Saint Thomas d'Aquin

-

Somme Théologique

TOME 1a

Questions 61 à 119

*De la production des anges dans l'ordre de la nature
à*

De la génération de l'homme par rapport au corps

Traduction de l'abbé Claude - Joseph Drioux

Table des matières

Tome I B.....	1
Question 61: De la production des anges dans l'ordre de la nature.....	4
Question 62 : De la perfection des anges dans l'ordre de la grâce et de la gloire.....	10
Question 63 : De La Malice Des anges.....	26
Question 64 : De la peine des démons.....	43
Question 65 : De la création des êtres corporels.....	52
Question 66 : De l'ordre de la création considéré par rapport à la distinction des créatures.....	61
Question 67 : De la distinction des êtres considérée en elle-même.....	72
Question 68 : De l'œuvre du second jour.....	81
Question 69 : De l'œuvre du troisième jour.....	90
Question 70 : De l'œuvre du quatrième jour.....	96
Question 71 : De l'œuvre du cinquième jour.....	104
Question 72 : De l'œuvre du sixième jour.....	107
Question 73 : De ce qui appartient au septième jour.....	110
Question 74 : Des sept jours de la création en général.....	116
Question 75 : De l'homme qui est composé d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle et d'abord de l'essence de l'âme.....	125
Question 76 : De l'union de l'âme avec le corps.....	139
Question 77 : De ce qui a rapport aux puissances de l'âme en général.....	162
Question 78 : Des puissances de l'âme en particulier.....	177
Question 79 : Des puissances intellectuelles.....	189
Question 80 : Des puissances appetitives en général.....	214
Question 81 : De la sensualité.....	218
Question 82 : De la volonté.....	224
Question 83 : Du libre arbitre.....	234
Question 84 : Comment l'âme unie au corps comprend les choses corporelles qui lui sont inférieures.....	242
Question 85 : De la manière et de l'ordre d'après lesquels l'intelligence comprend les choses corporelles.....	260
Question 86 : Qu'est-ce que notre entendement connaît dans les choses matérielles ?.....	278
Question 87 : Comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même et ce qui est en elle.....	285
Question 88 : Comment l'âme humaine connaît ce qui est au-dessus d'elle.....	293
Question 89 : De la connaissance de l'âme séparée du corps.....	301
Question 90 : De la création de l'âme du premier homme.....	316
Question 91 : De la production du corps du premier homme.....	323
Question 92 : De la production de la femme.....	333
Question 93 : De la fin ou du terme de la création de l'homme.....	340
Question 94 : De l'état et de la condition.....	358
Question 95 : Des choses qui se rapportent à la volonté du premier homme, c'est-à-dire de la grâce et de la justice.....	367
Question 96 : De l'empire que l'homme exerçait dans l'état d'innocence.....	375
Question 97 : De l'homme primitif quant à sa conservation individuelle.....	382
Question 98 : De ce qui a rapport à la conservation de l'espèce.....	389
Question 99 : De la condition des enfants par rapport aux corps.....	394
Question 100 : De la condition des enfants par rapport à la justice.....	398
Question 101 : De la condition des enfants par rapport à la science.....	402
Question 102 : Du lieu où fut établi le premier homme, c'est-à-dire du paradis.....	406
Question 103 : Du gouvernement du monde en général.....	413

Question 104 : Des effets du gouvernement divin en particulier.....	427
Question 105 : Des changements que Dieu fait subir aux créatures.....	436
Question 106 : Comment une créature agit sur une autre et d'abord de l'illumination des anges..	450
Question 107 : Du langage des anges.....	458
Question 108 : Des hiérarchies et des ordres des anges.....	465
Question 109 : De l'ordre des mauvais anges.....	482
Question 110 : De la prééminence des anges sur les natures corporelles.....	488
Question 111 : De l'action des anges sur les hommes.....	496
Question 112 : De la mission des anges.....	504
Question 113 : De la protection des bons anges.....	512
Question 114 : Du combat des démons.....	525
Question 115 : De l'action de la créature corporelle.....	533
Question 116 : Du destin.....	546
Question 117 : De ce qui concerne l'action de l'homme.....	552
Question 118 : De la propagation de l'homme quant à l'âme.....	560
Question 119 : De la génération de l'homme par rapport au corps.....	567

QUESTION 61 : DE LA PRODUCTION DES ANGES DANS L'ORDRE DE LA NATURE.

Question 61: De la production des anges dans l'ordre de la nature.....	4
Article 1: Les anges ont-ils une cause qui leur ait donné l'être?.....	5
Article 2: L'ange a-t-il été créé par Dieu de toute éternité?.....	6
Article 3: Les anges ont-ils été créés avant le monde corporel ?.....	7
Article 4: Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée ?.....	8

Après tout ce que nous avons dit de la nature des anges, de leur connaissance et de leur volonté, il nous reste à parler de leur création ou de leur origine en général. Cette question se divise en trois parties.

Nous devons considérer :

1. comment ils ont été produits dans l'ordre de la nature,
2. quelle est leur perfection dans la grâce ou la gloire,
3. comment quelques-uns d'entre eux sont devenus mauvais?

Sur le premier point quatre questions se présentent:

1. L'ange a-t-il une cause qui lui ait donné l'être?¹
2. L'ange existe-t-il de toute éternité?²
3. L'ange a-t-il été créé avant les corps?³
4. Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée?⁴

1 L'Écriture est formelle à ce sujet: Voy. Job, [chap. 3](#) et [chap. 4](#); [Ps. 103](#); [Dan., chap. 3](#) et tous les passages où il est question des anges et que nous avons déjà indiqués. Après l'Écriture nous citerons le concile de Nicée: Nous croyons en un seul Dieu, le Père Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible, et nous rappellerons le décret du concile de Latran dont nous avons reproduit les paroles, quest. 59, art.3.[†](#)

2 Cet article est une réfutation de l'erreur des origénistes qui prétendaient que les créatures étaient coéternelles à Dieu, de l'opinion d'Algazel qui voulait que le premier ange eût produit le second, celui-ci le troisième, et ainsi successivement. Simon le Magicien et Herman Risswich ont aussi nié que les anges aient été créés par Dieu. [†](#)

3 Sur cette question les sentiments sont partagés. Il y a des auteurs, parmi lesquels nous citerons Solo, Major, Melchior et Cano, qui ont prétendu que le sentiment soutenu par saint Thomas était de foi, et que cette question avait été définie par le concile de Latran sous Innocent III. Saint Thomas n'ignorait pas ce décret, et cependant l'opinion des Grecs qu'il combat ne lui paraît pas contraire à la foi. Tous les théologiens croient avec lui que le concile a seulement voulu condamner l'erreur des origénistes qui prétendaient que Dieu n'avait d'abord créé que des esprits, et qu'ensuite il avait produit les corps pour châtier les esprits qui avaient péché. [†](#)

4 D'après le système de Ptolémée, on distinguait au-de là des étoiles fixes des ciels de cristal qu'on appelait le second et le premier cristallin; au-de là du premier cristallin se trouvait le premier mobile, et enfin au-de là du premier mobile le ciel empyrée ou le séjour des bienheureux. Saint Thomas prend ici la science où elle en était à son époque. [†](#)

Article 1 : Les anges ont-ils une cause qui leur ait donné l'être?

61

Objection N° 1.

Il semble que les anges n'aient pas de cause qui leur ait donné l'être. Car la Genèse ^(chap.1) parle des êtres que Dieu a créés, et elle ne fait aucune mention des anges. Donc Dieu ne les a pas créés.

Réponse à l'objection N° 1:

D'après saint Augustin ^(De civ. Dei, liv. 11, chap. 30), les anges n'ont pas été omis dans le récit de la création, et ils sont désignés par le mot de ciel ou par celui de lumière¹. En effet, ils ont été omis ou bien ils ont été désignés par des noms de choses matérielles, parce que Moïse parlait à un peuple grossier qui n'était pas capable de comprendre la nature des esprits. Et s'il eût dit aux Juifs qu'au-dessus des corps il y a d'autres êtres, cette idée les eût exposés à tomber dans l'idolâtrie à laquelle ils étaient si fortement enclins, et dont Moïse se proposait tout particulièrement de les détourner².

Objection N° 2.

Aristote dit ^(Met., liv. 8, text. 16) que si une substance est une forme sans matière, elle est immédiatement existante et une par elle-même, et elle n'a pas de cause qui produise son être et son unité. Or, les anges sont des formes immatérielles, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 50, art. 2). Donc ils n'ont pas de cause qui les ait produits.

Réponse à l'objection N° 2:

Les substances qui sont des formes subsistantes n'ont pas de cause formelle de leur être et de leur unité, elles n'ont pas non plus de cause efficiente comme celle qui fait passer la matière de la puissance à l'acte, mais elles ont une cause³ qui produit toute leur substance.

Objection N° 3.

Tout être produit par un agent quelconque reçoit de cet agent sa forme. Or, les anges étant des formes ne reçoivent pas d'un agent la forme qu'ils revêtent. Donc ils n'ont pas de cause qui les produise.

Mais c'est le contraire. Car le Psalmiste, après avoir dit ^(148.2): *Anges, louez le Seigneur*, ajoute: *Il a dit, et tout a été fait*.

Conclusion.

Dieu seul étant l'être subsistant, il est nécessaire qu'il soit le créateur non seulement des anges, mais encore de tout ce qui existe.

Il faut répondre qu'on doit nécessairement reconnaître que les anges et tous les autres êtres ont été créés par Dieu. Car il n'y a que Dieu qui soit son être. Dans toutes les autres choses l'essence diffère de l'être, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 3, art. 4). Et par là il est évident que Dieu seul existe par son essence, tandis que tous les autres êtres existent par participation. Or, tout ce qui existe par participation est produit par celui qui existe par essence, comme tout ce qui est chaud est produit par le feu. D'où l'on voit qu'il est nécessaire que les anges aient été créés par Dieu.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.

1 Origène, Bède, Strabus, Pierre Lombard et une foule d'autres, sont du sentiment de saint Augustin. †

2 Moïse ne paraît pas avoir craint de révéler aux Juifs l'existence des anges, puisqu'il en est question dans le Pentateuque. S'il n'en a rien dit dans son récit sur la création, c'est plutôt, comme l'observe saint Basile ^(de Spir. Sanct., chap. 16), parce qu'il n'a voulu parler que des créatures visibles. †

3 Cette cause n'est rien autre chose que Dieu, comme l'article suivant le prouve. †

Article 2: L'ange a-t-il été créé par Dieu de toute éternité?

61

Objection N° 1.

Il semble que Dieu ait créé l'ange de toute éternité. En effet Dieu est la cause de l'ange par son être. Car il n'agit pas par quelque chose qui soit ajouté à son essence. Or, son être est éternel. Donc il a créé les anges de toute éternité.

Réponse à l'objection N° 1:

L'être de Dieu est sa volonté. Par conséquent, de ce que Dieu a produit les anges et les autres créatures par son être, il ne s'ensuit pas¹ qu'il ne les ait aussi produits par sa volonté. Et comme la volonté de Dieu ne produit pas nécessairement les créatures, ainsi que nous l'avons dit ^(quest. 16, art. 4, et quest. 46, art. 1), il a produit pour ce motif celles qu'il a voulu, et quand il a voulu.

Objection N° 2.

Tout ce qui est dans un moment, et qui n'est pas dans un autre, est soumis aux conditions du temps. Or, l'ange est au-dessus du temps, comme on le dit au livre *des Causes* ^(prop. 2). Donc l'ange n'est pas un être qui ait existé dans un temps et qui n'ait pas existé dans un autre, et par conséquent il a toujours existé.

Réponse à l'objection N° 2:

L'ange est au-dessus du temps dont le mouvement du ciel est la mesure, parce qu'il est au-dessus de tous les mouvements des corps. Mais il n'est pas au-dessus du temps qui consiste dans la succession du nombre, et qui marque la durée de ce qui commence et de ce qui continue à exister. Cette succession numérique s'applique même à ses opérations², et c'est ce qui fait dire à saint Augustin ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 8, chap. 20 et 21) que Dieu meut dans le temps la créature spirituelle.

Objection N° 3.

Saint Augustin prouve ^(De Trin., liv. 13, chap. 8) que l'âme est incorruptible par ce qu'elle est apte à recevoir la vérité au moyen de l'entendement. Or, la vérité est éternelle au même titre qu'elle est incorruptible. Donc la nature intellectuelle de l'âme et de l'ange n'est pas seulement incorruptible, mais elle est encore éternelle.

Réponse à l'objection N° 3:

Les anges et les esprits intelligents sont incorruptibles par là même qu'ils ont une nature qui les rend aptes à recevoir la vérité. Mais ils n'ont pas eu cette nature de toute éternité; Dieu la leur a donnée quand il a voulu. Il ne suit donc pas de là que les anges soient éternels.

Mais c'est le contraire. Car dans les Proverbes ^(8. 22) la sagesse engendrée dit: *Le Seigneur, m'a possédée dès le commencement de ses voies, avant, qu'il n'eût rien créé dès le principe.* Or, Dieu a créé les anges, comme nous l'avons prouvé ^(art. préc.). Donc il y a eu un temps où les anges n'existaient pas.

Conclusion.

Il n'y a que le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui soient éternels, tous les autres êtres ont été tirés du néant, c'est-à-dire qu'ils n'étaient rien avant d'avoir été créés.

1 C'est même tout le contraire; car, pour que Dieu produise une créature, il faut que la volonté accompagne son être. †

2 Ainsi, ses pensées et ses volitions sont successives. †

Il faut répondre qu'il n'y a que Dieu le Père, le Fils et l'Esprit-Saint qui soit éternel. C'est ce que la foi catholique établit d'une manière inébranlable. Toute proposition contraire doit être repoussée comme hérétique. Car Dieu en produisant les êtres les a tirés du néant, c'est-à-dire qu'avant qu'il ne leur eût donné l'être elles n'étaient rien¹.

Article 3: Les anges ont-ils été créés avant le monde corporel ?

61

Objection N° 1.

Il semble que les anges aient été créés avant le monde corporel. Car saint Jérôme dit (*Sup. Epist. Ad Tit.*, chap. 1)¹ : Il n'y a que six mille ans que notre monde existe. Mais combien de temps, combien de siècles ne se sont pas écoulés pendant lesquels les anges, les trônes, les dominations et tous les autres ordres de la hiérarchie céleste ont servi Dieu ?—Saint Jean Damascène dit aussi (*De orthod. Fid.*, liv. 2, chap. 3) que quelques auteurs enseignent que les anges ont été produits avant le reste de la création, et que saint Grégoire de Nazianze est de ce sentiment : «*Dieu, dit-il, a d'abord pensé aux vertus des anges et aux puissances célestes, et par là même qu'il a pensé à elles il les a créées.* »

Réponse à l'objection N° 1:

Saint Jérôme parle d'après le sentiment des Grecs, qui pensent tous unanimement² que les anges ont été créés avant le monde corporel.

Objection N° 2.

La nature de l'ange tient le milieu entre la nature divine et la nature matérielle. Or, la nature divine est éternelle, tandis que la nature matérielle dépend du temps. Donc la nature de l'ange est postérieure à l'éternité, mais antérieure à la création du temps.

Réponse à l'objection N° 2:

Dieu n'est pas une partie de l'univers; mais il est au-dessus de l'univers entier; il possède en lui suréminemment toute la perfection du monde, tandis que l'ange est une partie de ce même monde. Il n'y a donc point de parité.

Objection N° 3.

Il y a plus de distance de la nature de l'ange à la nature des corps qu'il n'y en a entre les corps entre eux. Or, parmi les corps les uns ont été faits avant les autres. C'est ce que la Genèse nous apprend en décrivant l'œuvre de la création qui s'est faite en six jours. Donc, à plus forte raison, la nature de l'ange a-t-elle été produite antérieurement à toute espèce de corps.

Réponse à l'objection N° 3:

Tous les corps ne forment, par rapport à la matière, qu'une seule et même chose, mais les anges ne sont pas ainsi matériellement identiques avec les corps. Par conséquent, une fois la matière des corps créée, tous les corps ont pour ainsi dire été créés; mais on ne pourrait pas dire qu'une fois les anges créés l'univers entier a été créé.— Si on embrasse le sentiment contraire, il faut dire que par ces mots: Dans le principe Dieu créa le ciel et la terre, on entend *dans le principe*, c'est-à-dire le

1 Cette vérité étant un article de foi, c'est une vérité-principe que l'on ne peut démontrer. Voyez ce que dit saint Thomas lui-même, [quest 46, art. 2. †](#)

2 Il y a cependant parmi les Grecs des exceptions: saint Epiphane (*Hæres.*, chap. 5); Théodore de Mopsueste (liv. 1, in *Gènes.*), Théodoret, saint Basile de Séleucie ne sont pas de cet avis. Tous les Latins ne sont pas non plus de l'opinion de saint Thomas. Saint Ambroise suit saint Basile (*Hexam.*, chap. 5 qui avait l'opinion de saint Grégoire de Nazianze son ami; saint Hilaire est formel (*De Trin.*, liv. 12 et lib. *Cont. Auxentium*), et saint Jérôme paraît être du sentiment de ceux dont il rapporte dans ce passage les opinions; Cassien affirme la même chose. Néanmoins, à ces exceptions près, on peut dire que le sentiment soutenu par saint Thomas a été défendu plus communément par les Latins que par les Grecs. †

Fils, ou au commencement du temps; mais on n'entend pas par ces mots : *au commencement*, avant que rien n'existât; à moins qu'on ne restreigne cette proposition en disant: Avant que rien n'existât dans le genre des créatures corporelles.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse (1, 11) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*; ce qui ne serait pas vrai s'il eût créé au par avant quelque chose. Donc les anges n'ont pas été créés avant la nature corporelle.

Conclusion.

Puisque les anges ont été créés pour que l'univers soit parfait, il est plus probable que Dieu les a créés avec l'univers qu'auparavant.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux sentiments parmi les Pères. Mais il nous semble plus probable que les anges ont été créés simultanément avec les êtres corporels. En effet, les anges sont une partie de l'univers. Ils ne constituent pas par eux-mêmes un monde à part, mais ils entrent aussi bien que les corps dans la constitution d'un seul et même monde. C'est ce qui ressort évidemment des rapports que les créatures ont entre elles. Car ces relations réciproques contribuent au bien et à la perfection de l'ensemble. Or, il n'y a pas de partie qui soit parfaite quand on la sépare du tout au quel elle appartient. Il n'est donc pas probable que Dieu, dont les œuvres sont parfaites, d'après ce que nous lisons au Deutéronome ^(32.4), ait créé l'ange à part avant les autres créatures. Cependant le sentiment contraire ne peut pas être considéré comme erroné, surtout à cause de l'opinion de saint Grégoire de Nazianze, qui est d'un si grand poids dans l'Église qu'on n'a jamais trouvé dans ses écrits rien à reprendre comme dans ceux de saint Athanase, selon l'observation de saint Jérôme.

Article 4: Les anges ont-ils été créés dans le ciel empyrée ?

61

Objection N° 1.

Il semble que les anges n'aient pas été créés dans le ciel empyrée. Car les anges sont des substances incorporelles. Or, les substances incorporelles ne dépendent pas des corps quant à leur être, et par conséquent elles n'en dépendent pas non plus quant à leur création. Donc les anges n'ont pas été créés dans un lieu matériel.

Réponse à l'objection N° 1:

Les anges n'ont pas été créés dans un lieu corporel comme s'ils dépendaient des corps, soit pour leur existence, soit pour leur création. Car Dieu aurait pu les créer avant les corps, comme le prétendent une foule de saints docteurs. Mais ils ont été créés dans un lieu corporel pour montrer le rapport qu'ils ont avec les corps et l'influence qu'ils exercent sur eux.

Objection N° 2.

Saint Augustin dit ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 3, chap. 10) que les anges ont été créés dans la partie supérieure de l'air. Ils n'ont donc pas été créés dans le ciel empyrée.

Réponse à l'objection N° 2:

Saint Augustin entend probablement par la partie supérieure de l'air la partie supérieure du ciel avec lequel l'air a beaucoup de rapport, parce qu'il est comme lui subtil et diaphane. Ou bien il ne parle

pas de tous les anges, mais seulement de ceux qui sont tombés et qui de l'avis de quelques-uns appartenaient aux rangs inférieurs de la hiérarchie. Or, rien n'empêche de dire que les anges supérieurs, ayant une puissance plus haute, qui s'étend universellement sur tous les corps, ont été créés dans le lieu corporelle plus élevé, tandis que les anges inférieurs, qui ont une puissance qui ne s'étend qu'à quelques objets en particulier, auraient été créés parmi les corps inférieurs.

Objection N° 3.

On donne le nom d'empyrée au ciel supérieur. Si les anges eussent été créés dans le ciel empyrée, ils n'auraient pas eu à monter dans le ciel supérieur. Ce qui est contraire à ce que Isaïe fait dire à l'ange prévaricateur ([Is., 14, 13](#)): *Je monterai au ciel.*

Réponse à l'objection N° 3:

Il est question dans ce passage de l'Écriture, non pas du ciel matériel, mais du ciel de la sainte Trinité. C'était dans ce ciel que l'ange prévaricateur voulait s'élever, puisqu'il voulait en quelque sorte s'égaliser à Dieu, comme nous le verrons ([quest. 63, art. 3](#)).

Mais c'est le contraire. Car sur ces mots: *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, la glose dit: «*Ce n'est pas du firmament visible qu'il est question, mais bien du ciel empyrée, c'est-à-dire du ciel de feu, ou du ciel intellectuel; car le mot d'empyrée ne désigne pas la chaleur, mais la splendeur.*» Aussitôt que ce ciel fut fait Dieu le remplit d'anges.

Conclusion.

Les anges étant les plus nobles des créatures, il a été convenable de les créer dans le lieu le plus élevé, c'est-à-dire dans le ciel empyrée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([art.préc](#)), les corps et les esprits ne forment qu'un seul et même univers. Par conséquent les esprits ont été créés pour être mis en rapport avec les corps et pour présider à tout le monde matériel. Il a donc été convenable que les anges soient créés dans le corps le plus élevé, puis qu'ils doivent présider à l'ordre matériel tout entier¹; qu'on donne à ce corps le nom de ciel empyrée ou qu'on lui en donne un autre. De là saint Isidore dit que le ciel le plus élevé est le ciel des anges, à l'occasion de ces paroles du Deutéronome ([10,14](#)): *Le Seigneur votre Dieu a créé le ciel et le ciel du ciel.*

QUESTION 62 : DE LA PERFECTION DES ANGES DANS

1 Cette argumentation repose sur la théorie péripatéticienne qui explique le mouvement du monde et des sphères célestes par l'action des esprits (Voy. *Mét.*, liv. 12). †

L'ORDRE DE LA GRÂCE ET DE LA GLOIRE.

Question 62 : De la perfection des anges dans l'ordre de la grâce et de la gloire.....	10
Article 1: Les anges ont-ils été créés bienheureux ?.....	11
Article 2 : L'ange a-t-il eu besoin de la grâce pour se porter vers Dieu ?.....	13
Article 3 : Les anges ont-ils été créés dans la grâce ?.....	14
Article 4 : L'ange heureux a-t-il mérité sa béatitude ?.....	16
Article 5: L'ange a-t-il obtenu la béatitude immédiatement après son premier acte méritoire ?...	17
Article 6: Les anges ont-ils obtenu la grâce et la gloire en raison de l'étendue de leurs facultés naturelles ?.....	19
Article 7 : Les anges dans la béatitude conservent-ils encore leur connaissance et leur amour naturel ?.....	20
Article 8 : L'ange bienheureux peut-il pécher ?.....	22
Article 9: Les anges bienheureux peuvent-ils encore faire des progrès quand ils sont arrivés à la béatitude ?.....	23

Après avoir traité de la création des anges dans l'ordre de la nature, nous avons ensuite à nous occuper de la manière dont ils ont été établis dans l'ordre de la grâce ou de la gloire.

A cet égard neuf questions se présentent:

1. Les anges ont-ils été créés bienheureux ?¹
2. Les anges ont-ils eu besoin de la grâce pour arriver à Dieu ?²
3. Les anges ont-ils été créés dans la grâce ?³
4. Ont-ils mérité leur béatitude ?⁴
5. Les anges ont-ils possédé le bonheur immédiatement après l'avoir mérité ?⁵
6. Les anges ont-ils obtenu la grâce, et la gloire en proportion de leurs qualités naturelles ?⁶
7. Après être entrés dans la gloire les anges ont-ils encore conservé leur amour et leur connaissance naturelle ?⁷

1 Cet article est une réfutation de l'erreur des bégards, qui disaient que toute créature intelligente est naturellement heureuse. Cette erreur a été condamnée par le pape Clément V au concile de Vienne. †

2 Cet article est une excellente réfutation de l'hérésie de Pelage qui enseignait que la grâce n'était pas nécessaire, mais qu'elle était seulement utile, contrairement à ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 3, 5): non que nous soyons capables par nous-mêmes de penser quelque chose, comme de nous-mêmes. Cette erreur a été condamnée par le concile d'Orange sous le pape Léon I^{er} (can. 3 et 6); par le concile de Milève (can.4) et par le concile de Trente (sess. 6, can. 1). †

3 Les sentiments sont partagés à ce sujet. Hugues de Saint-Victor (*Sum. Sent.*, tract. 2, chap. 2), Rupert (*De oper. Trin.*, liv. 1, chap. 15), Pierre Lombard (liv. 2, dist. 3) et Guillaume de Paris (1^{re} part., 2^e prim., chap. 171) sont d'une opinion contraire à celle de saint Thomas. Mais saint Basile (*Ep. 141*), saint Grégoire de Nazianze (*Orat. 38*), saint Augustin (*De civ. Dei, liv. 10, chap. 9*), sont pour le sentiment qu'il soutient, et les théologiens le regardent comme le plus probable. †

4 Cet article n'est que le développement des articles précédents. Saint Thomas le fait sentir par son argumentation. †

5 Il y a eu des hérétiques qui ont prétendu qu'avant la résurrection du Christ, les anges n'étaient pas affermis dans la gloire; cet article est leur réfutation. †

6 Pelage enseignait que nos facultés naturelles nous disposaient parelles-mêmes à la grâce. Cette hérésie a été condamnée par l'Église. Ce n'est donc pas le sens de la proposition de saint Thomas. Il se demande si Dieu a donné plus de grâce à ceux qui avaient déjà reçu de lui de plus grands dons dans l'ordre de la nature. †

7 Cet article a pour objet de mettre en lumière ce grand principe que la grâce et la gloire ne détruisent pas la nature, mais qu'elles la perfectionnent. †

8. Depuis qu'ils sont au ciel ont-ils pu pécher ?⁸
9. Ont-ils pu encore ajouter à leurs mérites ?²

Article 1 : Les anges ont-ils été créés bienheureux ?

62

Objection N° 1.

Il semble que les anges aient été créés bienheureux. Car Gennade dit ^(De Eccl. Dogm., chap. 59) que les anges qui persévèrent dans le bonheur au sein du quel ils ont été créés, ne possèdent pas par nature le bien qu'il sont. Les anges ont donc été créés dans le bonheur.

Réponse à l'objection N° 1:

Le bonheur est pris dans cet endroit³ pour la perfection naturelle que l'ange avait dans l'état d'innocence.

Objection N° 2.

La nature de l'ange est plus noble que celle des corps. Or, la nature corporelle a été créée, formée et parfaite immédiatement dès le commencement de sa création. Le défaut de forme n'a pas précédé en elle la forme qu'elle a reçue, d'une priorité de temps, mais seulement d'une priorité de nature, d'après saint Augustin ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 1, chap. 15). Dieu n'a donc pas créé la nature angélique sans lui donner sa forme et sa perfection, et comme la forme et la perfection de l'ange consistent dans le bonheur qu'il goûte en jouissant de Dieu, il s'ensuit que Dieu l'a créé heureux.

Réponse à l'objection N° 2:

Les corps n'ont pu avoir immédiatement dès le commencement de leur création la perfection à laquelle ils devaient arriver par leur opération. Ainsi, saint Augustin observe ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 8, chap. 3) que les plantes n'ont pas germé de terre immédiatement, mais que dans le principe on a seulement donné à la terre la vertu de les faire germer. De même l'ange a eu dès le premier instant de sa création la perfection de sa nature, mais il n'a pas eu la perfection à laquelle il devait parvenir en faisant usage de ses facultés.

Objection N° 3.

D'après saint Augustin ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 4, chap. 34, et liv. 5, chap. 5), ce que la Genèse nous dit avoir été fait en six jours a été fait simultanément. Il faut donc admettre que les six jours dont par le Moïse ont existé immédiatement dès le commencement de la création. Or, pendant ces six jours, toujours suivant l'explication du même docteur, le matin a été la connaissance des anges par laquelle ils ont connu le Verbe et les choses qui sont en lui. Par conséquent, dès le commencement de la création les anges ont immédiatement connu le Verbe et les choses qui sont dans le Verbe, et comme la vision du

8 Origène a avancé que les âmes des bienheureux pouvaient perdre la béatitude et retomber dans les misères de la vie présente. Plusieurs hérétiques modernes ont renouvelé cette erreur, entre autres Calvin qui suppose que les anges peuvent pécher. On pourrait citer une foule de passages de l'Écriture qui condamnent cette erreur. Voy. Apoc., 21, 27 : *Il n'entrera*, etc. ; Ps. 100, 7 : *Celui qui*, etc. ; Ps. 111, 7 : *Le souvenir du juste sera éternel* ; Sag., 3, 1 : *Les âmes des justes*, etc. †

2 Il est dit dans l'Écriture (Jean, 14, 2) : Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures, ce qui paraît indiquer que dans le ciel les degrés de béatitude sont arrêtés de telle sorte que les bienheureux ont leur demeure dont ils ne peuvent sortir, ni pour monter, ni pour descendre. †

3 Cette distinction peut s'appliquer à plusieurs passages des Pères qui paraissent offrir le même sens que les paroles de Gennade. Cependant saint Fulgence (De fid. ad Petrum, chap. 3), saint Isidore (Orig., liv. 7) et saint Grégoire le Grand (Hom. 7 in Ezech.) paraissent dire que la fidélité des bons anges ne leur a obtenu rien autre chose que la persévérance dans leur état primitif, et que les mauvais anges en ont été déçus par suite de leur rébellion. †

Verbe faisait leur bonheur, il s'ensuit qu'ils ont été heureux immédiatement dès le premier instant de leur création.

Réponse à l'objection N° 3:

L'ange a une double connaissance du Verbe, l'une qui est naturelle, et l'autre qui est l'effet de la gloire. Par la connaissance naturelle il voit le Verbe au moyen de l'espèce ou image qui éclaire sa propre nature, et par la connaissance qui est l'effet de la gloire il le connaît dans son essence. Il connaît aussi de ces deux sortes de connaissance les choses qui sont dans le Verbe. Mais la connaissance naturelle qu'il en a est imparfaite, tandis que l'autre est parfaite. Il a possédé la première aussitôt qu'il a été créé, mais il n'a possédé la seconde qu'après avoir obtenu l'éternelle félicité en se tournant vers le bien. Et c'est celle-ci qui reçoit à proprement parler le nom de connaissance matutinale.

Mais c'est le contraire. Une des conditions essentielles du bonheur c'est la stabilité et l'affermissement dans le bien. Or, les anges n'ont pas été affermis dans le bien aussitôt qu'ils ont été créés, comme le prouve la chute de quelques-uns d'entre eux. Ils n'ont donc pas été bienheureux au premier instant de leur création.

Conclusion Dieu a créé les anges heureux d'un bonheur naturel, mais non d'un bonheur surnaturel qui consiste dans la vue de son essence.

Conclusion.

Conclusion Dieu a créé les anges heureux d'un bonheur naturel, mais non d'un bonheur surnaturel qui consiste dans la vue de son essence.

Il faut répondre que par le mot de bonheur on entend la perfection dernière de la créature raisonnable ou intelligente. De là il arrive que tout être désire naturellement le bonheur, parce que tout être désire naturellement sa perfection dernière. Or, la perfection dernière de l'être raisonnable ou intelligent est de deux, sortes. Il y en a une qu'il peut atteindre par les forces de sa nature, et à laquelle on donne le nom de bonheur ou de félicité. C'est ainsi qu'Aristote (*Eth.*, liv. 10, chap. 7 et 8) dit que la suprême félicité de l'homme sur la terre c'est de contempler le terme le plus élevé auquel son intelligence puisse atteindre, c'est-à-dire Dieu. Mais au-dessus de cette félicité il y en a une autre qui fait l'objet de nos espérances dans l'autre vie. C'est celle que nous goûterons en voyant Dieu comme il est, ce qui est en effet au-dessus de la puissance de toute intelligence créée, comme nous l'avons démontré ([quest. 12, art. 4](#), et [quest. 13, art. 1](#)). On doit donc dire que par rapport à la première espèce de bonheur que l'ange peut atteindre par les seules forces de sa nature il a été créé heureux. Car l'ange n'acquiert pas la perfection de sa nature discursivement, comme fait l'homme, mais il la possède immédiatement en raison de sa dignité, comme nous l'avons dit ([quest. 58, art. 3 et 4](#)). Mais quant à la béatitude qui surpasse les forces de la nature, les anges ne l'ont pas possédée immédiatement dès le principe de leur création ; parce que cette béatitude n'est pas quelque chose d'inhérent à la nature, elle en est la fin. C'est pourquoi les anges n'ont pas dû l'avoir immédiatement dès le commencement.

Article 2 : L'ange a-t-il eu besoin de la grâce pour se porter vers Dieu ?

62

Objection N° 1.

Il semble que l'ange n'ait pas besoin de la grâce pour se porter vers Dieu. Car nous n'avons pas besoin de la grâce pour faire ce que nous pouvons faire naturellement. Or, l'ange se porte naturellement vers Dieu puisqu'il l'aime naturellement, comme nous l'avons dit ([quest.60.art.4](#)). Donc l'ange n'a pas eu besoin de la grâce pour s'élever à Dieu.

Réponse à l'objection N° 1:

L'ange aime naturellement Dieu comme le principe de son existence naturelle. Mais nous parlons ici du mouvement qui le porte vers Dieu considéré comme l'auteur de la félicité dont il jouit en voyant son essence.

Objection N° 2.

Nous n'avons besoin de secours que pour les choses difficiles. Or, il n'était pas difficile à l'ange de se porter vers Dieu puisqu'il n'y avait rien en lui qui s'y opposât. Donc l'ange n'a pas eu besoin du secours de la grâce pour se porter vers Dieu.

Réponse à l'objection N° 2:

Tout ce qui est au-dessus de la puissance est difficile, mais une chose peut être au-dessus de la puissance de deux manières :

1. Elle peut dépasser la puissance d'un être dans l'ordre naturel. Dans ce cas, si on peut y parvenir au moyen d'un secours on dit que c'est difficile ; si on ne peut y parvenir d'aucune manière on dit que c'est impossible. Ainsi, il est impossible à l'homme de voler.
2. Une chose dépasse la puissance non dans l'ordre naturel de la puissance elle-même, mais en raison d'un obstacle qui entrave la puissance dans son action. Ainsi, monter n'est pas contraire à l'ordre naturel des facultés motrices de l'âme, parce que l'âme est d'elle-même naturellement portée à s'élever, mais elle en est empêchée par la gravité du corps. C'est ce qui fait que l'homme éprouve de la difficulté à monter. Or, il est difficile à l'homme de parvenir à la béatitude éternelle, et parce que cette béatitude est au-dessus de sa nature, et parce qu'il est empêché de l'atteindre par la corruption du corps et la souillure du péché¹. Mais l'ange n'éprouve de difficulté que parce que cette félicité est surnaturelle.

Objection N° 3.

Se tourner vers Dieu c'est se préparer à la grâce. Car il est dit dans Zacharie : Retournez-vous vers moi et je me retournerai vers vous (^{1,3}). Or, nous n'avons pas besoin de la grâce pour nous préparer à la recevoir, parce qu'alors il faudrait remonter indéfiniment de grâce en grâce. Donc l'ange n'a pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu.

Réponse à l'objection N° 3:

Tout mouvement de la volonté vers Dieu peut être appelé un retour vers lui. Ainsi il y a trois sortes de mouvement ou de conversion vers Dieu. La première conversion est celle qui résulte de la charité parfaite. Elle a lieu dans les créatures qui jouissent déjà de Dieu, et elle suppose la consommation de la grâce². La seconde conversion est celle qui mérite la béatitude ; elle suppose la grâce habituelle qui est le principe du mérite. La troisième conversion est celle par laquelle on se

1 Avant la chute de l'homme, cette seconde cause n'existait pas. †

2 Qui est l'état de la gloire. †

prépare à recevoir la grâce. Pour cette dernière conversion il n'est pas nécessaire qu'on ait la grâce habituelle, il suffit de l'action de Dieu¹ qui tourne l'être vers lui, d'après ces paroles du prophète : *Convertissez-vous vers vous, Seigneur, et nous serons convertis* ([Lament.,5,21](#)). D'où l'on voit évidemment qu'il n'est pas nécessaire de remonter de grâce en grâce indéfiniment.

Mais c'est le contraire. En se tournant vers Dieu l'ange s'est élevé à la béatitude. S'il n'avait pas eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu, il s'ensuivrait qu'il serait arrivé sans elle à la vie éternelle, ce qui est contraire à ces paroles de l'Apôtre ([Rom.,6,23](#)) : *La grâce de Dieu c'est la vie éternelle*

Conclusion.

L'ange n'a pu se tourner vers Dieu sans le secours de la grâce divine.

Il faut répondre que les anges ont eu besoin de la grâce pour se tourner vers Dieu considéré comme l'objet de leur béatitude. Car, comme nous l'avons dit plus haut ([quest.60.art.2](#)), le mouvement naturel de la volonté est le principe de tout ce que nous voulons, et cette volonté se porte vers ce qui nous convient naturellement. C'est pourquoi s'il y a quelque chose qui soit au-dessus de notre nature, notre volonté ne peut l'atteindre qu'autant qu'elle est aidée par un autre principe surnaturel. Ainsi, il est manifeste que le feu est naturellement porté à échauffer et à engendrer le feu, mais il est au-dessus de sa nature d'engendrer la chair. Aussi n'est-il porté à produire cet effet qu'autant qu'il sert d'instrument à l'âme nutritive. Or, nous avons montré, en traitant de la connaissance de Dieu ([quest.12.art.4et5](#)), que la vue de Dieu dans son essence, qui constitue le bonheur suprême de la créature raisonnable, est au-dessus de la nature de toute intelligence créée. Il n'y a donc pas de créature raisonnable dont la volonté puisse atteindre ce bonheur si elle n'est mue par un agent surnaturel, et c'est cet agent que nous désignons en parlant du secours de la grâce. C'est pourquoi on doit reconnaître que l'ange ne peut arriver à cette béatitude qu'autant qu'il a le secours de la grâce.

Article 3 : Les anges ont-ils été créés dans la grâce ?

62

Objection N° 1.

Il semble que les anges n'aient pas été créés dans la grâce. Car saint Augustin dit ([Sup. Gen. Ad litt., liv. 2, chap. 8](#)) que la nature de l'ange a d'abord été créée sans forme et qu'elle a été appelée *ciel* ; qu'elle a ensuite été formée et qu'elle a reçu le nom de *lumière*. Or, cette formation est l'effet de la grâce. Donc les anges n'ont pas été créés dans la grâce.

Réponse à l'objection N° 1:

Ce défaut de forme de l'ange peut s'entendre soit comparativement à la forme que l'ange reçoit de la possession de la gloire, et dans ce cas le défaut de forme a sur la forme même une priorité de temps ; soit comparativement à la forme que la grâce lui imprime, et alors le défaut de forme n'a pas une priorité de temps, mais une priorité de nature, comme le dit saint Augustin lui-même en parlant de la formation des corps ([Sup. Gen. Ad litt., liv. 1, chap. 18](#)).

1 C'est ce que nous appelons une grâce actuelle.†

ObjectionN°2.

La grâce porte la créature raisonnable vers Dieu. Par conséquent si l'ange eût été créé dans la grâce, aucun ange ne se serait détourné de Dieu.

Réponseàl'objectionN°2:

Toute forme incline son sujet selon la nature du sujet lui-même. Or, la manière d'être naturelle à une créature intelligente, c'est de se porter librement vers les choses qu'elle veut. C'est pourquoi le mouvement de la grâce n'est pas nécessitant ; celui qui le reçoit peut n'en pas user et pécher.

ObjectionN°3.

La grâce tient le milieu entre la nature et la gloire. Car les anges n'ont pas été heureux dès le premier instant de leur création. Il semble donc qu'ils n'ont pas été créés dans la grâce, mais qu'ils ont été créés d'abord dans l'état de nature, qu'ils ont obtenu ensuite la grâce et qu'ils sont enfin parvenus à la béatitude.

Réponseàl'objectionN°3:

Quoique la grâce tienne le milieu entre la nature et la gloire dans l'ordre de nature, néanmoins dans l'ordre du temps la gloire n'a pas dû exister simultanément avec la nature dans une créature, parce que la gloire est la fin que la créature doit atteindre par sa nature aidée de la grâce. Mais la grâce n'est pas la fin des bonnes actions, parce qu'elle ne vient pas des œuvres ; elle en est le principe, et c'est pour ce motif qu'il a été convenable qu'elle fût dans les anges simultanément avec leur nature.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 12, chap. 9](#)) : Qui a mis dans les anges une volonté droite, sinon celui qui les a créés avec ce chaste amour par lequel ils s'attachent à lui, en formant leur nature et en répandant en même temps en eux sa grâce ?

Conclusion.

Il est plus probable que les anges ont été créés dans la grâce que sans elle.

Il faut répondre qu'il y a à ce sujet deux opinions diverses. Les uns disent que les anges ont été créés seulement dans l'état de nature, tandis que les autres prétendent qu'ils ont été créés dans la grâce. Cette dernière opinion semble la plus probable, et il paraît plus conforme aux sentiments des saints Pères de dire qu'ils ont été créés dans la grâce sanctifiante. En effet, nous voyons que tous les êtres que la Providence divine a produits dans le cours des siècles, comme les arbres, les animaux et toutes les autres créatures matérielles, ont d'abord existé avec ce que saint Augustin appelle leurs raisons séminales ([Sup. Gen. Ad litt., liv. 8, chap. 3](#)). Or, il est évident que la grâce sanctifiante est au bonheur suprême ce que la raison séminale des êtres est aux effets naturels qu'ils doivent produire. C'est pourquoi saint Jean ([1 Jean, 1, 3](#)) appelle la grâce la *semence* de Dieu. Ainsi donc, comme, d'après l'opinion de saint Augustin, toutes les créatures matérielles ont reçu, à l'instant de leur création, les raisons séminales de tous les effets naturels qu'elles doivent produire, de même les anges ont reçu dès le premier moment de leur existence la grâce qui les rend agréables à Dieu.

Article 4 : L'ange heureux a-t-il mérité sa béatitude ?

62

Objection N° 1.

Il semble que l'ange heureux n'ait pas mérité sa béatitude ; car le mérite provient de la difficulté de l'acte méritoire. Or, l'ange n'a pas de difficulté pour bien faire. Donc ses bonnes actions n'ont pas été méritoires.

Réponse à l'objection N° 1:

La difficulté de bien faire que l'ange a éprouvée ne venait pas de l'opposition ou des obstacles que sa nature lui offrait, mais de ce que le bien qu'il devait faire était au-dessus de ses forces naturelles.

Objection N° 2.

Nous ne méritons pas par des moyens naturels. Or, il a été naturel à l'ange de se tourner vers Dieu. Donc il n'a pas mérité par sa béatitude.

Réponse à l'objection N° 2:

Ce n'est pas en se tournant naturellement vers Dieu que l'ange a mérité la béatitude, mais c'est en se portant vers lui par un sentiment de charité ; ce qui s'est fait par la grâce.

Objection N° 3.

Si l'ange eût mérité son bonheur, c'eût été avant de l'obtenir ou après l'avoir obtenu. Il ne l'a pas mérité auparavant, puisque d'après beaucoup de docteurs il n'avait pas la grâce sans laquelle on ne peut mériter. Il ne l'a pas non plus mérité après, parce qu'il mériterait encore maintenant, ce qui semble faux, puisque dans ce cas un ange inférieur pourrait en méritant s'élever au rang d'un ange supérieur, et il n'y aurait plus de stabilité dans la distinction des rangs hiérarchiques, ce qui répugne. L'ange heureux n'a donc pas mérité sa béatitude.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans l'Apocalypse ^(21,17) que *la mesure de l'ange dans la Jérusalem céleste est la mesure de l'homme*. Or, l'homme ne peut arriver à la béatitude qu'autant qu'il l'a méritée. Donc l'ange également.

62

Conclusion.

Comme il n'y a que Dieu qui soit naturellement heureux de toute éternité, il a fallu que les anges fussent créés par Dieu dans la grâce pour qu'ils méritassent leur béatitude surnaturelle.

Il faut répondre qu'il n'y a que Dieu dont la béatitude soit naturellement parfaite, parce que pour lui exister et être heureux c'est une seule et même chose. Mais le bonheur n'est pas naturel à la créature ; c'est sa fin dernière. Or, tout être arrive à sa fin dernière par ses œuvres. L'œuvre qui mène à une fin produit cette fin quand celle-ci n'est pas supérieure à la puissance de celui qui agit. C'est ainsi que la médecine procure la santé. Ou bien l'œuvre est méritoire quand la fin surpasse les forces de celui qui cherche à l'atteindre. Dans ce cas nous l'attendons de la libéralité d'un autre. Or, le bonheur suprême surpasse les forces de la nature humaine et de la nature angélique, comme nous l'avons dit ^(art. 1 et 2, et quest. 12, art. 4 et 5). Il faut donc que l'ange aussi bien que l'homme le méritent. Et si l'ange a été créé dans la grâce sans laquelle on ne peut mériter, nous pouvons dire sans difficulté qu'il a mérité sa béatitude. Il en sera encore de même si l'on admet que l'ange a eu une grâce quelconque avant d'arriver à la gloire. Mais si l'on suppose qu'il n'a pas eu la grâce avant d'être heureux ¹, il faut dire alors qu'il a eu la béatitude sans la mériter, comme nous avons la grâce, ce qui

1 S'il a été créé heureux, comme paraissent le supposer ceux qui sont d'un avis contraire à celui que saint Thomas a soutenu (art. 1), on est obligé dans ce sentiment d'admettre qu'ils ont eu la béatitude avant de la mériter. †

est cependant contraire à l'essence même de la béatitude qui est la fin de la créature et la récompense de sa vertu, comme le dit Aristote ^(Eth.,liv.1, chap.9). — Ou bien il faut dire que les anges méritent la béatitude par les fonctions qu'ils remplissent au séjour de la gloire, comme d'autres l'ont avancé ¹. Mais cette dernière opinion est contraire à la nature même du mérite. Car le mérite suppose que l'on est en chemin et qu'on tend vers sa fin. Celui qui est arrivé au terme ne peut plus tendre vers ce terme, et c'est ce qui fait qu'on ne mérite pas ce qu'on a déjà. — Ou bien encore il faut dire que le même acte de conversion vers Dieu est méritoire en tant qu'il procède du libre arbitre, et qu'il est une jouissance de la béatitude éternelle en tant qu'il se rapporte à la fin dernière de l'ange. Mais cette explication paraît encore vicieuse parce que le libre arbitre ne suffit pas pour mériter. Par conséquent un acte qui procède du libre arbitre ne peut être méritoire qu'autant qu'il est ennobli par la grâce. Or, il ne peut recevoir tout à la fois la grâce imparfaite qui est le principe du mérite, et la grâce parfaite qui est le principe de la jouissance. Il ne semble donc pas possible que l'ange jouisse et qu'il mérite tout à la fois sa jouissance. C'est pourquoi il est mieux de dire que l'ange, avant d'être heureux, a eu la grâce par laquelle il a mérité la béatitude ².

La réponse à la troisième objection devient évidente d'après tout ce que nous avons dit.

Article 5: L'ange a-t-il obtenu la béatitude immédiatement après son premier acte méritoire ?

62

Objection N°1.

Il semble que l'ange n'ait pas obtenu la béatitude immédiatement après son premier acte méritoire. Car il est plus difficile à l'homme qu'à l'ange de faire le bien. Or, l'homme n'est pas récompensé immédiatement après son premier acte. Donc l'ange non plus.

Réponse à l'objection N°1:

L'homme n'est pas naturellement fait pour atteindre immédiatement sa perfection dernière, comme l'ange, et pour ce motif il est obligé de tendre à la béatitude par un plus long chemin.

Objection N°2.

L'ange a pu dès le moment de sa création immédiatement et instantanément produire un acte quelconque. Car les corps naturels ont commencé à se mouvoir aussitôt qu'ils ont été créés. Et si le mouvement des choses matérielles pouvait être instantané comme les opérations de l'intelligence et de la volonté, les corps auraient été mus dès le premier instant de leur production. Par conséquent si l'ange a mérité la béatitude par un seul mouvement de sa volonté, il l'a méritée au premier instant de sa création. Et puisque son bonheur n'a point été retardé, il a été heureux immédiatement et dès le premier instant de son existence.

Réponse à l'objection N°2:

L'ange est au-dessus du temps qui mesure l'existence des choses corporelles. Ainsi la diversité des instants, quand il s'agit des anges, se considère d'après la succession de leurs actes. Or, l'acte méritoire de la béatitude et l'acte de la béatitude qui consiste dans la jouissance n'ont pu exister dans les anges simultanément, puisque l'un est un acte de la grâce imparfaite, et l'autre un acte de la

1 Origène fut de ce sentiment, et Moïse Bercepha enseigna la même chose (*Lib. de Paradiso*, chap. 22).†

2 D'après l'opinion précédente, l'ange aurait mérité dans la gloire ; il pourrait donc mériter toujours et progresser indéfiniment ; de plus il pourrait aussi démériter, puisque le mérite et le démérite sont corrélatifs, et son salut ne serait pas assuré, ce qui est absurde.†

grâce consommée. D'où il suit qu'il faut admettre deux instants différents, que dans l'un l'ange a mérité la béatitude et dans l'autre il en a joui ¹.

Objection N°3.

Entre deux choses qui sont à une grande distance l'une de l'autre il faut qu'il y ait beaucoup de milieu. Or, la béatitude des anges est un état qui est à une grande distance de leur état naturel. Et comme le mérite tient le milieu entre l'un et l'autre, les anges n'ont pu arriver à la béatitude que par une multitude de mérites.

Réponse à l'objection N°3:

Il est dans la nature de l'ange qu'il acquière immédiatement la perfection à laquelle il est destiné. C'est pourquoi il n'a besoin que d'un acte méritoire qu'on peut appeler pour ce motif un moyen, parce que c'est lui qui fait parvenir l'ange à la béatitude.

Mais c'est le contraire. En effet, l'âme humaine et l'ange sont pareillement destinés à la béatitude. C'est pourquoi Dieu promet aux saints de les rendre égaux aux anges. Or, l'âme quand elle est séparée du corps et qu'elle a mérité la béatitude, l'obtient immédiatement s'il, n'y a d'ailleurs rien qui l'en empêche. Donc il en doit être de même de l'ange. Et puisque l'ange a mérité la béatitude par le premier acte de charité qu'il a produit, et qu'il n'y avait rien en lui qui s'opposât à ce qu'il en eût la jouissance, il a dû l'obtenir immédiatement. C'est ainsi que par un seul acte méritoire il est arrivé à sa fin.

Conclusion.

L'ange a obtenu la béatitude après le premier acte de charité qu'il a produit.

Il faut répondre que l'ange a été heureux immédiatement après le premier acte de charité par lequel il a mérité de l'être. La raison en est que la grâce perfectionne la nature conformément à la manière dont la nature doit être perfectionnée. Car toute perfection doit être reçue dans le sujet qu'elle perfectionne suivant sa manière d'être. Or, le propre de la nature de l'ange c'est d'acquérir sa perfection naturelle, non par degré, mais tout d'un coup, par sa seule nature, comme nous l'avons prouvé (art. 1 et [quest. 58, art. 3 et 4](#)). Ainsi comme l'ange dans l'ordre de la nature arrive immédiatement après son existence à sa perfection naturelle, de même dans l'ordre de la grâce il doit arriver à la béatitude immédiatement après l'avoir méritée. D'ailleurs non seulement l'ange, mais encore l'homme peut mériter la béatitude par un acte unique, puisqu'il suffit que l'homme soit transformé par un acte de charité pour mériter le bonheur éternel. D'où il résulte que l'ange a été heureux immédiatement après avoir produit un acte de charité.

1 Ces deux actes ne peuvent être simultanés, cependant il est impossible d'apprécier la différence de temps qui les sépare.†

Article 6 : Les anges ont-ils obtenu la grâce et la gloire en raison de l'étendue de leurs facultés naturelles ?

62

Objection N° 1.

Il semble que les anges n'aient pas obtenu la grâce et la gloire en raison de leurs qualités naturelles. Car la grâce est un don pur et simple qui émane de la volonté de Dieu. Donc l'étendue de la grâce dépend de la volonté divine et non des qualités naturelles de celui qui la reçoit.

Réponse à l'objection N° 1 :

Comme la grâce provient de la pure et simple volonté de Dieu, de même aussi la nature de l'ange. Et comme la volonté divine a destiné la nature à la grâce, de même elle a destiné les divers degrés de la nature à divers degrés de grâce.

Objection N° 2.

Un acte humain paraît plus rapproché de la grâce que la nature ; parce que l'acte humain est au moins une préparation à la grâce. Or, la grâce ne se donne pas d'après les œuvres, comme le dit l'Apôtre ([Rom., chap. 11](#)). Donc à plus forte raison la grâce donnée aux anges n'a-t-elle pas dû se mesurer sur les facultés naturelles.

Réponse à l'objection N° 2:

Les actes de la créature raisonnable proviennent d'elle, mais la nature vient de Dieu immédiatement. Par conséquent on voit que la grâce doit être plutôt accordée selon la diversité des degrés qui existe dans la nature que d'après les œuvres que nous faisons.

Objection N° 3.

L'homme et l'ange sont également destinés à la béatitude ou à la grâce. Or, la grâce n'est pas accordée à l'homme en raison de ses facultés naturelles. Donc elle n'est pas non plus donnée à l'ange dans cette proportion.

Réponse à l'objection N° 3:

La diversité des facultés naturelles est autre dans les anges qui diffèrent les uns des autres dans l'espèce et autre dans les hommes qui ne diffèrent que numériquement. Car la différence spécifique provient de la forme, tandis que la différence numérique résulte de la matière. De plus, dans l'homme il y a quelque chose qui peut arrêter ou retarder le mouvement de la nature intellectuelle, tandis que dans les anges il n'y a rien. Pour ces deux motifs on ne peut raisonner *à pari* de l'homme et de l'ange.

Mais c'est le contraire. Car le Maître des sentences dit ([Sent., liv. 2, dist. 3, part. 2](#)) que les anges qui ont été créés avec une nature plus subtile et une sagesse plus profonde ont aussi été doués des plus grands dons de la grâce.

Conclusion.

Les anges ont obtenu la grâce et la gloire en raison de l'étendue de leurs qualités naturelles, de sorte que les meilleurs et les plus excellents d'entre eux sont aussi ceux qui ont obtenu le plus de grâce et de gloire.

Il faut répondre qu'il est raisonnable qu'en raison du degré de leurs facultés naturelles les anges aient reçu les dons de la grâce et la perfection de la béatitude. On peut en donner une double raison.

1. De la part de Dieu dont la sagesse ordonnatrice a établi divers degrés dans les anges. Comme il avait destiné la nature de l'ange à la grâce et la gloire, de même il a dû destiner les degrés qu'il a établis dans leur nature à des degrés divers de grâce et de gloire¹. Ainsi, par exemple, quand un architecte polit des pierres pour construire un édifice, s'il en prépare quelques-unes avec plus de soin et qu'il les rende plus brillantes, c'est qu'il a l'intention de leur réserver une place d'honneur dans la maison qu'il construit. Il semble donc par analogie que si Dieu a fait des anges naturellement supérieurs aux autres, c'est qu'il leur réservait une plus grande somme de grâce et par suite un rang plus élevé dans la gloire.
2. On arrive à la même conclusion en considérant la nature des anges. Car l'ange n'est pas composé de natures diverses de telle sorte que l'inclination de l'une empêche ou retarde l'élan de l'autre, comme il arrive dans l'homme où le mouvement de la partie intelligente de l'être est ralenti ou entravé par l'inclination de la partie sensitive. Or, quand il n'y a rien qui retarde ou qui arrête un être, il se porte naturellement vers sa fin selon toute l'énergie de sa nature². C'est pourquoi il est conforme à la raison que les anges qui avaient la meilleure nature se soient portés vers Dieu avec le plus de force et d'efficacité. C'est d'ailleurs ce qui arrive dans les hommes, parce qu'ils reçoivent d'autant plus de grâce et de gloire qu'ils s'élèvent davantage vers Dieu. D'où l'on voit que les anges qui ont eu les plus grandes qualités naturelles ont eu aussi le plus de grâce et de gloire³.

Article 7 : Les anges dans la béatitude conservent-ils encore leur connaissance et leur amour naturel ?

62

Objection N° 1.

Il semble que les anges bienheureux n'aient pas leur connaissance et leur amour naturels. Car saint Paul dit ([1Cor.13.10](#)) : *Quand on sera parvenu à ce qui est parfait, ce qui est imparfait s'évanouira*. Or, l'amour et la connaissance naturels sont imparfaits par rapport à l'amour et à la connaissance des bienheureux. Donc quand on a obtenu la béatitude, la connaissance et l'amour naturels n'existent plus.

Réponse à l'objection N° 1:

La perfection que l'on acquiert détruit l'imperfection qui lui est opposée. Or, l'imperfection de la nature n'est pas opposée à la perfection de la béatitude, mais elle lui sert de base, comme l'imperfection de la puissance sert de fondement à la perfection de la forme. La forme ne détruit pas la puissance, mais la privation qui lui est opposée. De même l'imperfection de la connaissance naturelle n'est pas opposée à la perfection de la connaissance qu'on a dans l'ordre de la gloire. Car rien n'empêche qu'on connaisse une même chose et simultanément par divers moyens. C'est ainsi qu'on peut la connaître tout à la fois par le raisonnement et l'expérience. De même l'ange peut connaître Dieu par l'essence divine, ce qui appartient à la connaissance qu'il en a dans l'ordre de la

1 On voit qu'il s'agit de dons gratuits qui n'ont d'autre cause que le bon plaisir de Dieu. †

2 La correspondance à la grâce, qui est la seconde condition du mérite, a dû être plus vive. †

3 Saint Augustin et la plupart des Pères enseignent que les anges ont reçu des grâces d'autant plus abondantes que leurs fonctions étaient plus élevées. Comme Dieu a dû donner les fonctions les plus élevées à ceux qui avaient le plus de qualités naturelles, leur sentiment revient à celui de saint Thomas. †

gloire, et il peut tout à la fois le connaître par sa propre essence, ce qui appartient à la connaissance naturelle.

Objection N° 2.

Là où une seule chose suffit, il est superflu qu'il en existe une autre. Or, la connaissance et l'amour qui résultent de l'état de gloire suffisent aux anges bienheureux. Il paraît donc superflu que la connaissance et l'amour naturels existent encore en eux.

Réponse à l'objection N° 2:

Les choses qui constituent la béatitude suffisent par elles-mêmes, mais pour qu'elles existent les éléments naturels sont préalablement nécessaires, parce qu'il n'y a que la béatitude incréée qui subsiste par elle-même ¹.

Objection N° 3.

La même puissance ne produit pas simultanément deux actes, comme une ligne ne se termine pas du même côté par deux points. Or, les anges bienheureux connaissent et aiment toujours en acte. Car le bonheur, comme dit Aristote ^(Eth., liv. 1, chap. 8), ne consiste pas dans l'habitude, mais dans l'acte. Il ne peut donc pas y avoir dans les anges bienheureux une connaissance et un amour naturels.

Réponse à l'objection N° 3:

La même puissance ne peut simultanément produire deux actions à moins que l'une ne se rapporte à l'autre. Or, la connaissance et l'amour naturels se rapportent à la connaissance et à l'amour de la gloire. Par conséquent rien n'empêche que la connaissance et l'amour naturels n'existent dans l'ange avec la connaissance et l'amour surnaturels.

Mais c'est le contraire. En effet, tant qu'une nature subsiste, son action subsiste aussi. Or, la béatitude ne détruit pas la nature puisqu'elle la perfectionne. Donc elle ne détruit ni la connaissance ni l'amour naturels.

Conclusion.

Dans les anges bienheureux la connaissance et l'amour naturels continuent à exister.

Il faut répondre que dans les anges bienheureux la connaissance et l'amour naturels subsistent. Car les opérations sont entre elles ce que sont leurs principes réciproquement. Or, il est évident que la nature est à la béatitude ce que le nombre premier est au second, puisque la béatitude s'ajoute à la nature. Or, il faut toujours que le nombre premier soit contenu dans le second, et par conséquent que la nature existe dans la béatitude. De même il est donc nécessaire que l'acte de la nature soit renfermé dans l'acte de la béatitude.

1 Elles suffisent pour constituer la félicité, mais elles ne peuvent exister sans la nature. †

Article 8 : L'ange bienheureux peut-il pécher ?

62

Objection N° 1.

Il semble que l'ange bienheureux puisse pécher. Car la béatitude ne détruit pas la nature, comme nous l'avons dit ^(art. préc.). Or, il est dans la nature de la créature de pouvoir faillir. Donc l'ange bienheureux peut pécher.

Réponse à l'objection N° 1:

La créature considérée en elle-même peut défailir. Mais par suite de l'alliance intime qu'elle a avec le bien incréé, comme il arrive dans la béatitude, il résulte qu'elle ne peut pécher pour le motif que nous avons donné ^(dans le corps de l'article.)

Objection N° 2.

Les puissances raisonnables sont capables de se porter à des choses opposées, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 4, text. 3). Or, la volonté de l'ange bienheureux ne cesse pas d'être raisonnable. Donc elle se porte au bien et au mal.

Réponse à l'objection N° 2:

Les puissances raisonnables se rapportent à des choses opposées quand il s'agit d'objets auxquels elles ne sont pas naturellement destinées, mais il n'en est pas de même quand il s'agit de choses vers lesquelles elles tendent naturellement. Ainsi l'intelligence ne peut refuser son assentiment aux premiers principes qui lui sont naturellement connus ; de même la volonté ne peut s'empêcher d'adhérer au bien considéré comme tel, parce qu'elle se rapporte naturellement à lui comme à son objet. La volonté de l'ange se rapporte à des choses opposées quand il s'agit de faire ou de ne pas faire beaucoup de choses ; mais relativement à Dieu lui-même qu'ils reconnaissent pour l'essence même de la bonté il n'en est pas ainsi. Quelques actions qu'ils fassent ils se conforment à sa volonté, et c'est ce qui fait qu'ils sont impeccables.

Objection N° 3.

Il est dans la nature du libre arbitre que l'homme puisse choisir le bien et le mal. Or, le libre arbitre n'est pas affaibli dans les anges bienheureux. Ils peuvent donc pécher.

Réponse à l'objection N° 3 :

Le libre arbitre est par rapport au choix des moyens qui mènent à la fin ce que l'entendement est par rapport aux conséquences que l'on déduit d'un principe. Or, il est évident qu'il est de la perfection de l'entendement de pouvoir déduire diverses conséquences de principes admis ; mais s'il vient à tirer une conséquence sans suivre l'ordre des principes, cette erreur provient de son imperfection et de sa faiblesse. D'où l'on voit que le libre arbitre peut faire choix de choses diverses, pourvu qu'il se renferme dans les limites de la fin qu'il doit atteindre. C'est même en cela que consiste la perfection de la liberté. Mais s'il vient à choisir une chose qui le mette en dehors de sa fin, il pêche alors, et cette faute résulte de l'imperfection même de la liberté ¹. Il y a donc dans les anges qui ne peuvent pécher une liberté plus parfaite qu'en nous qui pouvons le faire.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 11, chap. 7) que la nature qui ne peut pas pécher est celle des saints anges. Donc les saints anges ne peuvent plus pécher.

¹ Ainsi pécher, c'est se tromper sur le choix des moyens, ce qui indique une imperfection dans la volonté comme l'erreur que l'on commet en tirant d'un principe des conséquences, indique un défaut ou une imperfection dans l'intelligence. †

Conclusion.

Puisque l'ange bienheureux ne peut rien vouloir ni rien faire sans le rapporter à Dieu qui est la bonté même, il ne peut pécher d'aucune manière.

Il faut répondre que les anges bienheureux ne peuvent pas pécher. La raison en est que leur béatitude consiste en ce qu'ils voient Dieu dans son essence. Or, l'essence de Dieu est l'essence même de la bonté. Par conséquent l'ange qui voit Dieu est par rapport à lui ce qu'est par rapport à la nature du bien en général celui qui ne voit pas la Divinité. Or, il est impossible que quelqu'un veuille ou fasse quelque chose qui ne se rapporte au bien, et qu'il veuille ainsi s'éloigner du bien considéré comme tel. L'ange heureux ne peut donc vouloir et faire que ce qui se rapporte à Dieu, et en agissant ainsi il ne peut pécher. Par conséquent l'ange heureux ne peut pécher d'aucune manière¹.

Article 9 : Les anges bienheureux peuvent-ils encore faire des progrès quand ils sont arrivés à la béatitude ?

62

Objection N° 1.

Il semble que les anges bienheureux puissent progresser encore dans la béatitude. Car la charité est le principe du mérite. Or, dans les anges la charité est parfaite. Les anges bienheureux peuvent donc mériter. Et comme la récompense doit augmenter à mesure que croît le mérite, il s'ensuit que les anges bienheureux peuvent progresser dans la béatitude.

Réponse à l'objection N° 1:

Le mérite n'est possible que pour l'être qui tend à sa fin. La créature raisonnable tend à sa fin non seulement passivement, mais encore activement. Quand la fin n'est pas au-dessus de la puissance de la créature raisonnable, son action produit la fin elle-même. Ainsi en méditant l'homme acquiert la science. Mais si la fin n'est pas au pouvoir de l'être qui agit, et qu'il l'attende d'un autre, son action est méritoire par rapport à la fin elle-même. Pour celui qui est arrivé au dernier terme, il ne peut plus tendre vers la fin² ; il ne se meut plus, mais il est transformé. D'où il résulte que par la charité imparfaite dont nous faisons des actes pendant que nous sommes dans la voie, nous méritons ; mais que par la charité parfaite on ne mérite pas ; on jouit plutôt de la récompense. Ainsi quand on contracte une habitude, l'acte qui la précède la produit, mais une fois l'habitude contractée, l'acte qui en procède est un acte parfait accompagné de jouissance. De même l'acte de charité parfaite n'a pas la nature du mérite ; il tient davantage de la perfection de la récompense.

62

1 D'ailleurs, si le bonheur des élus était amissible, il ne serait pas exempt de crainte et d'inquiétude, ce ne serait donc pas un vrai bonheur.†

2 Si l'on admettait que les bienheureux peuvent encore mériter, cela supposerait qu'ils peuvent aussi démeriter, ce qui serait contraire à la proposition précédente. †

Objection N° 2.

Saint Augustin dit ([De doct. christ., liv. 1, chap. 32](#)) que Dieu se sert de nous à notre avantage et par un effet de sa bonté, et qu'il se sert de même des anges auxquels il confie des fonctions spirituelles, puisque, comme le dit l'Apôtre : *Ce sont des esprits qui lui tiennent lieu de ministres et qui sont envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut* ([Héb., 1, 14](#)). Or, les anges ne retireraient de là aucun avantage s'ils ne faisaient des progrès dans la béatitude. Il faut donc que les anges heureux puissent mériter et progresser dans la béatitude.

Réponse à l'objection N°2:

Une chose peut être utile de deux manières :

1. Elle peut être utile ^(Comme moyen.) pendant qu'on est dans la voie et qu'on tend vers sa fin. Le mérite de la béatitude est utile de cette façon.
2. Elle peut être utile comme la partie l'est au tout, comme une muraille, par exemple, est utile à une maison. De cette manière les fonctions des anges bienheureux leur sont utiles, parce qu'elles font partie de leur bonheur. Car communiquer aux autres la perfection que l'on a en soi, c'est le propre de tout ce qui est parfait considéré comme tel.

Objection N°3.

C'est une imperfection dans celui qui n'est pas arrivé au dernier degré de ne pouvoir plus progresser. Or, les anges ne sont pas au plus haut degré. Si donc ils ne peuvent pas progresser toujours de plus en plus, il semble que ce soit en eux une imperfection et un défaut ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°3:

Quoique l'ange bienheureux ne soit pas absolument au degré le plus élevé de la béatitude, il est néanmoins au dernier degré par rapport à lui-même d'après la prédestination divine. Cependant la joie des anges peut être augmentée par le salut de ceux qui sont sauvés par leur ministère, d'après ces paroles de saint Luc ([Luc. 15, 10](#)) : *Les anges se réjouissent plus d'un seul pécheur qui fait pénitence*, etc. Cette joie fait partie de leur récompense accidentelle, qui peut s'accroître ainsi jusqu'au jour du jugement¹. Il y en a qui infèrent de là qu'ils peuvent mériter par rapport à leur récompense accidentelle. Mais il vaut mieux dire qu'on ne peut mériter d'aucune manière le bonheur, à moins que l'on ne soit tout à la fois voyageur et bienheureux, comme le Christ, qui eut seul cette double prérogative. Car les anges acquièrent par la béatitude la joie dont nous venons de parler plutôt qu'ils ne la méritent.

Mais c'est le contraire. Car ce n'est que pendant qu'on est dans la voie qu'on peut mériter et progresser. Or, les anges ne sont pas des voyageurs, mais ils sont arrivés au terme. Donc les anges heureux ne peuvent mériter, ni progresser dans la béatitude.

Conclusion.

Puisque les anges sont destinés par Dieu à la béatitude, ils ne peuvent plus progresser une fois qu'ils y sont parvenus.

Conclusion Puisque les anges sont destinés par Dieu à la béatitude, ils ne peuvent plus progresser une fois qu'ils y sont parvenus.

Il faut répondre que dans tout mouvement l'intention du moteur se porte vers un but déterminé qu'il cherche à faire atteindre par le mobile. L'intention se rapporte à la fin qui ne peut être indéfinie. Or, il est évident que puisque la créature raisonnable ne peut arriver par ses seules forces à la béatitude qui consiste dans la vision de Dieu, comme nous l'avons dit ^(art. 1), elle a besoin

¹ C'est ce que le pape Innocent III dit formellement (*De celeb. Mis.*) : *Licet plerique reputent non indignum sanctorum gloriam usque ad iudicium augmentari et ideo Ecclesiam interim sanè posse augmentum glorificationis eorum optare*. Cette distinction de la gloire essentielle et de la gloire accidentelle est nécessaire pour entendre certains passages de l'Écriture et des Pères. †

d'y être élevée par Dieu. Mais il faut qu'il y ait un degré déterminé auquel toute créature raisonnable soit destinée comme à sa fin dernière. Ce degré ne peut pas être déterminé, dans la vision divine par rapport à l'objet qui est vu, parce que tous les bienheureux voient la vérité souveraine à des degrés divers : mais quant à la manière de la voir, celui qui dirige les créatures vers leur fin a déterminé des modes différents. Car il n'est pas possible que la créature raisonnable, qui a été produite pour voir l'essence divine, ait été aussi produite pour la voir de la manière la plus élevée, c'est-à-dire pour en avoir la compréhension. Il n'y a que Dieu qui puisse se comprendre ainsi, comme nous l'avons dit ([quest. 12, art. 7; quest. 14, art. 3](#)). Mais par là même qu'il faut une force d'intelligence infinie pour comprendre Dieu, la créature qui le voit étant nécessairement finie, il y a entre l'infini et le fini quel qu'il soit une multitude infinie de degrés, et c'est ce qui fait que les êtres raisonnables peuvent connaître Dieu d'une foule de manières, les uns plus, les autres moins clairement. Et comme la béatitude consiste dans la vision de Dieu, de même le degré de la béatitude dépend de la manière dont on le voit. Ainsi donc toute créature raisonnable est conduite par Dieu à sa fin qui consiste dans le degré de bonheur auquel elle a été prédestinée. Une fois ce degré atteint, elle ne peut pas aller plus loin.

62

QUESTION 63 : DE LA MALICE DES ANGES.

Question 63 : De La Malice Des anges.....	26
Article 1 : Le mal de la faute peut-il exister dans les anges ?.....	27
Article 2 : Les anges ne peuvent-ils pécher que par envie ou par orgueil ?.....	29
Article 3 : Le diable a-t-il désiré être comme Dieu ?.....	31
Article 4 : Y a-t-il des démons qui soient naturellement mauvais?.....	33
Article 5 : Le diable a-t-il été mauvais dès le premier instant de sa création par la faute de sa propre volonté ?.....	34
Article 6 : Y a-t-il eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute ?.....	36
Article 7 : L'ange le plus coupable parmi les anges prévaricateurs était-il le plus grand de tous les anges ?.....	38
Article 8 : Le péché du premier ange a-t-il été pour les autres une cause de péché ?.....	39
Article 9 : Y a-t-il eu autant d'anges pécheurs que d'anges fidèles?.....	41

Nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont les anges sont devenus mauvais.

Nous considérerons :

1. le mal de la faute,
2. le mal de la peine.

Sur le premier point neuf questions se présentent :

1. Le mal de la faute peut-il exister dans l'ange ?¹
2. Dans quelle espèce de péchés les anges peuvent-ils tomber ?²
3. Qu'est-ce que l'ange a désiré quand il a péché ?³
4. En supposant qu'il y ait des anges qui soient devenus mauvais par la faute de leur volonté, y en a-t-il qui soient mauvais par nature ?⁴
5. En supposant qu'il n'y en ait pas, y en a-t-il qui aient pu être mauvais au premier instant de leur création par l'acte de leur volonté propre ?⁵
6. En supposant qu'il n'y en ait pas, y a-t-il eu un intervalle quelconque entre la création de l'ange et sa chute ?⁶

1 L'Écriture est formelle à ce sujet (Job, 4, 18) *il a trouvé le péché dans ses anges*, etc. Ceux qui ont attaqué cette vérité, ce sont les incrédules qui nient l'existence des démons et des esprits, et Calvin qui rejette sur Dieu le péché commis par le démon. †

2 L'Écriture indique l'orgueil et l'envie comme les péchés du démon (Job, 41, 25) : c'est lui qui est le roi de tous les fils de l'orgueil ; (Sag., 2, 24-25) : Mais la mort est entrée dans le monde par l'envie du diable ; et ceux-là l'imitent, qui sont de son parti. †

3 Saint Thomas se propose dans cet article d'expliquer ces paroles d'Isaïe : *je monterai sur le sommet des nues, je serai semblable au Très-Haut* (14, 14) et ces autres paroles d'Ézéchiël : *Parce que ton cœur s'est élevé et que tu as dit : Je suis Dieu* (28, 2) que tous les interprètes rapportent au démon. †

4 Cet article est une réfutation des manichéens et des priscillianistes qui prétendaient que le diable est mauvais de sa nature, et qu'il ne peut être bon. Cette erreur se trouve condamnée par le pape saint Léon (Epist. ad Turibium), par le concile de Braga (can. 7) et par le concile de Latran, qui définit ainsi la croyance catholique : *Diabolus et alii dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.* †

5 L'Église n'a rien défini sur cette question, ni sur celles qui suivent. On ne peut donc que se livrer à des conjectures. †

6 Les Pères grecs qui croient que les anges ont été créés longtemps avant le monde matériel, pensent que les démons ont passé un certain temps avec les anges, car la plupart veulent qu'ils ne soient tombés que parce qu'ils ont porté envie à la dignité de l'homme. Rupert (1 De vict. verb., chap. 21), Cassien (Collect. 8, chap. 10) sont de ce sentiment, mais la plupart des Pères latins sont de l'avis de saint Thomas. †

7. L'ange le plus coupable a-t-il été le plus grand des anges ?¹
8. Le péché du premier ange a-t-il été la cause du péché de tous les autres ?²
9. Y a-t-il eu autant d'anges rebelles que d'anges fidèles ?³

Article 1 : Le mal de la faute peut-il exister dans les anges ?

63

Objection N° 1.

Il semble que le mal de la faute ne puisse exister dans les anges. En effet le mal de la faute ne peut exister que dans les êtres qui sont en puissance, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 9, text. 19). Car le sujet de la privation est l'être en puissance. Or, les anges étant des formes subsistantes n'existent pas en puissance. Par conséquent le mal de la faute ne peut exister en eux.

Réponse à l'objection N° 1:

Les anges ne sont pas en puissance par rapport à leur existence naturelle ; il y a cependant en eux quelque chose qui est en puissance, c'est leur intelligence⁴ qui peut se tourner vers une chose ou une autre. Sous ce rapport le mal peut exister en eux.

Objection N° 2.

Les anges sont plus nobles que les corps célestes. Or, dans les corps célestes le mal ne peut exister, comme le disent les philosophes. Donc il ne peut pas non plus exister dans les anges.

Réponse à l'objection N° 2:

Les corps célestes n'ont pas d'autre action que leur action naturelle. C'est pourquoi, comme leur nature ne peut se corrompre, de même il ne peut rien y avoir de désordonné dans leur action. Mais indépendamment de l'action naturelle il y a dans les anges l'action du libre arbitre qui les rend peccables.

Objection N° 3.

Ce qui est naturel est toujours dans un être. Or, il est naturel aux anges d'être portés vers Dieu par un mouvement d'amour. Ce mouvement ne peut donc être détruit en eux, et, puisqu'en aimant Dieu ils ne pèchent pas, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pécher.

Réponse à l'objection N° 3:

Il est naturel à l'ange de se tourner vers Dieu et de l'aimer comme le principe de sa nature. Mais pour se tourner vers lui, comme étant l'objet de la béatitude surnaturelle, ce ne peut être que l'effet d'un amour gratuit dont l'ange a pu se détourner en péchant. [\[T2-Q89-4\]](#)

1 Les Pères sont partagés sur cette question, Tertullien (*Cont. Marc.*, liv. 2, chap. 10), Lactance (*Inst.*, liv. 2, chap. 8), saint Grégoire le Grand (*Mor.*, liv. 4, chap. 15), le vénérable Bède (*Comment. Job*, chap. 40), Hugues de Saint-Victor (*Sum. sent.*, tract. 2, chap. 4), Pierre Lombard (*liv. 2*, dist. 6) et la plupart des théologiens scolastiques sont du sentiment de saint Thomas.†

2 Les théologiens ont vivement discuté cette question sur laquelle on ne trouve guère dans les Pères qu'une chose ; c'est la distinction qu'ils font entre Satan, Lucifer et ses démons. Ils sont unanimes à considérer le chef des anges déchus comme un être à part auquel tous les autres obéissent. Lactance établit même une différence entre la chute de ce chef et celle des anges inférieurs (*Inst.*, liv. 2, chap. 8, 11, 14) : mais son sentiment n'a pas été suivi.†

3 Il y a des Pères qui ont cru que le tiers des anges était tombé, d'après un passage de l'Apocalypse. Saint Augustin a été de ce sentiment.†

4 Ou plus littéralement la partie intellectuelle de leur être, ce qui comprend l'intelligence et la volonté.†

Objection N° 4.

Le désir n'a pour objet que le bien, ou ce qui paraît tel. Or, ce qui paraît bon aux anges l'est réellement, parce qu'il ne peut pas y avoir en eux d'erreur, ou du moins ils ne pouvaient se tromper tant qu'ils n'ont pas été coupables. Les anges ne peuvent donc désirer que ce qui est véritablement bon, et comme on ne pêche pas en désirant ce qui est bien, il s'ensuit que l'ange n'a pas péché par le désir.

Réponse à l'objection N° 4:

Le péché mortel peut être de deux manières l'effet du libre arbitre.

1. Il peut résulter de ce que l'on choisit une chose mauvaise. C'est ainsi que l'homme pêche en choisissant l'adultère qui est une chose mauvaise en elle-même. Ce péché provient toujours de l'ignorance ou de l'erreur, parce que sans cela on ne prendrait pas pour bon ce qui est mauvais. Ainsi l'adultère se trompe sur le fait en particulier quand il prend la délectation de cet acte déréglé pour une chose bonne au point de vue de la passion ou de l'habitude, bien qu'en général il ne se trompe pas sur la moralité de l'action et qu'il sache bien ce qu'il doit en penser. L'ange ne peut pécher de cette manière, parce qu'il n'y a point en lui de passions qui lient la raison ou l'entendement, comme nous l'avons dit ([quest. 59. art. 4](#)), et parce que l'habitude qui le porte au mal n'a pu précéder son premier péché
2. On peut encore pécher par le libre arbitre en choisissant une chose bonne en elle-même sans se conformer à la mesure ou à la règle qu'on doit observer, de sorte que ce qu'il y a de vicieux dans l'acte provient seulement du choix qui n'a pas été fait dans les conditions voulues, mais non de la chose choisie. C'est ainsi qu'on pécherait si l'on priait, par exemple, sans faire attention à l'ordre établi par l'Eglise. Cette sorte de péché ne présuppose pas l'ignorance, mais seulement qu'on a manqué de considérer ce que l'on aurait dû examiner. L'ange a péché de cette manière en faisant usage de son libre arbitre pour se porter vers son bien propre sans se régler sur la volonté divine.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans Job : Le Seigneur a trouvé du mal dans ses anges
([4.18](#)).

Conclusion.

Toute créature raisonnable réduite aux simples conditions de sa nature peut se tromper et pécher, mais Dieu ne peut ni se tromper, ni pécher, puisqu'il n'y a que lui qui soit la règle de ses actes.

Il faut répondre que l'ange aussi bien que toute créature raisonnable, quand on le considère dans sa nature, peut pécher. Et s'il y a une créature qui ne puisse pécher, elle le doit à la grâce et non à sa condition naturelle. La raison en est que pécher n'est rien autre chose que s'écarter de la rectitude que l'acte doit avoir, soit que l'on considère le péché dans l'ordre de la nature, ou de l'art, ou de la morale. Le seul acte qui ne puisse jamais s'écarter de la droite voie, c'est celui dont la puissance même de l'agent est la règle. Car si la main de l'ouvrier était la règle même de l'entaille qu'il fait, il ne pourrait jamais couper le bois qu'en droite ligne. Mais si l'entaille doit être appréciée d'après une autre règle, elle pourra être droite et ne l'être pas. Or, la volonté divine est seule la règle de ses actes, parce qu'elle ne se rapporte pas à une fin plus élevée qu'elle. Au contraire la volonté de toute créature n'est dans la droite voie, quand elle agit, qu'autant qu'elle est conforme à la volonté divine, qui est sa fin dernière. C'est ainsi que la volonté d'un inférieur n'est droite qu'autant qu'elle est conforme à la volonté de son supérieur, comme la volonté du soldat par rapport à celle de son général. Il n'y a donc que la volonté divine qui soit exempte de péché. Toute volonté créée peut pécher selon la condition de sa nature.

Article 2 : Les anges ne peuvent-ils pécher que par envie ou par orgueil ?

63

Objection N° 1.

Il semble que les anges ne puissent pas seulement pécher par envie et par orgueil. Car, quand un être est capable de se délecter dans un péché, il peut tomber dans ce péché. Or, les démons se délectent dans les obscénités des péchés charnels, comme le dit saint Augustin ^(De civ. Dei, liv. 14, chap. 3). Ils peuvent donc tomber dans ces péchés.

Réponse à l'objection N° 1 :

Les démons ne se délectent pas dans les obscénités des péchés charnels, comme si ces délectations les affectaient eux-mêmes ¹. Mais tout cela provient de l'envie qui les porte à se réjouir de tous nos péchés quels qu'ils soient, parce qu'ils sont autant d'obstacles à notre bonheur.

Objection N° 2.

Comme l'orgueil et l'envie sont des péchés de l'esprit, de même le dégoût, l'avarice et la colère. Or, les péchés de l'esprit conviennent aux êtres spirituels, comme les péchés de la chair aux êtres corporels. Les anges ne peuvent donc pas seulement pécher par envie et par orgueil, mais ils peuvent encore pécher par dégoût et par avarice..

Réponse à l'objection N° 2:

L'avarice, considérée comme un péché d'une espèce particulière, est le désir immodéré des choses temporelles dont on se sert dans l'usage de la vie humaine, et qu'on peut estimer à prix d'argent. Les démons ne sont pas plus affectés de ce désir que des délectations charnelles. L'avarice proprement dite ne peut donc pas exister en eux. Mais si on entend par avarice le désir immodéré d'avoir toute espèce de bien créé, elle est alors comprise dans l'orgueil qui est leur péché. La colère suppose une certaine passion, comme la concupiscence. Elle ne peut donc exister dans les démons que métaphoriquement. L'apathie ou le dégoût ² est une sorte de tristesse qui appesantit l'homme et le rend peu apte aux exercices spirituels en raison des fatigues du corps. Ce défaut ne peut pas non plus se trouver dans les démons. Il est donc évident que l'orgueil et l'envie sont les seuls péchés purement spirituels qui puissent exister en eux, à condition toutefois qu'on ne prenne pas l'envie pour une passion, mais seulement pour l'action de la volonté qui s'oppose au bonheur d'autrui.

Objection N° 3.

D'après saint Grégoire ^(Mor., liv. 31, chap. 17) : De l'orgueil naissent plusieurs vices, ainsi que de l'envie. Or, en posant la cause on pose aussi l'effet. Par conséquent, si les anges peuvent pécher par orgueil et par envie, ils peuvent aussi, pour le même motif, avoir d'autres vices.

Réponse à l'objection N° 3:

Sous l'envie et l'orgueil, tels qu'ils existent dans les démons, on comprend tous les péchés qui sont la conséquence de ces vices.

1 Philon et Josèphe ont cru que les anges étaient tombés dans ces crimes charnels, parce qu'ils interprétaient mal ce qui est dit des enfants de Dieu et des enfants des démons (Gen., chap. 6). Saint Justin, Athénagore, Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Hilaire ont partagé leur erreur. †

2 Le dégoût des choses spirituelles. Ce vice était fréquent parmi les moines, et Cassien en parle longuement (De instit. monach., liv. 10, chap. 1). †

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 14, chap. 3](#)) que l'ange ne tombe ni dans la fornication, ni dans l'ivresse, ni dans d'autres vices semblables, mais qu'il est orgueilleux et envieux.

Conclusion.

Tous les péchés peuvent être dans la volonté des anges quand on considère cette volonté comme une cause affective et impulsive, mais si on la regarde comme une cause formelle et efficiente, le premier péché qui s'y est glissé n'a pu être que le péché d'orgueil, qui a eu ensuite pour conséquence le péché d'envie.

Il faut répondre que le péché peut exister dans un être de deux manières :

1. Il peut y être de façon que la volonté en soit la cause affective et impulsive.
2. La volonté peut en être la cause formelle et efficiente. De la première sorte, tous les péchés sont dans les démons, parce qu'ils poussent les hommes à tous les crimes possibles, et qu'ils méritent par conséquent d'être chargés de tout le mal qu'on peut faire. De la seconde sorte, les mauvais anges ne peuvent être coupables que des fautes qui sont susceptibles d'affecter leur nature spirituelle. Or, une nature spirituelle ne peut être affectée par les biens qui sont propres aux corps ; elle ne peut l'être que par les biens qu'on trouve dans les choses spirituelles. Car un être ne peut être affecté que par ce qui convient sous certain rapport à sa nature. D'un autre côté les biens spirituels ne peuvent être une occasion de péché qu'autant que celui qu'ils affectent s'écarte en les recevant de la règle que son supérieur lui a imposée. Ce défaut de soumission au supérieur dans ce qui est obligatoire constitue précisément le péché d'orgueil. C'est pourquoi le premier péché de l'ange n'a pu être qu'un péché d'orgueil.

Le péché d'envie a été la conséquence de celui-ci¹. Car la raison qui porte la volonté à désirer une chose, la porte aussi à s'opposer à la chose contraire. En effet, l'envieux est fâché du bien d'autrui, parce qu'il le considère comme un obstacle à son bien propre. Or, l'ange mauvais n'a pu considérer le bien d'autrui comme un obstacle à son bonheur qu'autant qu'il a recherché une supériorité toute particulière, que la supériorité d'un autre esprit aurait détruite. C'est pourquoi, après avoir fait le péché d'orgueil, l'ange prévaricateur est tombé dans le péché d'envie qui fait que le bonheur de l'homme et l'excellence de la divinité sont pour lui une cause de peine, parce que Dieu se sert de ces biens pour faire éclater sa gloire contrairement à la volonté du démon lui-même.

¹ Saint Grégoire de Nysse, saint Paulin, saint Cyprien et Tertullien ont considéré l'envie comme le péché principal des démons, mais la plupart des Pères sont à cet égard du sentiment de saint Thomas.†

Article 3 : Le diable a-t-il désiré être comme Dieu ?

63

Objection N° 1.

Il semble que le diable n'ait pas désiré être comme Dieu. Car ce qui ne tombe pas sous la perception ne peut être l'objet du désir, puisque c'est le bien que nous percevons qui meut l'appétit sensitif, raisonnable ou intelligentiel, et que c'est dans l'appétit exclusivement que le péché se consomme. Or, l'égalité de la créature et de Dieu ne peut être l'objet d'une perception. Car ces deux idées impliquent contradiction, puisqu'il faut que le fini soit l'infini pour l'égaliser. Donc l'ange n'a pu désirer être comme Dieu.

Objection N° 2.

On peut désirer sans péché ce qui est la fin de la nature. Or, la fin à laquelle toute créature tend naturellement, c'est de ressembler à Dieu. Si donc l'ange a désiré être comme Dieu, c'est-à-dire s'il a voulu non l'égaliser, mais lui ressembler, il semble qu'en cela il n'ait pas péché

63

Objection N° 3.

L'ange a été créé dans une plénitude de sagesse beaucoup plus grande que l'homme. Or, il n'y a pas d'homme, à moins qu'il ne soit absolument insensé, qui veuille s'égaliser à l'ange, bien loin de songer à s'égaliser à Dieu. Car on ne désire que ce qui est possible et que ce que l'esprit conseille. À plus forte raison l'ange n'a-t-il pas pu pécher en désirant être comme Dieu.

Mais c'est le contraire. Car Isaïe fait dire au démon ([Is., 14.13](#)): *Je monterai au ciel... et je serai semblable au Très-Haut*. Et saint Augustin dit (*De quæst. Vet. Test.*, quest. 113) que le démon enflé d'orgueil a voulu être appelé Dieu.

Conclusion.

L'ange a péché en désirant être comme Dieu, sans vouloir toutefois l'égaliser, mais en faisant sa fin dernière de ce qu'il pouvait obtenir par les forces seules de sa nature, ou bien en voulant parvenir à la béatitude par ses facultés naturelles sans le secours de la grâce.

Il faut répondre que l'ange a sans aucun doute péché en désirant être comme Dieu. Mais le mot *comme* peut s'entendre de deux manières : il peut signifier l'égalité ou la ressemblance. Dans le premier sens l'ange n'a pu désirer être comme Dieu, parce qu'il savait par ses lumières naturelles que c'était impossible. Avant sa première faute il n'y avait en lui ni habitude, ni passion capable d'enchaîner son intelligence de manière à l'induire en erreur et à lui faire rechercher une chose impossible, comme cela nous arrive quelquefois. Supposé d'ailleurs que la chose eût été possible, elle aurait été contraire au désir naturel. Car ce qu'il y a de plus naturel dans un être, c'est le désir de sa conservation ; et dans ce cas il ne se serait pas conservé, puisqu'il se serait transformé en une autre nature. C'est pourquoi il n'y a pas d'être qui, étant dans un rang inférieur, puisse désirer le rang qu'un être supérieur occupe. Ainsi l'âne ne désire pas être cheval, parce que s'il passait dans un ordre plus élevé il cesserait d'être lui-même. Ce qui égare à ce sujet l'imagination, c'est que l'homme ambitionne un rang plus élevé par rapport à des choses accidentelles qui peuvent se développer en lui sans que leur sujet soit détruit, et on croit à cause de cela qu'il peut désirer un rang supérieur à sa nature, auquel il ne pourrait parvenir sans cesser d'exister. Or, il est évident que Dieu surpasse l'ange non-seulement par rapport aux choses accidentelles, mais encore selon l'ordre de la nature. Un ange en surpasse même un autre de cette manière. D'où il résulte qu'il est

impossible qu'un ange inférieur désire être égal à un ange supérieur, bien loin de songer à s'égaliser à Dieu.

On peut désirer être comme Dieu, c'est-à-dire lui ressembler, de deux manières :

1. La créature peut désirer ressembler à Dieu autant que sa nature le comporte. Quand quelqu'un désire ainsi ressembler à Dieu, il ne pèche pas, pourvu toutefois qu'il cherche à obtenir cette ressemblance de la manière convenable, c'est-à-dire qu'il veuille l'obtenir de Dieu. Ainsi on pécherait si l'on désirait, par exemple, être juste comme Dieu et qu'on voulût tenir cette vertu de ses propres forces et non de la puissance divine.
2. On peut désirer être semblable à Dieu, par rapport aux choses qui sont au-dessus de la nature et que par conséquent on ne peut pas imiter. Comme si, par exemple, on désirait avoir la puissance de créer le ciel et la terre, ce qui est le propre de Dieu. Il y a en cela péché. Le diable a désiré de cette manière être comme Dieu. Ce n'est pas qu'il ait voulu lui ressembler en ce sens qu'il ait été comme lui absolument indépendant, parce que dans ce cas il aurait voulu anéantir son être, puisqu'il n'y a pas de créature qui puisse exister sans participer à l'être de Dieu, et par conséquent sans dépendre de lui. Mais il a cherché à être semblable à Dieu en ce qu'il a choisi pour sa fin dernière ce qu'il pouvait obtenir par les seules forces de sa nature, s'éloignant ainsi de la béatitude surnaturelle qu'on ne peut obtenir que par la grâce de Dieu.

Ou bien s'il a désiré comme sa fin dernière cette ressemblance divine qui est l'effet de la grâce, il a voulu l'obtenir par les forces de sa nature, sans le secours céleste que Dieu avait mis à sa disposition. Ce dernier sentiment s'accorde avec les paroles de saint Anselme, qui dit qu'il a désiré ce qu'il aurait obtenu s'il eût été fidèle (*Lib. de cas. diab.*, chap. 4). Ces deux opinions reviennent d'ailleurs à peu près au même. Car, dans ces deux hypothèses, le démon a désiré atteindre, par les seules forces de sa nature, sa béatitude finale, ce qui est le propre de Dieu. Et comme ce qui est par lui-même est le principe et la cause de ce qui tient l'être d'autrui, il s'ensuit qu'il a désiré avoir sur les autres choses une certaine prééminence. Et c'est précisément sous ce rapport qu'il a eu tort de vouloir se rendre semblable à Dieu¹.

La réponse aux objections est par là même évidente.

1 Cette question est très difficile, et les sentiments sont à ce sujet très partagés. Les uns veulent que le démon ait eu la prétention de s'affranchir de toute espèce de joug et de domination, les autres disent qu'il a voulu se faire adorer comme Dieu, ceux-ci pensent qu'il désirait exercer une domination absolue sur toutes les créatures, ceux-là croient qu'il entreprit de s'asseoir sur le même trône que Dieu, c'est-à-dire d'égaliser sa puissance. Voyez ces divers sentiments rapportés par le père Peteau dans son *Traité des anges*, liv. 3, chap. 2. †

Article 4 : Y a-t-il des démons qui soient naturellement mauvais?

63

Objection N° 1.

Il semble qu'il y ait des démons qui soient naturellement mauvais. Car saint Augustin fait dire à Porphyre ([De civ. Dei, liv. 10, chap. 11](#)) qu'il y a une certaine espèce de démons naturellement fourbes qui se font passer pour des dieux ou pour les âmes des défunts. Or, être fourbe c'est être méchant. Donc il y a des démons qui sont naturellement mauvais.

Réponse à l'objection N° 1:

Saint Augustin blâme Porphyre d'avoir dit que les démons sont naturellement trompeurs, et il soutient qu'ils ne sont pas tels de leur nature, mais par l'effet de leur propre volonté. Porphyre prétendait qu'ils étaient naturellement trompeurs parce qu'il supposait que les démons sont des animaux doués d'une nature sensitive. Or, la nature sensitive se rapporte à un bien particulier qui peut être mêlé au mal. Ils auraient pu dans cette hypothèse avoir une inclination naturelle au mal, par accident toutefois, c'est-à-dire en tant que le mal aurait été uni au bien.

Objection N° 2.

Comme les anges ont été créés par Dieu, de même les hommes aussi. Or, il y a des hommes naturellement méchants. La Sagesse dit d'eux ([12.10](#)) : *Leur malice était naturelle*. Donc il y a des anges qui peuvent être naturellement méchants.

Réponse à l'objection N° 2:

On peut appeler naturelle la malice de quelques hommes, soit à cause de l'habitude qui est une seconde nature, soit à cause de l'inclination naturelle qu'a la partie sensitive de l'âme pour quelque passion dérégulée. C'est ainsi qu'on dit que la colère ou la concupiscence sont naturelles à quelques hommes. Mais il n'en est pas de même de la nature intellectuelle.

Objection N° 3.

Il y a des animaux déraisonnables qui ont une malice naturelle ; ainsi le renard est naturellement trompeur, le loup naturellement rapace. Ce sont cependant des créatures de Dieu. Donc les démons quoiqu'ils soient des créatures de Dieu peuvent être naturellement mauvais.

Réponse à l'objection N° 3:

Les animaux ont en raison de leur nature sensitive une inclination naturelle à certains biens particuliers mêlés de maux. C'est ainsi que le renard est porté à chercher sa nourriture avec une sagacité mêlée de fourberie. La fourberie n'est donc pas en lui un mal puisqu'elle lui est naturelle, pas plus que la fureur n'est un mal dans le chien, comme le dit saint Denis. ([De div. Nom., chap. 4](#)).

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De div. nom., chap. 4](#)) que les démons ne sont pas naturellement méchants.

Conclusion.

Les démons ayant de l'inclination pour le bien général, ne peuvent être naturellement mauvais.

Il faut répondre que tout ce qui existe a d'après son être et sa nature une tendance naturelle vers un bien quelconque, puisque le principe de son être est bon et que l'effet retourne toujours vers son principe. Un bien particulier peut être mêlé d'un mal quelconque ; c'est ainsi que le feu a ceci de mauvais qu'il peut consumer les autres êtres. Mais ce qui est bon universellement est sans aucun mélange de mal. Ainsi donc, s'il y a un être dont la nature se rapporte à un bien particulier, il peut

naturellement se porter vers une chose mauvaise ; il ne la voudra pas comme telle, mais accidentellement parce qu'elle est unie à une espèce de bien. Mais s'il y a un être dont la nature se rapporte à un bien pris dans l'universalité même de son acception, il ne peut se faire qu'il soit naturellement porté au mal. Or, il est évident que toute nature intellectuelle se rapporte au bien universel qu'elle peut percevoir et qui est l'objet de sa volonté. Et puisque les démons sont des substances intellectuelles ils ne peuvent donc avoir aucune inclination naturelle au mal. C'est pourquoi ils ne peuvent être naturellement mauvais. [T2-Q89-4]

Article 5 : Le diable a-t-il été mauvais dès le premier instant de sa création par la faute de sa propre volonté ?

63

Objection N° 1.

Il semble que le diable ait été mauvais par la faute de sa propre volonté dès le premier instant de sa création. Car saint Jean dit de lui ([Jean.8.44](#)) : *Il était homicide dès le commencement.*

Réponse à l'objection N° 1:

Comme l'observe saint Augustin ([De civ. Dei. liv. 11. chap. 15](#)), quand on dit que le diable pèche dès le commencement, cela ne signifie pas qu'il pèche depuis le moment où il a été créé, mais qu'il pèche depuis qu'il a commencé à pécher, c'est-à-dire qu'il n'est jamais sorti de son péché.

Objection N° 2.

D'après saint Augustin ([Sup. Gen. Ad litt., liv. 1. chap. 15](#)), le défaut de forme dans la créature n'a pas eu sur la forme qu'elle a reçue une priorité de temps, mais une priorité d'origine. Or, par le ciel qui a été créé d'abord, il entend, comme il le dit dans le même ouvrage ([liv. 2. chap. 8](#)), la nature informe de l'ange. Et par ces paroles que Dieu prononça ensuite : Que la lumière se fasse et la lumière fut faite, il entend sa formation qui fut l'effet des rapports qui s'établirent entre l'ange et le Verbe. La nature de l'ange a donc été créée simultanément avec la lumière. Mais aussitôt que la lumière a été faite elle a été distincte des ténèbres par lesquelles on comprend les anges pécheurs. Donc parmi les anges les uns ont été heureux et les autres ont péché dès le premier instant de leur création.

Réponse à l'objection N° 2:

Cette distinction de la lumière et des ténèbres d'après laquelle on entend par ténèbres les péchés des démons, doit s'entendre selon la prescience de Dieu ¹. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([De civ. Dei. liv. 11. chap. 19](#)) que la lumière n'a pu être séparée des ténèbres que par celui qui a pu savoir à l'avance la chute de ceux qui tomberaient.

Objection N° 3.

Le péché est opposé au mérite. Or, dès le premier instant de sa création une nature intellectuelle peut mériter. C'est ainsi qu'a mérité l'âme du Christ, et c'est aussi de cette manière qu'ont mérité les bons anges. Les démons ont donc pu pécher dès le premier instant de leur création.

Réponse à l'objection N° 3:

Tout ce qui constitue le mérite vient de Dieu. C'est pourquoi l'ange a pu mériter dès le premier instant de sa création. Mais on ne peut pas raisonner de même du péché, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.)

1 Ainsi, il n'est pas nécessaire que le péché ait existé, il suffit que Dieu l'ait prévu pour que la lumière ait été séparée des ténèbres. †

Objection N° 4.

La nature angélique est supérieure à la nature corporelle. Or, dès le premier instant de leur création les choses corporelles ont immédiatement commencé à exercer leur action. Ainsi le feu aussitôt qu'il a été produit a commencé à s'élever. Donc l'ange a pu également opérer ou agir dès le premier instant de sa création. S'il a pu agir, son action a été droite ou elle ne l'a pas été. Si elle a été droite, puisqu'ils avaient la grâce ils ont mérité la béatitude, et comme d'après ce que nous avons dit ([quest.62.art.5](#)) la récompense suit dans les anges le mérite immédiatement, ils auraient dû être heureux aussitôt, et par conséquent ils n'auraient jamais péché, ce qui est faux. Il faut donc que dès le premier instant ils aient péché en agissant mal.

Réponse à l'objection N° 4:

Dieu n'a pas établi de différence entre les anges avant la chute des uns et la conversion des autres, comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 11, chap. 11 et 33](#)). C'est pourquoi tous ayant été créés en état de grâce ont mérité dès le premier instant de leur création. Mais quelques-uns d'entre eux ont aussitôt mis obstacle à leur béatitude et anéanti leur mérite antérieur, et ils ont été privés pour ce motif du bonheur qu'ils avaient mérité.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ([1,31](#)) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites et elles étaient fort bonnes*. Or, parmi ces êtres étaient les démons. Donc les démons ont été bons pendant un temps.

Conclusion.

Puisque l'ange a été créé par Dieu, il n'a pas péché au premier instant de son existence ; il n'a pu pécher par un acte déréglé de sa volonté.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont supposé que les démons avaient été mauvais immédiatement dès le premier instant de leur création, et que leur perversité n'était pas venue de leur nature, mais de leur volonté propre, parce que du moment où ils ont été créés ils ont repoussé la justice. Saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 11, chap. 13](#)) que celui qui embrasse ce sentiment ne tombe pas dans l'erreur des hérétiques, c'est-à-dire des manichéens, qui prétendent que le démon est mauvais de sa nature. Mais cette opinion est en contradiction avec l'Écriture. Car, dans la personne du prince de Babylone, Isaïe dit au diable : Comment êtes-vous tombé, Lucifer, vous qui brilliez le matin ? ([Is., 14, 12](#)). Et Ezéchiel dit au démon dans la personne du roi de Tyr ^(28, 13) : *Vous avez été dans les délices du paradis de Dieu*. C'est pourquoi les Pères¹ ont rejeté avec raison cette opinion comme étant erronée. — D'autres ont dit que les anges ont pu pécher dès le premier instant de leur création, mais qu'ils ne l'ont pas fait. Cette opinion est réfutée par quelques-uns de la manière suivante : c'est que quand deux opérations se suivent il semble impossible qu'elles se terminent l'une et l'autre au même instant. Or, il est évident que l'ange a péché après avoir été créé, et que le terme de sa création est son existence, tandis que le terme de son péché est sa dépravation. Il semble donc impossible que dès le premier instant où l'ange a commencé d'exister il ait été mauvais. Mais cette raison ne paraît pas suffisante. Elle n'est juste que pour les mouvements temporels qui se produisent successivement. Par exemple, si un mouvement local succède à un changement, le changement et le mouvement local ne peuvent être terminés au même instant. Mais si les changements sont instantanés, le terme du premier et du second changement pourra exister simultanément et au même instant. Ainsi à l'instant où la lune est illuminée par le soleil, l'air est illuminé par la lune. Or, il est évident que la création est instantanée et que le mouvement du libre arbitre dans les anges l'est aussi ; car ils n'ont besoin ni de conférer, ni de discourir rationnellement, comme nous l'avons démontré ([quest.58.art.3](#)). Par conséquent rien n'empêche que le terme de la création et celui du libre arbitre n'existent simultanément et au même instant. C'est pourquoi il faut d'autres raisons pour

1 Spécialement saint Augustin, dont saint Thomas rapporte le témoignage, et saint Grégoire le Grand ([De Mor., liv. 32, chap. 18](#)).†

établir qu'il a été impossible à l'ange de pécher dès le premier instant par un acte désordonné de son libre arbitre. Car quoiqu'une chose, dès le premier instant où elle commence à exister, puisse en même temps commencer d'agir ; cette action qui commence avec l'existence de la chose et qui lui est simultanée provient de l'agent qui a produit la chose elle-même. Ainsi le feu reçoit de son auteur la propriété de s'élever. De là si une chose reçoit l'être d'un agent imparfait qui soit la cause défectueuse de son action, il pourra arriver que dès le premier instant de son existence elle ait une action imparfaite et défectueuse aussi. C'est ainsi qu'un boiteux de naissance commence immédiatement à boiter. Mais Dieu, qui est l'agent qui a créé les anges, ne peut pas être cause du péché¹. On ne peut donc pas dire que le diable ait été mauvais dès le premier instant de sa création.

Article 6 : Y a-t-il eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute ?

63

Objection N° 1.

Il semble qu'il y ait eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute. Car il est dit dans Ezéchiel ^(28.14) : *Vous avez marché sans tache dans vos voies depuis le jour de votre création jusqu'à ce que l'iniquité se soit trouvée en vous.* Or, la marche étant un mouvement continu suppose un moment d'arrêt. Donc il y a eu un intervalle entre la création du démon et sa chute.

Réponse à l'objection N° 1:

L'Écriture prend quelquefois métaphoriquement les mouvements corporels qui sont mesurés par le temps pour les mouvements spirituels qui sont instantanés. C'est ainsi que par le mot *marcher* elle désigne ici le mouvement du libre arbitre qui se porte vers le bien.

Objection N° 2.

Origène dit ^(in Ezech., hom. 1) que l'ancien serpent ne rampa pas immédiatement sur sa poitrine et sur son ventre, ce qui est le signe de son péché. Donc le diable n'a pas péché immédiatement après le premier instant de sa création.

Réponse à l'objection N° 2:

Origène dit que l'ancien serpent n'a pas rampé dès le commencement, ni immédiatement, pour indiquer par là qu'il n'a pas été méchant dès le premier instant de son existence ².

Objection N° 3.

Le pouvoir de pécher est commun à l'homme et à l'ange. Or, il y eut de l'intervalle entre la formation de l'homme et son péché. Donc pour la même raison il y a eu de l'intervalle entre la formation du démon et sa chute.

Réponse à l'objection N° 3:

L'ange après avoir fait son choix reste inflexible dans la détermination que sa liberté a prise. C'est pourquoi s'il n'eût, immédiatement après le premier instant où il s'est senti porté au bien, mis obstacle à sa béatitude, il aurait été affermi dans sa fin. Mais il n'en est pas de même de l'homme, et c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

1 On voit que si ce sentiment diffère de l'hérésie des manichéens, néanmoins il y mène logiquement, puisqu'il tend à faire Dieu, ou le premier principe, auteur du mal. †

2 Origène a enseigné que les anges ont été créés longtemps avant ce monde visible, et, par conséquent, il a admis un long intervalle entre la création de l'ange et sa chute. †

Objection N° 4.

Autre est l'instant où le démon a péché et celui où il a été créé. Or, entre ces deux instants il s'est écoulé un temps intermédiaire. Donc il y a eu un intervalle entre la création de l'ange et sa chute.

Réponse à l'objection N° 4:

Entre deux instants quelconques il y a véritablement un temps intermédiaire quand il s'agit d'un temps continu, comme le prouve Aristote ^(Phys., liv. 6, text. 2). Mais pour les anges qui ne sont pas soumis au mouvement des cieux dont la durée continue est la mesure, le temps se prend pour la succession des pensées et des affections. Ainsi dans les anges le premier instant de leur existence correspond à l'acte de leur esprit par lequel ils se sont tournés vers eux-mêmes au moyen de la connaissance vespertinale, parce qu'au premier jour c'est le soir et non le matin qui s'est d'abord présenté. Cet acte a été légitime dans tous les anges. Mais la connaissance matutinale les a ensuite élevés de cet acte à la gloire du Verbe. Ceux qui se sont renfermés en eux-mêmes par orgueil ont été par là même couverts de ténèbres, comme le dit saint Augustin ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 4, chap. 24). C'est ainsi que le premier acte a été commun à tous les anges, et que le second a établi une distinction entre eux. Et c'est pour cela que tous les anges ont été bons dans le premier instant de leur création et que les bons ont été distingués des méchants dans le second¹.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean a dit ^(Jean.8.44) : Le diable ne s'est pas tenu dans la vérité, ce que saint Augustin explique en ces termes ^(De civ. Dei, liv. 11, chap. 15) : il fut créé dans la vérité, mais il n'y est pas resté.

Conclusion.

Il est plus probable et plus conforme aux sentiments des saints Pères que l'ange a péché immédiatement après le premier instant de sa création, surtout si l'on admet qu'il a été créé dans la grâce ; si on ne l'admettait pas il y aurait possibilité de comprendre qu'il y a eu un intervalle entre sa création et sa chute.

Il faut répondre qu'à cet égard il y a deux opinions. Mais il est plus probable et plus conforme aux sentiments des saints Pères que le diable a péché immédiatement après le premier instant de sa création. On est forcé d'admettre ce sentiment si l'on suppose qu'au premier instant de sa création il a fait usage de son libre arbitre et qu'il a été créé avec la grâce, comme nous l'avons dit ^(quest.62.art.3). Car puisque les anges sont parvenus à la béatitude par un seul acte méritoire, comme nous l'avons vu ^(quest.62.art.5), si le diable a été créé dans la grâce et qu'il ait mérité dès le premier instant de son existence, il a obtenu immédiatement la béatitude, à moins que le péché n'y ait mis obstacle. Mais si l'on suppose que l'ange n'a pas été créé dans la grâce ou que dans le premier instant de son existence il n'a pu faire usage de son libre arbitre, rien n'empêche d'admettre un certain intervalle entre sa création et sa chute.

1 Quelques théologiens prétendent que les anges n'ont pas fait qu'une seule espèce de péché, mais qu'ils en ont fait plusieurs et qu'ils sont tombés successivement, de sorte qu'après avoir péché par orgueil, ils ont péché par haine, puis par envie, etc. C'est le sentiment de Scot (disp. 5, q. 1) †

Article 7 : L'ange le plus coupable parmi les anges prévaricateurs était-il le plus grand de tous les anges ?

63

Objection N° 1.

Il semble que l'ange qui fut le plus coupable entre les anges prévaricateurs n'ait pas été le plus grand de tous les anges. Car il est dit dans Ezéchiel ^(28,14): *Vous étiez comme un chérubin qui étend ses ailes et qui protège les autres, je vous ai établi sur la montagne sainte de Dieu.* Or, l'ordre des chérubins est au-dessous de celui des séraphins, d'après saint Denis ^(Decel.hier.,chap.6et7). Donc l'ange qui fut le plus coupable entre les anges prévaricateurs ne fut pas le plus grand de tous les anges.

Réponse à l'objection N° 1:

Par chérubin on entend la plénitude de la science, et par séraphin les ardeurs de l'amour qui embrase. Il est donc évident que les chérubins désignent la science qui peut exister avec le péché mortel. Mais les séraphins doivent leur nom à l'ardeur de la charité qui est incompatible avec ce péché. C'est pourquoi le premier ange prévaricateur a reçu le nom de chérubin et n'a pas été appelé séraphin.

Objection N° 2.

Dieu a créé la nature intellectuelle pour qu'elle arrive à la béatitude. Si donc l'ange qui était le premier de tous a péché, il suit de là que la pensée divine a été trompée dans la plus noble de ses créatures, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N° 2:

Les desseins de Dieu ne sont trompés ni par rapport à ceux qui pèchent, ni par rapport à ceux qui sont sauvés. Car Dieu a connu à l'avance le sort de l'un et de l'autre, et tous les deux contribuent à sa gloire, puisqu'il sauve les uns par sa bonté, et qu'il punit les autres par sa justice. D'ailleurs la créature intelligente s'écarte de sa fin quand elle pêche, ce qui ne répugne pas dans la créature la plus élevée quelle qu'elle soit. Car toute créature intellectuelle a été créée par Dieu, de telle sorte qu'elle soit libre d'agir en vue de sa fin.

Objection N° 3.

Plus un être a d'inclination pour une chose, moins il est possible qu'il s'en écarter. Or, plus l'ange est élevé et plus il est fortement porté vers Dieu ; moins par conséquent il peut s'écarter de lui par le péché. Ainsi il semble que l'ange qui a péché n'ait pas été le premier de tous, mais qu'il était du nombre des anges inférieurs.

Réponse à l'objection N° 3:

Quelque inclination que l'ange le plus élevé ait eue pour le bien, cependant cette inclination ne lui imposait aucune contrainte. Il a donc pu par son libre arbitre ne pas la suivre.

Mais c'est le contraire. Car saint Grégoire dit ^(Hom. in Ev., 34) que le premier ange qui a péché était placé à la tête de toutes les cohortes célestes et qu'il surpassait tous les autres en lumière et en splendeur.

63

Conclusion.

Le péché de l'ange ayant été l'effet du libre arbitre, il est plus conforme à la raison que le premier des anges rebelles ait été le premier de tous les anges.

Il faut répondre que dans le péché il y a deux choses à considérer, l'inclination et le motif. — Si nous considérons dans les anges l'inclination qu'ils ont à pécher, il semble que ce soient plutôt les anges inférieurs que les anges supérieurs qui aient péché. C'est pourquoi saint Jean Damascène dit ([De fid. orth., liv. 2, chap. 4](#)) que le plus grand de ceux qui ont péché présidait à l'ordre terrestre. Cette opinion semble conforme à l'hypothèse des platoniciens que saint Augustin expose ([De civ. Dei, liv. 7, chap. 6 et 7, et liv. 10, chap. 9, 10 et 11](#)). Car ils disaient que tous les dieux étaient bons, mais que parmi les démons les uns étaient bons et les autres mauvais, donnant le nom de *dieux* aux substances intellectuelles qui sont au-dessus de l'orbite de la lune et réservant celui de *démons* pour les substances intellectuelles qui sont au-dessous, mais qui l'emportent toutefois sur les hommes dans l'ordre de la nature. On ne doit pas repousser cette opinion comme contraire à la foi ; parce que Dieu dirige toutes les créatures corporelles au moyen de ses anges, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 3, chap. 4 et 5](#)). Par conséquent rien n'empêche de dire que la Providence a chargé les anges inférieurs de la direction des corps inférieurs, qu'elle a donné aux anges supérieurs la mission de régler les corps supérieurs, et qu'enfin elle a destiné les anges les plus élevés à se tenir près du trône de Dieu. C'est d'après ce sentiment que saint Jean Damascène dit que ceux qui sont tombés étaient du nombre des anges inférieurs. Tout en admettant que dans cet ordre il y a de bons anges qui ont persévéré. — Si on considère le motif, il a été plus puissant dans les anges supérieurs que dans les inférieurs. Car l'orgueil a été le péché des démons, comme nous l'avons dit ([art. 2](#)). Et le motif de l'orgueil a été la prééminence personnelle qui a été plus grande dans les anges supérieurs que dans les autres. C'est pourquoi saint Grégoire dit que celui qui a péché était le plus grand de tous. Ce qui rend ce sentiment le plus probable, c'est que le péché de l'ange n'est pas venu de son inclination, mais uniquement de son libre arbitre. Par conséquent, il paraît qu'on doive s'arrêter davantage à la raison qui est tirée du motif. Cependant ce n'est pas à dire pour cela qu'on doive condamner l'autre opinion ¹, parce que le chef des anges inférieurs peut bien avoir eu aussi un motif de pécher.

63

Article 8 : Le péché du premier ange a-t-il été pour les autres une cause de péché ?

63

Objection N° 1.

Il semble que le péché du premier ange infidèle n'ait pas été pour les autres une cause de péché. Car la cause est antérieure à l'effet. Or, tous ont péché simultanément, d'après saint Jean Damascène ([De fid. cath., liv. 2, chap. 4](#)). Donc le péché de l'un n'a pas été cause du péché des autres.

Réponse à l'objection N° 1 :

Quoique les démons aient péché en même temps, cependant le péché de l'un a pu être cause du péché des autres. Car l'ange n'a pas besoin d'un espace de temps quelconque pour choisir, pour exhorter et pour consentir, comme l'homme a besoin de délibérer pour faire son choix et donner son consentement, et comme il a besoin de parler pour exhorter, ce qui demande du temps pour chaque chose. Or, il est évident que l'homme, quand il a quelque chose dans le cœur, commence à parler au

¹ Cette opinion est celle de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Damascène (liv.2, chap.4), de Cassien (*Collect.8*, chap.8), mais elle est moins généralement admise que l'autre. †

même instant. Et aussitôt que la parole est prononcée et qu'on en saisit le sens on peut donner immédiatement son assentiment à ce qu'elle exprime, comme on le voit surtout à l'égard des premiers principes que chacun admet dès qu'il les a entendus. Ainsi en faisant abstraction du temps que nous mettons à délibérer et à parler, à l'instant même où le premier ange a exprimé sa pensée dans son langage intellectuel, les autres anges ont pu y consentir.

Objection N° 2.

Le premier péché de l'ange ne peut être que l'orgueil, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, l'orgueil cherche la prééminence, et il répugne plus à celui qui a ce sentiment de se soumettre à un inférieur qu'à un supérieur. Il ne semble donc pas que les démons aient péché parce qu'ils ont voulu se soumettre à l'un des anges supérieurs plutôt qu'à Dieu. Et cependant le péché d'un ange n'aurait été cause du péché des autres qu'autant qu'il les aurait amenés à se soumettre à lui. Par conséquent il ne paraît pas que le péché du premier ange ait été cause du péché des autres.

Réponse à l'objection N° 2:

L'orgueilleux, toutes choses égales d'ailleurs, aime mieux obéir à un être supérieur qu'à un inférieur. Mais si sous l'autorité d'un inférieur il peut avoir plus de puissance que sous un supérieur, il aime mieux obéir à l'inférieur qu'au supérieur. Il n'est donc pas contraire à l'orgueil des démons qu'ils aient préféré la domination d'un être inférieur et qu'ils l'aient choisi pour chef et pour guide, de manière à arriver à la béatitude par les seules forces de leur nature, surtout quand on observe qu'ils étaient déjà soumis à ce premier ange dans l'ordre de la nature.

Objection N° 3.

C'est un plus grand péché de vouloir se soumettre à un autre contre Dieu que de vouloir commander à un autre dans le même but. Si le péché du premier ange avait été cause du péché des autres en engageant ceux-ci à se soumettre à lui, il s'ensuivrait que les anges inférieurs auraient péché plus grièvement que l'ange le plus élevé. Ce qui est contraire à ce que dit la glose sur ces paroles du Psalmiste ([Ps.103,27](#)) : *Le dragon que vous avez formé*, etc. « L'ange qui l'emportait sur tous les autres par sa nature est devenu le plus grand en malice. » Le péché du premier ange n'a donc pas été cause du péché des autres.

Réponse à l'objection N° 3:

Comme nous l'avons dit ([quest. 62, art. 6](#)), l'ange n'a rien qui entrave son activité ; il se porte selon toute l'énergie de sa nature vers l'objet qu'il choisit, qu'il soit bon ou qu'il soit mauvais. C'est pour cela que le premier ange ayant une puissance naturelle plus grande que les anges inférieurs, s'est aussi porté vers le mal avec une plus grande force. Et c'est ce qui a rendu sa malice plus grande.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans l'Apocalypse que le dragon a entraîné après lui la troisième partie des étoiles ([12,4](#)).

63

Conclusion.

Le péché du premier ange fut la cause du péché des autres anges ; ce n'est pas qu'il les ait contraints, mais il les a entraînés par son exemple.

Il faut répondre que le péché du premier ange a été la cause du péché des autres : ce n'est pas toutefois qu'il les ait contraints, mais son exemple les a entraînés par manière d'exhortation. La preuve de ce fait c'est que tous les démons obéissent à ce chef, d'après ces paroles de Jésus-Christ ([Matth.25,41](#)) : *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé au diable et à ses anges*. Car la justice divine veut que celui qui se laisse entraîner par un autre dans le crime soit obligé de se soumettre à sa puissance dans le lieu du châtiment, selon ces paroles de l'apôtre saint Pierre ([2Pierre.2,19](#)) : *Il faut que nous soyons esclaves de celui qui nous a vaincus*.

Article 9 : Y a-t-il eu autant d'anges pécheurs que d'anges fidèles?

63

Objection N° 1.

Il semble qu'il y a eu plus d'anges pécheurs que d'anges fidèles, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.*, liv. 2, chap. 6), le mal se trouve dans beaucoup plus d'individus que le bien.

Réponse à l'objection N° 1:

Aristote parle là des hommes qui se pervertissent en suivant les jouissances sensuelles qui sont connues du plus grand nombre, et en s'écartant des biens rationnels que le plus petit nombre connaît. Comme dans les anges il n'y a qu'une nature intellectuelle, cette raison ne leur est donc pas applicable.

Objection N° 2.

L'innocence et le péché se trouvent de la même manière dans les anges et les hommes. Or, parmi les hommes il y en a beaucoup plus de mauvais que de bons, d'après ces paroles de l'Ecclésiaste ^(1,15) : *Le nombre des insensés est infini*. Il y a donc eu également plus de mauvais anges que de bons.

Objection N° 3.

On distingue les anges d'après leurs personnes et les ordres auxquels ils appartiennent. S'il y a eu plus d'anges fidèles que d'anges pécheurs, il semble qu'il n'y ait pas eu des prévaricateurs dans chaque ordre.

Réponse à l'objection N° 3:

Dans l'opinion de ceux qui prétendent que le diable appartenait à l'ordre inférieur des anges qui président aux choses terrestres, il est évident qu'il n'y a eu des prévaricateurs que dans l'ordre le plus infime et que les autres sont restés intacts. Mais dans l'opinion de ceux qui croient que le diable était de l'ordre le plus élevé, il est probable que dans tous les ordres il y a eu des défections et que les hommes sont appelés à remplir tous ces vides que les anges rebelles ont laissés¹. Dans ce sentiment on voit mieux la nature du libre arbitre qui peut être susceptible de se tourner au mal dans toute créature à quelque ordre qu'elle appartienne. Cependant il y a dans l'Écriture quelques ordres, comme les séraphins et les trônes, qui sont désignés par des noms qu'on n'attribue point aux démons, parce que ces noms expriment l'ardeur de la charité, la cohabitation avec Dieu, ce qui est incompatible avec le péché mortel. Mais on donne aux démons les noms de chérubins, de puissances et de principautés, parce que ces noms expriment la science et le pouvoir qui sont des attributs communs aux bons et aux méchants.

Mais c'est le contraire. Car il est dit au livre des Rois ^(2Rois,6,16) : *Il y en a plus avec nous qu'il n'y en a avec eux* ; ce qui s'entend des bons anges qui nous aident et des mauvais qui nous combattent.

1 C'est ce que disent saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 22, chap. 1), saint Anselme (*Cur Deus homo*, liv. 1, chap. 18) saint Isidore (*De sum. Bono*, liv. 1, chap. 12). †

Conclusion.

Il y a plus d'anges fidèles que d'anges pécheurs.

Il faut répondre qu'il y a eu plus d'anges fidèles que d'anges pécheurs. Car le péché est contraire à l'inclination naturelle des anges, et ce qui est contraire à la nature n'existe que dans un petit nombre de sujets. Car la nature obtient, sinon toujours, du moins le plus souvent son effet.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente.

63

QUESTION 64 : DE LA PEINE DES DÉMONS.

Question 64 : De la peine des démons.....	43
Article 1 : L'intelligence du démon a-t-elle été obscurcie par la privation de la connaissance de toute vérité ?.....	44
Article 2 : La volonté des démons est-elle obstinée dans le mal ?.....	47
Article 3 : Les démons peuvent-ils souffrir ?.....	49
Article 4 : L'air est-il le lieu où les démons sont punis ?.....	50

Après avoir parlé de la faute, nous devons nous occuper de la peine des démons.

À cet égard nous avons à traiter de quatre choses :

1. De l'obscurcissement de leur intelligence.¹
2. De l'obstination de leur volonté.²
3. De leur douleur.³
4. Du lieu de leur châtement.⁴

1 D'après l'Écriture et la tradition, le démon est très habile et très rusé dans les pièges qu'il tend à l'homme, ce qui suppose qu'il a conservé la perspicacité naturelle de son intelligence. †

2 Origène, égaré par les doctrines de Platon, a enseigné que la damnation des démons n'était pas éternelle. Ce sentiment a été condamné par le sixième concile général de Constantinople. Innocent III, dans le concile général de Latran, a renouvelé cette condamnation en ces termes : *Credimus... quod Dei Filius J. C. judicaturus est viros et mortuos redditurus singulis secundum opera sua tam reprobis quam electis... illi cum diabolo pœnam perpetuam, isti cum Christo gloriam sempiternam.* †

3 L'Écriture est formelle sur ce point : le diable qui les séduisait fut jeté dans l'étang de feu et de soufre, où la bête et le faux prophète seront tourmentés jour et nuit les siècles des siècles (Apoc. 20, 9-10). Toute la tradition est unanime : seulement, les Pères sont partagés sur la nature de la douleur que les démons éprouvent. Origène (Periarch., liv. 2, chap. 81), saint Ambroise (Enc., liv. 7, chap. 11), Théophilacte (in chap. 9, Merc.) disent qu'ils n'éprouvent pas de souffrances physiques ; saint Jean Damascène et Lactance (liv. 8, chap. 21) croient que le feu qui fait leur tourment n'est pas de même nature que le nôtre, qu'il est plus subtil, plus spirituel, si l'on peut s'exprimer ainsi ; saint Augustin, saint Grégoire le Grand et la plupart des autres Pères ne font pas cette distinction et parlent d'un enfer matériel. †

4 Saint Paul appelle le démon (Eph., 2, 2) : prince de la puissance de l'air, et saint Pierre nous dit (1 Pierre, 5, 8) qu'il est comme un lion qui rôde autour de nous : *Circuit quærens quem devoret.* Tous les Pères sont unanimes à considérer les démons comme des habitants de l'air. Voy. Tertullien (Apologet., chap. 22), saint Augustin (De civ. Dei, liv. 8, chap. 22), saint Jérôme (Comm. in Ephes., chap. 6), saint Chrysostome (Hom. 11, in Ep. 1 ad Thessal.), Théodoret (Orat. 3 cont. Græcos), saint Fulgence (De Trin., chap. 8), etc. †

Article 1 : L'intelligence du démon a-t-elle été obscurcie par la privation de la connaissance de toute vérité ?

64

Objection N° 1.

Il semble que l'intelligence des démons ait été obscurcie par la privation de la connaissance de toute vérité. Car s'ils avaient la connaissance d'une vérité quelconque, ce serait surtout la connaissance d'eux-mêmes, c'est-à-dire qu'ils connaîtraient les substances intellectuelles. Or, il ne leur est pas donné dans leur misère d'avoir cette connaissance. Car elle semble appartenir à la souveraine béatitude au point qu'il y a des auteurs qui ont fait consister le souverain bonheur de l'homme dans cette connaissance. Donc les démons sont privés de la connaissance de toute espèce de vérité.

Réponse à l'objection N° 1:

La félicité consiste dans la possession de ce qui est au-dessus de soi. Or, les substances spirituelles sont, dans l'ordre de la nature, au-dessus de nous. C'est pourquoi il peut y avoir pour l'homme une sorte de bonheur à les connaître, quoique sa félicité parfaite consiste à connaître la première substance, c'est-à-dire Dieu. Mais pour une substance spirituelle il est tout à fait naturel qu'elle connaisse les substances qui sont semblables à elle, comme il nous est naturel de connaître les choses sensibles. Et comme notre bonheur ne consiste pas dans la connaissance que nous avons de ces choses, de même la connaissance que les anges ont des substances spirituelles n'est pas non plus ce qui fait leur bonheur.

Objection N° 2.

Ce qu'il y a dans la nature de plus évident semble être ce qu'il y a de plus manifeste pour les anges, qu'ils soient bons ou mauvais. Car s'il n'en est pas ainsi par rapport à nous, nous ne pouvons en accuser que la faiblesse de notre intelligence qui a toujours besoin de formes corporelles pour comprendre, comme l'œil du hibou ne peut, en raison de sa faiblesse, supporter la lumière du soleil. Or, les démons ne peuvent connaître Dieu, qui est l'évidence même, puisqu'il est au sommet de la vérité. Car ils n'ont pas la pureté du cœur sans laquelle on ne peut le voir. Ils ne peuvent donc pas non plus connaître autre chose.

Réponse à l'objection N° 2:

Ce qu'il y a dans la nature de plus évident est caché pour nous, parce que ces choses sont au-dessus de la portée de notre intelligence. Ce n'est donc pas seulement parce que nous ne comprenons les objets qu'autant qu'ils se présentent sous des images sensibles. Or, la substance divine ne surpasse pas seulement les forces de l'entendement humain, mais elle est également supérieure à l'intelligence des anges. C'est pourquoi l'ange ne peut pas naturellement connaître la substance de Dieu ; cependant il peut en avoir une notion plus élevée que l'homme en raison de la perfection de son entendement. C'est cette connaissance qui persévère dans les démons. Car quoique ces anges n'aient pas la pureté qui vient de la grâce, ils ont cependant la pureté de la nature qui suffit pour que l'on connaisse Dieu naturellement.

Objection N° 3.

Les anges, d'après saint Augustin ^(Sup.Gen.liv.4, chap.22), considèrent les choses de deux manières ; ils en ont une connaissance matutinale et une connaissance vespertinale. La connaissance matutinale ne peut exister dans les démons, car ils ne voient pas les choses dans le Verbe. Ils n'ont pas non plus la connaissance vespertinale, parce que cette connaissance consiste à rapporter à la gloire du Créateur les choses que l'on connaît. Car c'est ce qui fait qu'au soir succède le matin, comme dit la Genèse ^(chap.1). Donc les démons ne peuvent avoir aucune connaissance des choses.

Réponse à l'objection N° 3:

La créature n'est que ténèbres comparativement à l'excellence de la lumière divine ; c'est pourquoi on donne le nom de vespertinale à la connaissance que la créature doit à sa propre nature. Car le soir est voisin des ténèbres ; cependant il y a encore en lui de la lumière, puisque quand la lumière manque totalement, c'est la nuit. Ainsi la connaissance des choses dans leur propre nature quand elle se rapporte à la gloire du Créateur, comme dans les bons anges, a quelque chose de la lumière divine, et on peut l'appeler pour ce motif une connaissance vespertinale. Mais si on ne la rapporte pas à Dieu, comme dans les démons, on ne l'appelle pas vespertinale, mais *nocturne*. De là, on lit dans la Genèse que les ténèbres que Dieu sépara de la lumière reçurent le nom de *nuit*.

Objection N° 4.

Les anges ont connu, dans leur condition, les mystères du royaume de Dieu, comme le dit saint Augustin ([Sup.Gen.ad.litt.,liv.5,chap.19](#)). Or, les démons ont été privés de cette connaissance ; car, comme le dit saint Paul : *S'ils l'eussent connu, ils n'eussent pas crucifié Jésus-Christ le Seigneur de la gloire* ([1Cor.,2,8](#)). Donc, pour le même motif, ils ont été privés de la connaissance de toute autre vérité.

Réponse à l'objection N° 4:

Tous les anges ont connu de quelque manière, dès le commencement, le mystère du royaume de Dieu qui a été accompli par le Christ, surtout les anges bienheureux qui jouissent de la vision du Verbe dont les démons n'ont jamais joui. Cependant tous les anges ne l'ont pas connu parfaitement, ni d'une manière égale. C'est pourquoi les démons ont connu beaucoup moins parfaitement le mystère de l'Incarnation quand le Christ existait en ce monde ; car, comme le dit saint Augustin ([Deciv.Dei,liv.9,chap.21](#)), il ne le leur a pas fait connaître comme aux saints anges qui jouissent de l'éternelle participation du Verbe, mais il le leur a manifesté, comme aux êtres terrestres, par des effets temporels. Car s'ils avaient su certainement et parfaitement qu'il était le Fils de Dieu, et quels seraient les effets de sa passion, ils n'auraient pas voulu faire crucifier le Seigneur de la gloire ¹.

Objection N° 5.

Quiconque connaît une vérité la connaît naturellement, comme nous connaissons les premiers principes, ou bien il la tient d'un autre, comme ce que nous savons en l'apprenant, ou bien l'expérience la lui montre, comme ce que nous savons après l'avoir découvert. Or, les démons ne peuvent connaître la vérité par leur nature, puisqu'ils sont séparés des bons anges comme la lumière l'est des ténèbres, suivant saint Augustin ([Deciv.Dei,liv.11,chap.19et33](#)), et que d'ailleurs, comme le dit saint Paul ([Eph.,chap.5](#)) : c'est la lumière qui nous manifeste toutes choses. Ils ne connaissent rien non plus par révélation, c'est-à-dire ils n'apprennent rien des bons anges, puisque, selon l'Apôtre, il n'y a pas de rapport entre la lumière et les ténèbres ([2Cor.,6,14](#)). Ils ne connaissent pas non plus par l'expérience, car l'expérience vient des sens. Donc les anges ne connaissent la vérité d'aucune manière.

Réponse à l'objection N° 5:

Les démons connaissent une chose de trois manières :

1. ils la connaissent par la perspicacité de leur nature, parce que, quoique leur intelligence ait été obscurcie par la privation de la lumière de la grâce, ils n'en sont pas moins éclairés par les lumières naturelles de leur entendement ;
2. ils la connaissent par la révélation que leur en font les saints anges, parce que s'ils n'ont pas avec eux de rapports par suite de la conformité de leur volonté, ils en ont cependant par suite de la ressemblance de leur nature, et c'est ce qui leur permet de communiquer entre eux ;
3. ils la connaissent expérimentalement, ce qui ne signifie pas que les sens la leur font connaître, mais qu'à mesure qu'ils voient se réaliser ou s'objectiviser dans chaque objet l'image de l'espèce intelligible que Dieu a naturellement imprimée en eux, ils connaissent

¹ C'est ce que dit saint Paul ([1Cor.,2,8](#)). †

dans le présent ce qu'ils n'avaient pas su à l'avance dans l'avenir, comme nous l'avons dit en traitant de la connaissance des anges ([quest.57.art.3](#)).

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De div. Nom., chap. 4](#)) que les démons ont reçu des dons qui ne leur ont point été retirés, mais qui sont toujours intacts et pleins d'éclat. Or, parmi ces dons naturels se trouve la connaissance de la vérité. Donc il y a dans les anges une certaine connaissance de la vérité.

Conclusion.

La connaissance naturelle n'a été ni détruite, ni affaiblie dans les anges pécheurs ; mais la connaissance gratuite et spéculative qu'ils avaient des secrets de Dieu a été diminuée, et la connaissance affective qui les portait à l'amour de Dieu a été totalement anéantie.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de manières de connaître la vérité ; l'une qui vient de la grâce, l'autre qui vient de la nature. Celle qui vient de la grâce se divise encore en deux : l'une qui est purement spéculative et qui est l'effet de la révélation des secrets de Dieu ; l'autre qui est affective et qui produit l'amour divin. Cette dernière appartient, à proprement parler, au don de sagesse. La première de ces trois connaissances n'a été ni détruite, ni affaiblie dans les démons. Car elle est une conséquence de la nature de l'ange qui est par lui-même une intelligence ou un esprit. Par suite de la simplicité de son essence, on ne peut pas soustraire quelque chose de sa nature et le punir en détruisant ainsi quelques-unes de ses facultés naturelles, comme on punit un homme en lui coupant une main, un pied ou un autre membre. C'est ce qui fait dire à saint Denis que dans les anges les dons naturels sont restés dans toute leur intégrité et que, par conséquent, leur connaissance naturelle n'a point été affaiblie. — La seconde espèce de connaissance qui vient de la grâce et qui est spéculative n'a pas été totalement détruite, mais elle a été affaiblie. Car Dieu ne leur révèle ses secrets qu'autant qu'il le faut, soit par l'intermédiaire de ses anges, soit par quelques-uns des effets temporels de sa toute-puissance, comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei, liv.9, chap.21](#)). Mais il ne les leur révèle pas comme aux anges eux-mêmes qui voient dans le Verbe beaucoup plus de choses et qui les voient plus clairement. Quant à la troisième espèce de connaissance, ils en ont été absolument privés comme ils ont été privés de toute charité.

Article 2 : La volonté des démons est-elle obstinée dans le mal ?

64

Objection N° 1.

Il semble que la volonté des démons ne soit pas obstinée dans le mal. Car le libre arbitre est une des facultés de la nature intellectuelle qui existe dans les démons. Or, le libre arbitre se rapporte par lui-même au bien avant de se rapporter au mal. Donc la volonté du démon n'est pas tellement obstinée dans le mal qu'elle ne puisse revenir au bien.

Réponse à l'objection N° 1:

Les bons et les mauvais anges ont le libre arbitre, mais selon le mode et la condition de leur nature, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.)

Objection N° 2.

La miséricorde divine qui est infinie est plus grande que la malice du démon qui est finie. Or, il n'y a personne qui ne puisse revenir du crime à l'innocence, si la miséricorde de Dieu l'aide. Donc les démons peuvent aussi revenir de l'état de péché à l'état de justice.

Réponse à l'objection N° 2:

La miséricorde de Dieu délivre du péché ceux qui se repentent. Mais ceux qui ne peuvent plus faire pénitence sont fixés dans le mal et ne sont pas délivrés par elle.

Objection N° 3.

Si la volonté du démon s'obstinait dans le péché, ce serait surtout dans le péché qu'il a commis dès le commencement. Or, ce péché, c'est-à-dire l'orgueil, n'existe plus maintenant dans les démons, puisque le motif qui l'a produit, c'est-à-dire le désir d'une certaine prééminence, est détruit. Donc le démon n'est pas obstiné dans sa malice.

Réponse à l'objection N° 3:

Le premier péché que le diable a fait subsiste encore en lui quant à la volonté, bien qu'il ne se croie pas le pouvoir de le commettre. Ainsi, qu'un homme se croie le pouvoir de faire un homicide et qu'il le veuille, après avoir perdu ce pouvoir, il ne lui en reste pas moins la volonté de le faire s'il le pouvait, ou de l'avoir fait.

Objection N° 4.

Saint Grégoire dit que l'homme a pu avoir un autre pour réparateur, puisque c'était un autre qui l'avait fait tomber. Or, c'est le premier des démons qui a fait tomber les démons inférieurs, d'après ce que nous avons dit (quest.préc.art.8). Ils ont donc pu avoir un autre pour réparateur, et par conséquent ils ne se sont pas obstinés dans leur malice.

Réponse à l'objection N° 4:

L'unique cause pour laquelle le péché de l'homme est rémissible ne provient pas de ce qu'il a été porté par un autre à le commettre. C'est pourquoi cette raison n'est pas concluante.

Objection N° 5.

Quiconque est obstiné dans le mal ne fait jamais rien de bon. Or, le démon fait quelquefois de bonnes œuvres. Ainsi, il a confessé la vérité quand il a dit au Christ : Je sais que vous êtes le Saint de Dieu (Marc. 1, 24). D'après saint Jacques: *Les démons croient et ils tremblent* (Jac., 2, 19). Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) qu'ils désirent le beau et le bon, puisqu'ils désirent exister, vivre et comprendre. Ils ne sont donc pas obstinés dans le mal. [T2-Q89-4]

Réponse à l'objection N° 5:

Il y a dans le démon deux sortes d'acte. L'un qui est délibéré, et qui est à proprement parler son acte à lui. Cet acte est toujours mauvais. Car s'il fait quelques bonnes œuvres, il ne les fait jamais bien. Ainsi, quand il dit la vérité c'est pour tromper, et quand il croit, ce n'est pas volontairement, mais c'est parce qu'il y est contraint par l'évidence, même des choses. L'autre espèce d'acte comprend tous les actes naturels. Ces actes peuvent être bons, et dans ce cas ils témoignent de la bonté de la nature. Mais le démon en abuse encore pour faire le mal.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans le Psalmiste : L'orgueil de ceux qui vous ont haï monte toujours ^(Ps.73,23). Ce qui s'entend des démons ¹. Donc les démons persévèrent toujours avec obstination dans le mal.

Conclusion.

Le péché étant pour les anges ce que la mort est pour les hommes, les bons anges ont été confirmés dans le bien aussitôt qu'ils ont adhéré à la justice divine, et les mauvais anges et les démons sont restés obstinément fixés dans le mal.

Il faut répondre qu'Origène a supposé ^(Periarch., liv. 1, chap. 6) que la volonté de toute créature pouvait toujours, en raison de son libre arbitre, se tourner au bien et au mal, à l'exception de l'âme du Christ, qui ne pouvait se porter au mal parce qu'elle était unie au Verbe. Mais cette hypothèse détruirait la béatitude des anges et des hommes, parce que la stabilité et la perpétuité sont de l'essence du bonheur. C'est pourquoi on appelle la béatitude la vie éternelle. Cette opinion est aussi opposée à l'autorité des saintes Écritures, qui déclarent que les démons et les méchants doivent être envoyés au supplice éternel, et que les bons doivent entrer en possession d'une vie heureuse qui ne finira jamais. Il faut donc rejeter ce sentiment comme erroné et reconnaître d'une manière inébranlable, d'après la foi catholique, que la volonté des bons anges a été confirmée dans le bien, et que celle des démons est restée obstinément fixée dans le mal. La cause de cette obstination ne vient pas de la gravité de leur faute, mais de la condition de leur état ou de leur nature. Car la mort est pour les hommes ce que la chute a été pour les anges, comme le dit saint Jean Damascène ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 4). Or, il est évident que tous les péchés des hommes, qu'ils soient grands ou petits, sont rémissibles avant la mort, mais qu'après ils ne le sont plus, et qu'ils existent perpétuellement. Si l'on recherche la cause de cette obstination, il est à remarquer que dans tous les êtres la faculté appétitive est proportionnée à la faculté perceptive qui la meut, comme le mobile le moteur. Ainsi, l'appétit sensitif a pour objet le bien particulier et la volonté le bien universel, tel que nous l'avons dit ^(quest.59.art.4); ; de même les sens perçoivent les choses individuelles, et l'intelligence les choses universelles. Or, la perception de l'ange diffère de la perception de l'homme en ce que l'ange perçoit sans se mouvoir par le moyen de son entendement, comme nous percevons les premiers principes qui sont dans notre esprit ; tandis que dans l'homme c'est la raison qui perçoit ^(mobilitier) discursivement en allant d'une chose à une autre, et en passant d'un extrême à l'autre. C'est ce qui fait que sa volonté est mobile, qu'elle peut s'écarter d'une chose pour s'attacher à une chose contraire, tandis que la volonté de l'ange est fixe et immobile dans sa détermination. C'est pourquoi, avant d'avoir pris sa décision, l'ange peut librement adhérer à un objet ou à un autre quand il s'agit de choses que sa nature ne l'oblige pas à choisir ; mais une fois sa résolution arrêtée, il devient immuable. Pour cette raison on a coutume de dire que l'homme peut faire usage de son libre arbitre pour le bien et pour le mal, avant qu'il ait fait son choix comme après ; mais que le libre arbitre de l'ange n'a cette flexibilité qu'avant sa détermination, et qu'il ne l'a plus ensuite. Les bons anges en s'attachant à la justice ont donc été à jamais confirmés dans le bien, tandis que les

1 Voyez des passages plus formels encore ^(Apoc.,20,9) : *Et le diable qui les séduisait*, etc. ; ^{Matth., chap.25} ; ^{Luc. Chap. 16. †}

mauvais, en péchant, sont tombés pour jamais dans le mal. Nous parlerons plus loin de l'obstination des hommes qui sont damnés ¹.

Article 3 : Les démons peuvent-ils souffrir ?

64

Objection N° 1.

Il semble que les démons ne souffrent pas. Car la joie et la douleur étant opposées, elles ne peuvent exister simultanément dans le même sujet. Or, les démons éprouvent de la joie. Car saint Augustin dit ([De Gen. Cont. Man., liv. 2, chap. 17](#)) que le diable a pouvoir sur ceux qui méprisent les commandements de Dieu, et qu'il se réjouit de cette funeste prérogative. Donc les démons ne souffrent pas.

Réponse à l'objection N° 1:

La joie et la douleur sont opposées quand il s'agit du même objet, mais non quand il s'agit de sujets divers. Par conséquent, rien n'empêche que le même être s'afflige d'une chose et se réjouisse tout à la fois d'une autre, surtout quand la douleur et la joie ne sont que des actes purs et simples de la volonté, parce que non seulement dans des objets divers, mais encore dans une seule et même chose, nous pouvons trouver quelque chose que nous voulons et quelque chose que nous ne voulons pas.

Objection N° 2.

La douleur est cause de la crainte. Car nous craignons tant qu'elles sont à venir les choses que nous déplorons quand elles sont arrivées. Or, dans les démons il n'y a pas de crainte, d'après ces paroles de Job ([41,24](#)) : *Il a été créé pour ne rien craindre*. Donc dans les démons il n'y a pas de douleur.

Réponse à l'objection N° 2:

Comme les démons déplorent le présent ils redoutent aussi l'avenir. Ces paroles : *Il a été créé pour ne rien craindre*, s'entendent de la crainte de Dieu, qui empêche de pécher. Car il est écrit ailleurs que les démons croient et qu'ils tremblent ([Jac., 2,19](#)).

Objection N° 3.

S'affliger du mal est un bien. Or, les démons ne peuvent bien faire. Donc ils ne peuvent pas même s'affliger de la faute qu'ils ont faite ; ce qui forme le ver rongeur de la conscience.

Réponse à l'objection N° 3:

S'affliger du péché à cause du péché lui-même, c'est une preuve de la droiture de la volonté à laquelle le vice est opposé ; mais s'affliger de la peine ou de la faute à cause du châtement c'est une preuve de la bonté de la nature à laquelle le mal de la peine est contraire. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 19, chap. 23](#)) que le regret du bien que l'on a perdu est au milieu des supplices une preuve de la bonté de la nature. Par conséquent, puisque le démon a une volonté mauvaise et obstinément fixée dans le mal, il ne s'afflige pas du péché qu'il a commis.

Mais c'est le contraire. Car le péché du démon est plus grave que le péché de l'homme. Or, l'homme est puni par la douleur de la délectation qu'il s'est accordée en péchant, d'après ces paroles de l'Apocalypse ([18,7](#)) : *Multipliez ses tourments et ses douleurs à proportion de ce qu'elle s'est élevée dans son orgueil, et de ce qu'elle s'est plongée dans les délices*. Le diable s'étant glorifié beaucoup plus que l'homme, doit donc être beaucoup plus sévèrement puni.

¹ Cette question devait se trouver dans la troisième partie de la Somme que malheureusement saint Thomas n'a pas achevée.†

Conclusion.

La douleur n'existe pas dans les démons comme une passion, mais comme un acte pur et simple de la volonté dans le sens qu'il y a beaucoup de choses qui existent et qu'ils voudraient voir non existantes, et qu'il y en a beaucoup qui n'existent pas et qu'ils voudraient voir exister.

Il faut répondre que la crainte, la douleur et la joie considérées comme passions ne peuvent exister dans les démons. Ces affections prises en ce sens sont propres à l'appétit sensitif, qui est une des propriétés de l'organisme corporel. Mais si on entend par là de simples actes de la volonté, elles peuvent à ce titre exister dans les démons. On est alors obligé de reconnaître qu'il y a douleur dans les démons, parce que la douleur, considérée comme un acte pur et simple de la volonté, n'est rien autre chose que les efforts que la volonté fait à l'égard de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Or, il est évident que les démons voudraient voir inexistantes beaucoup de choses qui existent, et qu'ils voudraient voir exister beaucoup de choses qui n'existent pas. Ils voudraient, par exemple, puisqu'ils sont envieux, que ceux qui sont sauvés fussent damnés. On doit donc dire qu'ils éprouvent de la douleur, surtout parce qu'il est dans la nature de la peine d'être contraire à la volonté. Ils sont aussi privés de la béatitude qu'ils désirent naturellement, et sur beaucoup de points leur volonté mauvaise se trouve restreinte.

Article 4 : L'air est-il le lieu où les démons sont punis ?

64

Objection N° 1.

Il semble que l'air ne soit pas le lieu où les démons sont punis. Car le démon est un être spirituel, et les êtres spirituels ne sont pas affectés à un lieu. Il n'y a donc pas de lieu où les démons puissent être punis.

Réponse à l'objection N° 1:

Le lieu ne fait pas le tourment de l'ange ou de l'âme, comme s'il affectait sa nature en la modifiant, mais il affecte sa volonté en la contraindant, dans le sens que l'ange ou l'âme se voit dans un lieu où il voudrait ne pas être.

Objection N° 2.

Le péché de l'homme n'est pas plus grave que le péché du démon. Or, le lieu où l'homme doit être puni c'est l'enfer. Donc à plus forte raison est-ce là le lieu de punition du démon, et non l'air ténébreux qui nous environne.

Réponse à l'objection N° 2:

Une âme dans l'ordre de la nature ne l'emporte pas sur une autre âme, comme les démons l'emportent sur les hommes. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N° 3.

Les démons sont punis de la peine du feu. Or, dans l'air qui nous entoure il n'y a pas de feu. Donc cet air n'est pas le lieu où les démons sont punis.

Réponse à l'objection N° 3 :

Il y a des auteurs qui ont avancé que les démons ainsi que les âmes ne souffriraient de peine sensible qu'après le jour du jugement, et que pareillement les saints ne jouiraient qu'à cette époque de la béatitude. Mais ce sentiment est erroné et contraire à ces paroles de l'Apôtre ^(2Cor. 5.1) : *Si cette maison déterre où nous habitons vient à se dissoudre, nous avons dans le ciel une demeure.*

D'autres ne pensent ainsi qu'à l'égard des démons, mais non à l'égard des âmes ¹. Il vaut donc mieux dire que Dieu a jugé les mauvais anges et les âmes des méchants comme il a jugé les bons anges et les âmes des justes. Par conséquent comme le ciel appartient à la gloire des anges, et que les esprits célestes ne dérogent pas plus à leur bonheur quand ils viennent vers nous, que l'évêque quand il quitte le siège où il est assis, parce qu'ils considèrent que là est leur place ; de même les démons, quoiqu'ils ne soient pas actuellement enchaînés au feu éternel, puisqu'ils sont dans l'air qui nous entoure, cependant par là même qu'ils savent qu'ils doivent y être attachés ², leur peine reste la même. C'est pourquoi il est dit dans la glose ^(Glos. ord. sup. Jac., chap. 3) qu'ils *portent avec eux partout où ils vont le feu de la géhenne*. On ne peut pas objecter qu'ils ont demandé au Seigneur de ne pas les envoyer dans l'abîme, comme il est dit dans saint Luc ^(chap. 8), parce que s'ils l'ont demandé, c'est qu'ils regardaient comme une peine d'être exclus du lieu où ils peuvent nuire aux hommes. De là saint Matthieu dit ^(chap. 8) qu'ils *priaient le Seigneur de ne pas les jeter hors du pays*.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(Sup. Gen. Ad litt., liv. 3, chap. 10) que l'air qui nous entoure est, pour ainsi dire, la prison qu'habitent les démons jusqu'au jour du jugement.

Conclusion.

Il y a pour les mauvais anges deux sortes de lieux de punition, l'enfer où ils expient leur faute et l'air qui nous entoure où ils resteront jusqu'au jour du jugement pour éprouver les hommes.

Il faut répondre que les anges tiennent d'après leur nature le milieu entre Dieu et les hommes. Or, la Providence a disposé toutes choses de manière que le bien des êtres inférieurs dépendit des êtres supérieurs. Ainsi elle fait le bien de l'homme de deux manières :

1. Directement, quand elle le porte au bien et qu'elle l'éloigné du mal ; c'est ce qu'elle fait par le ministère des bons anges.
2. Indirectement, quand elle le laisse éprouver par les attaques de l'ennemi de son salut. Il était convenable qu'elle chargeât les mauvais anges de produire cette espèce de bien, afin qu'après leur péché ils ne fussent pas absolument des hors-d'œuvre dans l'ensemble de la nature. C'est pourquoi il faut admettre pour les démons deux sortes de lieux de punition : l'un pour l'expiation de leur faute, et c'est l'enfer ; l'autre pour éprouver le genre humain, et c'est l'air qui nous environne. Et comme il y aura toujours à travailler au salut des hommes jusqu'au jour du jugement, les bons anges rempliront leur ministère jusqu'à ce moment, et les démons ne cesseront de tendre leurs pièges. La Providence ne cessera donc jusqu'à cette époque de nous envoyer de bons anges, et les démons resteront dans l'air qui nous entoure pour nous éprouver, bien que quelques-uns d'entre eux soient maintenant dans l'enfer pour tourmenter ceux qu'ils ont fait tomber dans le péché, comme il y a de bons anges qui sont aussi avec les âmes des saints dans le ciel. Mais après le jour du jugement tous les mauvais anges et tous les hommes pervers seront dans l'enfer : tous les bons anges et tous les hommes justes dans le ciel.

1 Il est à remarquer que saint Thomas ne condamne pas ce sentiment quoiqu'il ne le partage pas. La cause de cette réserve, c'est que la plupart des Pères ont cru que les démons n'éprouveraient les supplices cruels auxquels ils sont condamnés qu'après le jugement dernier. †

2 C'est dans cette captivité que saint Thomas fait consister leurs supplices. L'Eglise n'ayant rien décidé à cet égard, les opinions sont libres. †

QUESTION 65 : DE LA CRÉATION DES ÊTRES CORPORELS.

Question 65 : De la création des êtres corporels.....	52
Article 1 : La créature corporelle a été créée par Dieu ?.....	53
Article 2 : La créature corporelle a-t-elle pour fin la bonté de Dieu ?.....	55
Article 3 : Dieu a-t-il produit les corps par l'intermédiaire des anges ?.....	57
Article 4 : Les formes des corps viennent-elles des anges ?.....	58

Après avoir parlé de la créature spirituelle, nous avons à nous occuper de la créature corporelle.

À l'égard de sa production l'Écriture rappelle trois choses :

1. L'œuvre de création par ces mots : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.*
2. L'œuvre de distinction en disant : *Il sépara la lumière des ténèbres, les eaux qui sont au-dessus du firmament et celles qui sont au-dessous.*
3. L'œuvre d'ornement, quand elle ajouta : *Qu'il y ait au firmament des luminaires.*

Nous traiterons donc :

1. de la création des choses corporelles,
2. de leur distinction,
3. de leur ornement.

Sur le premier point quatre questions se présentent :

1. La créature corporelle vient-elle de Dieu?¹
2. L'a-t-il faite parce qu'il est bon?²
3. L'a-t-il faite par l'intermédiaire des anges?³
4. Les formes des corps ont-elles les anges pour créateurs ou viennent-elles de Dieu immédiatement ?⁴

65

1 Cet article est une réfutation de l'hérésie des manichéens qui prétendaient que les choses corporelles ont été produites par le mauvais principe, des albigeois qui enseignaient que le diable a créé tous les corps, et des cathares qui voulaient qu'il eût fait le monde et tout ce qu'il renferme. †

2 Les origénistes et les priscillianistes ont enseigné que les corps n'avaient été créés que pour punir les âmes. Cette erreur fut condamnée par le sixième concile de Constantinople (Act. 11) et par le concile de Braga, sous le pape Honorius I^{er}. Saint Thomas la réfute dans cet article. †

3 L'Écriture nous apprend que Dieu a créé lui-même les créatures corporelles. Indépendamment des paroles de la Genèse, nous pouvons citer ces mots de l'Écclésiastique (18, 1) : Celui qui vit éternellement a créé toutes choses à la fois ; et le concile de Latran a défini clairement cette vérité : Deus est unum universorum principium, qui simul utramque condidit creaturam angelicam videlicet et mundanam. Comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 1, chap. 5) : Impium est et hæreticum dicere aliquam creaturam creasse. †

4 Cet article est une réfutation de l'erreur des platoniciens, d'Avicenne et, comme le dit saint Thomas, de quelques hérétiques modernes, qui ne pouvaient être que les albigeois et les cathares. †

Article 1 : La créature corporelle a été créée par Dieu ?

65

Objection N° 1.

Il semble que la créature corporelle ne vienne pas de Dieu. Car il est dit ([Ecclesiaste,3.14](#)) : *J'ai appris que tout ce que Dieu a fait existe éternellement*. Or, les créatures corporelles ne sont pas éternelles, d'après ces paroles de l'Apôtre ([2Cor.4.18](#)) : *Les choses que l'on voit sont temporelles, mais celles que l'on ne voit pas sont éternelles*. Dieu n'a donc pas fait les choses visibles.

Réponse à l'objection N° 1 :

Toutes les créatures de Dieu sont éternelles sous un rapport, au moins quant à la matière ; parce que, bien qu'elles soient corruptibles, elles ne seront cependant jamais réduites au néant. Mais plus les créatures approchent de Dieu et plus elles sont stables et immuables comme lui. En effet les créatures corruptibles sont éternelles quant à la matière, mais leurs formes substantielles sont variables. Les créatures incorruptibles sont substantiellement éternelles, mais elles changent sous d'autres rapports, par exemple elles changent de lieu comme les corps célestes, et elles changent d'affections, comme les êtres spirituels. Et quand l'Apôtre dit : *Les choses que nous voyons sont temporelles ; bien que ce soit vrai des choses considérées en elles-mêmes, puisque toute créature visible est soumise au temps, soit en raison de son être, soit en raison de son mouvement ; néanmoins il veut parler des choses visibles comme récompenses de l'homme*. Car les récompenses de l'homme qui consistent en ces choses sont passagères, tandis que celles qui consistent dans les biens invisibles sont éternelles. C'est pourquoi le même Apôtre avait dit précédemment : *Que ce que nous souffrons en cette vie produit en nous le poids éternel d'une souveraine et incomparable gloire* ([2Cor.4.17](#)).

Objection N° 2.

Il est dit dans la Genèse ([1.31](#)) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient fort bonnes*. Or, les créatures corporelles sont mauvaises ; car elles nous sont souvent nuisibles ; ainsi beaucoup de serpents sont venimeux, la chaleur du soleil nous fait mal, etc. On appelle mauvaises les choses qui nuisent. Donc Dieu n'a pas fait les créatures corporelles.

Réponse à l'objection N° 2:

La créature corporelle est naturellement bonne ; mais elle n'est pas le bien universel, elle n'est qu'un bien particulier et composé de plusieurs éléments. Par là même que c'est une chose particulière et composée il s'ensuit qu'il y a en elle une sorte de contrariété ou d'opposition qui résulte de ce qu'un élément est contraire à l'autre, bien qu'ils soient bons l'un et l'autre considérés en eux-mêmes. Il y a des hommes qui, ne jugeant pas des choses d'après leur nature, mais d'après l'avantage qu'ils en retirent, regardent comme absolument mauvais tout ce qui leur est nuisible, sans observer que ce qui nuit à l'un peut être avantageux à un autre, et qu'il peut même être avantageux à la même personne sous un autre rapport. Ce qui ne serait pas si les corps étaient nuisibles et mauvais en eux-mêmes.

Objection N° 3.

Ce qui est de Dieu n'éloigne pas de lui, mais y ramène. Or, les créatures corporelles nous éloignent de Dieu ; c'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Nous ne considérons point les choses visibles* ([2Cor.4.18](#)). Donc les créatures corporelles ne sont pas de Dieu.

Réponse à l'objection N° 3:

Les créatures n'éloignent pas de Dieu par elles-mêmes, mais elles y ramènent, parce que, comme le dit l'Apôtre ([Rom.1.20](#)): : *Ce qu'il y a d'invisible en Dieu est devenu visible par la connaissance que ses créatures nous en donnent.* Or, si elles détournent de Dieu, c'est par la faute de ceux qui en font mauvais usage. C'est ce qui fait dire à la Sagesse ([14.11](#)) que *les créatures sont un filet où les pieds des insensés se prennent.* D'ailleurs, par là même qu'elles éloignent de Dieu, c'est une preuve qu'elles en viennent. Car elles n'éloignent de Dieu les insensés qu'en les séduisant par ce qu'il y a de bon en elles, et ce qu'elles ont de bon ne peut avoir une autre origine que Dieu lui-même.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ([Ps.145.6](#)) : *C'est Dieu qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils renferment.*

Conclusion.

Puisque toutes les choses corporelles ont la même essence, il faut aussi qu'elles dépendent toutes de la même cause efficiente, c'est-à-dire de Dieu.

Il faut répondre qu'il y a des hérétiques qui ont supposé que Dieu n'avait pas créé les choses visibles ¹, mais qu'elles avaient pour cause le mauvais principe. A l'appui de leur erreur ils citent ces paroles de l'Apôtre ([2Cor.4.4](#)) : *Le Dieu de ce siècle a aveuglé les esprits des infidèles.* Mais cette hypothèse est tout à fait inadmissible. Car quand des êtres divers sont unis par un fonds qui leur est commun, on est obligé de reconnaître que cette union a une cause quelconque ; parce qu'il ne peut se faire que des êtres divers s'unissent par eux-mêmes. Par conséquent toutes les fois qu'on trouve entre des choses diverses une unité quelconque, il faut que cette unité ait été produite par une cause qui soit une aussi ; ainsi divers corps qui sont chauds reçoivent leur chaleur du feu. Or, l'être fait le fonds commun de toutes les choses qui existent, quelque diverses qu'elles soient. Il faut donc que toutes les choses qui existent aient le même principe duquel elles tiennent l'être, quelles qu'elles soient ou de quelque manière qu'elles soient, qu'elles soient invisibles et spirituelles, ou qu'elles soient visibles et corporelles. Quand l'Apôtre appelle le diable le Dieu du siècle, il n'a pas voulu dire qu'il était l'auteur de la création, mais il lui a donné ce nom, parce que ceux qui vivent selon le siècle le servent. Et c'est dans le même sens qu'il parle de ceux qui font leur Dieu de leur ventre ([Phil.3.19](#)).

1 Ces hérétiques ont été condamnés par le concile de Nicée, qui proclame Dieu le créateur de tout ce que nous voyons et de tout ce que nous ne voyons pas, *omnium visibilium invisibiliumque factorem* ; par le concile de Latran qui a défini le même dogme ; par le concile de Braga (can. 8) et par le pape saint Léon (Ep. 71, chap. 8).†

Article 2 : La créature corporelle a-t-elle pour fin la bonté de Dieu ?

65

Objection N° 1.

Il semble que la créature corporelle n'ait pas pour fin la bonté de Dieu. Car il est dit dans la Sagesse ^(1.14) : *Dieu a créé toutes choses pour qu'elles existent*. Donc toutes les créatures ont pour fin leur existence propre et non la bonté de Dieu.

Réponse à l'objection N° 1 :

Par là même qu'une créature quelconque a l'être, elle représente à ce titre l'être et la bonté de Dieu. C'est pourquoi, de ce que Dieu a créé toutes choses pour qu'elles fussent, il ne s'ensuit pas qu'il ne les ait pas créées aussi pour sa bonté.

Objection N° 2.

Le bon établit le rapport de la fin. Par conséquent ce qu'il y a de meilleur dans les êtres est la fin de ce qu'il y a de moins bon. Or, la créature spirituelle est à la créature corporelle ce qu'un plus grand bien est à un bien moindre. Donc la créature corporelle a pour fin la créature spirituelle et non la bonté de Dieu.

Réponse à l'objection N° 2:

La fin prochaine n'exclut pas la fin dernière. Par conséquent, que la créature corporelle ait été produite sous un rapport à cause de la créature spirituelle, ceci n'empêche pas qu'elle n'ait été aussi produite à cause de la bonté de Dieu.

Objection N° 3.

La justice ne distribue inégalement ses dons qu'à ceux qui ne sont pas égaux. Or, Dieu est juste. Par conséquent antérieurement à toute inégalité qu'il a créée il y a eu une inégalité qu'il n'a pas créée. Cette inégalité n'a pu avoir d'autre principe que le libre arbitre. D'où il suit que cette inégalité est une conséquence des divers mouvements de cette puissance. Or, les créatures corporelles étant inégales aux créatures spirituelles, elles ont donc été créées à cause du libre arbitre et de ses déterminations et non pour la bonté de Dieu.

Réponse à l'objection N° 3:

L'égalité de la justice a lieu quand on rend à quelqu'un ce qui lui est dû. Il est juste en ce sens qu'on donne les mêmes choses à ceux qui ont des droits égaux. Mais il n'y a pas lieu d'appliquer la justice à l'origine primitive des choses. Car, comme un architecte ne fait pas d'injustice en posant des pierres de même nature dans différentes parties d'un édifice, sans se laisser guider dans ses préférences par une différence quelconque qu'il aurait antérieurement remarquée dans les matériaux qu'il emploie, ne s'inquiétant au reste que de la perfection de sa construction qui exige que ces pierres soient placées de différentes manières ; de même Dieu, pour que l'univers fût parfait, a produit selon sa sagesse des créatures diverses et inégales, et il a pu sans injustice mettre les unes au-dessus des autres sans qu'il y ait eu de leur part un mérite antérieur capable de justifier cette distinction.

Mais c'est le contraire. Car il est dit ^(Prov., 16. 4) que le Seigneur a tout fait pour lui-même.

Conclusion.

Toutes les choses visibles et corporelles ont eu Dieu pour cause efficiente, et il ne les a pas créées pour punir les êtres spirituels, mais il a voulu les produire pour représenter sa divine bonté.

Il faut répondre qu'Origène a supposé que Dieu n'avait pas eu d'abord l'intention de produire des créatures corporelles, qu'il ne les avait créées que pour punir les êtres spirituels qui avaient péché. Dans son système, Dieu n'aurait fait d'abord que des créatures spirituelles toutes égales, dont les unes, en vertu du libre arbitre, se seraient tournées vers Dieu et auraient conservé leur nature spirituelle avec un degré de gloire plus ou moins élevé, selon qu'elles se seraient tournées vers Dieu avec plus ou moins de force et d'énergie ; les autres se seraient détournées de Dieu et auraient été enchaînées à divers corps, selon qu'elles se seraient plus ou moins éloignées de lui. Ce système est tout à fait erroné :

1. Parce qu'il est contraire à l'Écriture qui, en racontant la création de chaque être corporel, ajoute (*Gen., chap. 1*) : *Dieu vit que c'était bon*, comme s'il eût dit : tout ce qui a été fait existe, parce qu'il est bon qu'il soit. Dans le système d'Origène, la créature corporelle n'a pas été créée parce qu'il est bon qu'elle existe, mais pour punir un autre être du péché qu'il a fait.
2. Ce système est faux, parce qu'il suivrait de là que l'ordre actuel du monde serait l'effet du hasard. Car, si le soleil tel qu'il existe a été créé pour punir un être spirituel d'un péché dans lequel il est tombé, il résulte de là que si plusieurs créatures spirituelles eussent péché de la même manière que celle dont la faute a été cause de la création de cet astre, il y aurait eu dans le monde plusieurs soleils. On peut faire le même raisonnement sur toutes les autres créatures, ce qui répugne.

Ce sentiment étant rejeté comme erroné, il faut observer que l'univers entier se compose de toutes les créatures, comme le tout de ses parties. Or, si nous voulons déterminer le but d'un tout quelconque et de ses parties, nous trouverons :

1. que chacune des parties existe en vue d'une action propre ; ainsi l'œil est fait pour voir ;
2. que la partie la moins noble se rapporte à la plus noble ; ainsi les sens se rapportent à l'intelligence, le poumon au cœur ;
3. que toutes les parties sont pour la perfection du tout comme la matière est pour la forme ; car les parties sont pour ainsi dire la matière du tout ;
4. enfin, l'homme tout entier existe pour une fin extrinsèque, par exemple, pour jouir de Dieu

De même, chacune des parties de l'univers existe :

- a) pour son acte propre et pour sa perfection ;
- b) les créatures les moins nobles existent pour les plus nobles ; c'est ainsi que celles qui sont au-dessous de l'homme se rapportent à lui.
- c) Chacune des créatures contribue à la perfection de l'ensemble de l'univers.
- d) Enfin l'univers entier avec chacune de ses parties se rapporte à Dieu comme à sa fin, dans le sens qu'il y a dans tous les êtres un certain reflet de la Divinité qui représente sa bonté et fait ainsi ressortir sa gloire. Ce qui n'empêche pas que les êtres raisonnables n'aient d'une manière toute spéciale Dieu pour fin, et qu'ils n'y arrivent par l'exercice de leurs facultés, c'est-à-dire par l'intelligence et l'amour. Il est donc évident que toutes les choses corporelles ont pour fin la bonté divine.

Article 3 : Dieu a-t-il produit les corps par l'intermédiaire des anges ?

65

Objection N° 1.

Il semble que Dieu ait produit les corps par l'intermédiaire des anges. Car, comme c'est la sagesse divine qui gouverne toutes les créatures, c'est elle aussi qui les a toutes créées, d'après ces paroles du Psalmiste ([Ps.103, 24](#)) : *Vous avez tout fait dans votre sagesse*. Or, c'est au sage qu'il appartient d'ordonner, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. i, chap. 2). C'est pourquoi, dans le gouvernement de l'univers, les êtres inférieurs sont régis suivant un certain ordre par les êtres supérieurs, comme l'observe saint Augustin (*De Trin.*, liv. 3, chap. 4). Tel a donc aussi été l'ordre de la création, que la créature corporelle, comme étant inférieure, a été produite par la créature spirituelle qui lui était supérieure.

Réponse à l'objection N° 1:

Dans la production des êtres il y a à la vérité un ordre, mais cet ordre ne consiste pas en ce qu'une créature soit créée par une autre, ce qui est impossible ; il consiste seulement en ce que la divine sagesse a établi entre les créatures divers degrés qui constituent une sorte de hiérarchie.

Objection N° 2.

La diversité des effets est une preuve de la diversité des causes, parce que la même cause produit toujours le même effet. Si donc toutes les créatures, tant spirituelles que corporelles, avaient été immédiatement produites par Dieu, il n'y aurait pas de différence entre les créatures, l'une ne serait pas plus éloignée de Dieu que l'autre. Ce qui est évidemment faux, puisqu'Aristote dit (*De Gener. et corrupt.*, liv. 2, text. 59) qu'il y a des êtres corruptibles précisément parce qu'ils sont très éloignés de Dieu.

Réponse à l'objection N° 2 :

Dieu, sans détruire l'unité et la simplicité de sa nature, peut connaître des choses diverses, comme nous l'avons dit ([quest.14.art.2](#), et [quest.15.art.1](#)). Pour le même motif il peut produire dans sa sagesse des créatures diverses, selon la diversité des choses que son intelligence connaît, comme un ouvrier produit différents objets d'art d'après les différentes formes qu'il a présentes à son esprit.

Objection N°3.

Pour produire un effet fini, il ne faut pas une puissance infinie. Or, tout corps est fini. Donc tout corps a pu être produit et l'a été en effet par la puissance finie d'une créature spirituelle. Car dans ce cas, pouvoir une chose et la faire, c'est identique ; surtout quand on considère que tout être jouit des prérogatives qui lui sont naturelles, à moins que le péché ne les lui ait ravies.

Réponse à l'objection N°3:

L'étendue de la puissance de l'agent ne se mesure pas seulement d'après les choses qu'il a faites, mais encore selon la manière dont il les fait, parce que la même chose n'est pas faite par un agent très puissant de la même manière que par un agent qui lui est beaucoup inférieur. Or, produire un être fini de manière que l'effet ne présuppose rien d'antérieur à lui, c'est le fait d'une puissance infinie. Par conséquent il n'y a pas de créature qui puisse le faire.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1, 1) : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Par ces paroles on entend la créature corporelle. Donc elle a été immédiatement produite par Dieu.

Conclusion.

Dieu a été la cause efficiente et immédiate des créatures corporelles, et il ne les a pas produites par l'intermédiaire des anges.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont prétendu que les êtres sont sortis de Dieu successivement de telle sorte que la première créature est sortie de lui immédiatement, que celle-ci en a ensuite produit une autre, jusqu'à ce qu'on soit ainsi parvenu à la créature corporelle qui est l'être le plus infime¹. Mais ce sentiment est impossible à soutenir, parce que la première production de la créature corporelle a été une création. La matière a été d'abord créée, parce que l'imparfait est toujours antérieur au parfait quand il s'agit des choses qui sont faites. Or, il n'y a que Dieu qui puisse créer. Pour s'en convaincre, il faut remarquer que plus une cause est élevée et plus nombreux sont les effets auxquels elle s'étend quand elle agit. D'un autre côté le substratum² des choses est toujours plus commun, plus général que ce qui en fait la forme et les limites. Ainsi l'être est plus général que la vie, la vie l'est plus que l'intelligence, et la matière plus que la forme. Donc le substratum des choses provient d'une cause d'autant plus élevée qu'il est lui-même plus général. Par conséquent, le substratum primordial de tous les êtres ne peut relever que de la cause première. Il n'y a donc pas de cause seconde qui puisse produire un effet sans que son action ne présuppose dans l'être sur lequel elle agit quelque chose qui provient de la cause supérieure. Or, la création est la production substantielle de l'être, elle ne présuppose rien de créé ou d'incrédé qui soit antérieur à son action. C'est pourquoi la création ne peut être que l'œuvre de Dieu qui est la cause première. Et c'est pour montrer que tous les corps ont été créés par Dieu immédiatement que Moïse a dit : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre.

65

Article 4 : Les formes des corps viennent-elles des anges ?

65

Objection N° 1.

Il semble que les formes des corps viennent des anges. Car Boèce dit ^(De Trin., liv. 1) que les formes qui existent dans la matière viennent des formes qui sont immatérielles. Or, les formes immatérielles sont les substances spirituelles, et les formes qui existent dans la matière sont les formes des corps. Donc les formes des corps viennent des substances spirituelles.

Réponse à l'objection N° 1 :

Boèce entend par formes immatérielles les raisons des choses qui sont dans l'entendement divin, comme le dit aussi l'Apôtre ^(Heb., 11.8) : *C'est par la foi que nous savons que le monde a été fait par la parole de Dieu, de telle sorte que les choses invisibles sont devenues visibles.* Si cependant par formes immatérielles on entend les anges, on doit dire que les formes corporelles viennent d'eux, non qu'ils en soient les auteurs, mais les moteurs.

1 C'est le système des émanations soutenu par Avicenne et par tous les alexandrins. †

2 C'est la base et le fondement de l'être. †

Objection N° 2.

Tout ce qui existe par participation se ramène à ce qui existe par essence. Or, les substances spirituelles sont des formes qui existent par leur essence, et les créatures corporelles participent aux formes. Donc les formes des choses corporelles proviennent des substances spirituelles.

Réponse à l'objection N° 2 :

Les formes auxquelles la matière participe ne se rapportent pas à des formes qui subsistent par elles-mêmes, comme les platoniciens l'ont supposé ¹, mais elles se rapportent aux formes intelligibles qui sont dans l'entendement des anges d'où elles émanent par le moyen du mouvement, ou en remontant plus haut elles reviennent aux idées qui sont dans l'entendement divin, et qui ont imprimé dans les créatures le principe de la raison séminale de ces formes, pour que par le mouvement elles les fassent passer de la puissance à l'acte.

Objection N° 3.

Les substances spirituelles ont comme cause une énergie plus grande que les corps célestes. Or, les corps célestes produisent les formes des corps inférieurs, d'où l'on conclut qu'ils sont cause de la génération et de la corruption. Donc à plus forte raison les formes qui sont dans les êtres matériels proviennent-elles des substances spirituelles.

Réponse à l'objection N° 3:

Les corps célestes produisent les formes des êtres inférieurs, non comme cause première, mais comme cause motrice.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 3, chap. 8](#)) qu'il ne faut pas penser que la matière corporelle obéisse aux anges à volonté, mais qu'elle n'obéit ainsi qu'à Dieu. Or, la matière corporelle obéit à la volonté de celui dont elle reçoit sa forme. Donc les formes des corps viennent de Dieu et non des anges.

Conclusion.

Les formes qui donnent l'être aux objets composés étant elles-mêmes sensibles et matérielles, elles n'ont pas pour cause des formes spirituelles, ou du moins celles-ci ne sont par rapport à elles que des causes motrices ; mais elles viennent de Dieu comme de leur cause première, et elles ont pour causes prochaines les agents composés et corporels qui les font sortir de la matière où elles sont en puissance.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont prétendu que toutes les formes des corps proviennent des substances spirituelles auxquelles nous donnons le nom d'ange. Et ce sentiment a été soutenu de deux manières. Platon a supposé que les formes qui existent dans la matière corporelle proviennent des formes immatérielles, auxquelles elles auraient en quelque sorte participé. Ainsi il prétendait que l'homme avait d'abord subsisté immatériellement, qu'il en était même du cheval et de tous les autres êtres dont se compose le monde sensible, et qu'ensuite la matière corporelle avait reçu de ces formes séparées une certaine impression qui lui avait communiqué leur ressemblance ou qui l'avait fait participer, comme il le dit, à leur manière d'être. Les platoniciens réglaient d'après l'ordre des formes l'ordre des substances séparées. Ainsi, par exemple, la substance séparée, qui est le cheval, étant la cause de tous les chevaux, au-dessus de cette substance il y avait la vie séparée qu'ils disaient la vie absolue, et la cause de toute vie. Et enfin au-delà se trouvait une autre substance qu'ils appelaient l'être lui-même et la cause de tout être.— Avicenne et quelques autres philosophes n'ont pas supposé que les formes des choses

1 Le tort des platoniciens, comme nous l'avons déjà dit, est d'avoir considéré les formes comme des choses absolues, indépendantes de l'intelligence divine. †

corporelles subsistassent par elles-mêmes dans la matière, mais seulement dans l'intelligence. Ils disaient donc que toutes les formes qui existent dans la matière corporelle provenaient des formes qui sont dans l'entendement des créatures spirituelles qu'ils désignaient sous le nom d'intelligences et auxquelles nous donnons le nom d'anges, et ils ajoutaient qu'elles en provenaient comme les formes des objets d'art proviennent des formes qui sont dans l'esprit de l'artisan qui les produit. — Il semble qu'on peut ramener à cette opinion le sentiment de quelques hérétiques modernes qui disent que Dieu est le créateur de tous les êtres, mais que le démon a formé les corps et les a ainsi distingués en différentes espèces. — Or, toutes ces opinions paraissent venir de la même source. Car tous ces philosophes se sont trompés, parce qu'ils ont cherché la cause des formes comme si elles se faisaient par elles-mêmes. Mais, comme le prouve Aristote ^(Met., liv. 7, text. 26, 27, et liv. 8, text. 8), ce qui se fait est composé. Or, les formes des choses corruptibles ont ceci de particulier que parfois elles existent et parfois elles n'existent pas, sans qu'on puisse dire qu'elles soient engendrées et corrompues, mais suivant que les êtres composés qui les reçoivent sont engendrés ou corrompus. Car les formes n'ont pas l'être, mais ce sont les choses composées qui ont l'être par elles ; ainsi, il ne convient à une chose d'être faite que comme il lui convient d'être ¹. C'est pourquoi, d'après ce principe que le semblable ne peut venir que de son semblable, on ne doit pas chercher dans une forme immatérielle quelconque la cause des formes matérielles, mais on doit la chercher dans ce qui est composé. C'est ainsi que le feu est produit par le feu. Les formes corporelles sont donc produites non comme si elles émanaient d'une forme immatérielle, mais comme une matière qu'un agent composé fait passer de la puissance à l'acte. Mais comme l'agent composé qui est un corps est mû par une substance spirituelle créée, comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 3, chap. 4 et 5), il s'ensuit en remontant plus haut que les formes corporelles proviennent des substances spirituelles, non que celles-ci en soient la cause première, mais elles en sont la cause motrice. Il faut donc faire remonter jusqu'à Dieu, comme à la cause première, les espèces des intelligences célestes ou leurs formes intellectuelles que saint Augustin appelle les raisons séminales des formes corporelles. Et comme dans la première production des corps il n'y a pas eu transition de la puissance à l'acte, il s'ensuit que les formes corporelles qu'ont reçues les êtres matériels à leur création ont été produites par Dieu immédiatement ; car il n'y a que lui à qui la matière obéisse à volonté comme à sa cause propre. C'est pourquoi Moïse pour exprimer cette pensée a pris soin de dire en parlant de chaque chose : *Dieu a dit* que ceci ou que cela *soit fait*, afin d'indiquer que la formation de tous les êtres s'est opérée par le Verbe de Dieu, duquel, d'après saint Augustin ^(Tract. 1 in Joan.), vient absolument la forme, l'ensemble et l'harmonie de toutes les parties de l'univers.

65

¹ Par conséquent, si elle n'existe qu'improprement elle n'est faite qu'improprement. †

QUESTION 66 : DE L'ORDRE DE LA CRÉATION CONSIDÉRÉ PAR RAPPORT À LA DISTINCTION DES CRÉATURES.

Question 66 : De l'ordre de la création considéré par rapport à la distinction des créatures.....	51
Article 1 : La matière informe a-t-elle précédé de quelque temps la matière formée ?.....	51
Article 2 : N'y a-t-il qu'une seule matière informe pour tous les corps ?.....	54
Article 3 : Le ciel empyrée a-t-il été créé en même temps que la matière informe ?.....	56
Article 4 : Le temps a-t-il été créé simultanément avec la matière informe ?.....	58

Après avoir parlé de la création, nous avons à nous occuper de la distinction des créatures.

Nous traiterons :

1. de l'ordre de la création considéré par rapport à cette distinction ;
2. de la distinction considérée en elle-même.

Sur le premier point quatre questions se présentent :

1. La matière créée a-t-elle été informe pendant un temps ?¹
2. N'y a-t-il eu qu'une seule matière pour tous les corps ?²
3. Le ciel empyrée a-t-il été créé en même temps que la matière informe ?³
4. Le temps a-t-il été créé simultanément avec la matière ?⁴

1 Dans cet article saint Thomas se propose de concilier le sentiment de saint Augustin avec celui de tous les autres Pères sur l'état primitif de la nature.†

2 Aristote et ses disciples ont distingué un cinquième élément qui n'est ni le feu, ni l'air, ni la terre, ni l'eau, et qu'ils appelaient la quintessence, ou la cinquième essence. Ils ont supposé que le ciel était composé du cinquième élément, et que pour ce motif ce n'était pas un corps corruptible, comme les corps inférieurs qui peuplent notre sphère. Saint Thomas adopte cette théorie, et cherche à la justifier.†

3 La science moderne nie l'existence de ce ciel empyrée, mais nous ferons observer que tous les Pères ont admis avec saint Thomas l'existence d'un ciel supérieur dans lequel les anges et les bienheureux habitent.†

4 Cette question difficile a été le sujet d'une foule de controverses. Saint Thomas nous fait ici connaître le sentiment de saint Augustin et celui des autres Pères, et nous montre en quoi ils diffèrent.†

Article 1 : La matière informe a-t-elle précédé de quelque temps la matière formée ?

66

Objection N° 1.

Il semble que la matière ait été informe pendant quelque temps avant d'être formée. Car il est dit dans la Genèse ^(1, 2) : *La terre était informe, vide*, ou d'après une autre traduction : *Elle était invisible et n'était pas formée*¹. Ce qui signifie, d'après saint Augustin ^(Conf., liv. 12, chap. 12, et Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 11), que la matière était informe. Elle fut donc informe pendant quelque temps avant d'être formée.

Réponse à l'objection N° 1 :

Dans ce passage saint Augustin ne prend pas le mot terre dans le même sens que les autres Pères. Il veut qu'en cet endroit la terre et l'eau expriment la matière première. Car Moïse ne pouvait représenter à un peuple grossier la matière première que sous l'image des choses qu'il connaissait. C'est pourquoi il emploie plusieurs similitudes ; il ne l'appelle pas exclusivement eau ou terre, dans la crainte que la matière première ne leur parût en réalité être la terre ou l'eau. Elle a cependant de l'analogie avec la terre, puisque comme la terre elle sert de base aux formes ², et elle en a aussi avec l'eau, puisque, comme l'eau, elle est susceptible de revêtir des formes diverses ³. D'après cela il est donc dit que la terre était nue et vide, ou invisible et sans ornements, parce que c'est par la forme qu'on connaît la matière. D'où l'on conclut que considérée en elle-même elle est invisible et nue, et que sa puissance est remplie par la forme. C'est aussi de là que Platon ^(Timée) concluait que la matière est un lieu. Mais les autres Pères entendent par terre l'élément lui-même auquel nous donnons ce nom, et nous avons dit ^(dans le corps de l'article.) de quelle manière ils comprenaient qu'elle avait été informe.

Objection N° 2.

La nature imite dans ses œuvres l'œuvre de Dieu, comme la cause seconde imite la cause première. Or, dans les œuvres de la nature l'être est toujours informe avant d'être formé. Donc il en est de même dans les œuvres de Dieu.

Réponse à l'objection N° 2 :

La nature fait sortir d'un être en puissance un effet en acte, et c'est pourquoi il faut que dans toutes ses œuvres la puissance précède l'acte, l'informité la formation. Mais Dieu produit de rien l'être en acte ; il peut donc immédiatement faire une chose parfaite en raison de l'étendue de sa puissance.

Objection N° 3.

La matière est au-dessus de l'accident puisqu'elle fait partie de la substance. Or, Dieu peut faire qu'un accident existe sans sujet comme il arrive au sacrement de l'autel. Donc il a pu faire que la matière existât sans sa forme.

Réponse à l'objection N° 3:

Un accident étant une forme est par là même un acte, tandis que la matière est d'après son essence un être en puissance. Il répugne donc plus à la matière dépourvue de forme d'être en acte sans forme qu'à l'accident d'exister sans sujet.

1 C'est la traduction des Septante.†

2 Elle est le sujet premier de tout ce qui existe dans l'ordre de la nature.†

3 Elle est susceptible de recevoir les genres de toutes les substances, comme la cire peut recevoir toutes les figures. Ces deux caractères donnent la définition de la matière première.†

Objection N° 4.

Mais c'est le contraire. Car l'imperfection de l'effet prouve l'imperfection de l'agent. Or, Dieu est l'agent le plus parfait ; c'est pourquoi il est dit de lui ([Deut., 32, 4](#)) que *toutes ses œuvres sont parfaites*. Donc ce qu'il a créé n'a jamais été informe¹.

Réponse à l'objection N° 4:

On fait en faveur de la thèse opposée que si, comme le prétendent les autres Pères, l'informité de la matière a temporellement précédé sa formation, ce n'est pas que Dieu ait été dans l'impuissance de faire autrement, mais c'est que sa sagesse a voulu qu'il suivit un certain ordre dans la création de l'univers, et que tous les êtres passassent de l'imparfait au parfait.

Objection N° 5.

La formation des corps a été le résultat de la distinction que Dieu a établie entre eux. Or, la confusion est opposée à la distinction, comme *l'informité* est opposée à la formation. Par conséquent si *l'informité* de la matière a eu une priorité de temps sur sa formation, il s'ensuit que dès le commencement il y a eu dans le monde matériel cette confusion à laquelle les anciens ont donné le nom de chaos.

Réponse à l'objection N° 5 :

Il y a eu des philosophes païens qui ont supposé que primitivement tout était dans une confusion qui excluait toute distinction, à l'exception de la réserve que fit Anaxagoras à l'égard de l'entendement qu'il regardait comme distinct et pur de tout mélange². Mais avant de parler de la séparation des êtres, l'Écriture établit plusieurs distinctions :

1. celle du ciel et de la terre où elle exprime une distinction qui repose sur la matière, comme nous le verrons ([quest.69.art.1](#)). C'est ce qu'elle dit par ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, etc.
2. La distinction des éléments quant à leurs formes, et c'est ce qu'elle désigne en parlant de la terre et de l'eau. Elle ne parle pas de l'air, ni du feu, parce que aux yeux des hommes grossiers auxquels Moïse parlait, ces éléments n'étaient pas aussi manifestement des corps que la terre et l'eau ; bien que Platon ([Tim., chap. 26](#)) ait cru que ces mots, le souffle du Seigneur, indiquaient l'air, car souvent on donne à l'air le nom de souffle, et qu'il ait pensé que le feu était désigné par le mot ciel, qu'il considérait comme étant d'une nature ignée, d'après saint Augustin ([Deciv.Dei.liv.8.chap.11](#)). Mais le rabbin Moïse, d'accord sur tout le reste avec Platon, dit que le feu est désigné par les ténèbres, parce qu'il ne brille pas dans une sphère qui lui est propre. Au reste il semble plus convenable de répéter ce que nous avons dit précédemment ; c'est que ces mots : *spiritus Domini*, sont ordinairement pris dans l'Écriture pour l'Esprit-Saint, qui d'après la Genèse était porté sur les eaux, non corporellement, mais comme la volonté de l'ouvrier se porte sur la matière qu'il veut former.
3. La distinction de position, car il est dit que la terre était sous les eaux qui la rendaient invisible. Et l'Écriture indique que l'air qui est le sujet des ténèbres était au-dessus, par ces autres paroles : Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme. Ce qui nous reste à dire ([quest.71](#)) fera connaître les distinctions que Dieu avait encore à établir entre les êtres.

1 Cet argument et le suivant ont pour objet de soutenir la contrepartie de l'antithèse. †

2 Aristote rapporte ce sentiment d'Anaxagore (De l'âme, liv. 1, chap. 2, § 13), et le discute dans le même traité (liv. 3, chap. 4, § 9). †

Conclusion.

L'informité de la matière n'a pas eu une priorité de temps, mais une priorité de nature sur sa formation ou sa distinction, mais elle a eu sur elle une priorité de temps si par la formation de la matière on entend sa beauté, son ornement.

Il faut répondre qu'à cet égard les saints Pères sont partagés de sentiments. Saint Augustin veut ([Sup.Gen.,liv.1,chap.15](#)) que l'informité de la matière ait eu sur sa formation non une priorité de temps, mais seulement une priorité d'origine ou de nature. Saint Basile ([Hom. 2, sup. hexam.](#)), saint Ambroise ([Hex., liv. 1, chap. 8](#)) et saint Chrysostome ([Homil. 2 in Gen.](#)), prétendent qu'elle a eu une priorité de temps. Quoique ces opinions paraissent contradictoires, elles ne diffèrent cependant les unes des autres que légèrement. Car saint Augustin n'entend pas par le mot *informité* (*informitas*) la même chose que les autres Pères. En effet, d'après saint Augustin, le mot *informité* signifie absence absolue de toute forme. Dans ce cas il y a impossibilité de dire que l'informité de la matière ait temporairement précédé sa formation ou sa distinction. C'est en effet évident pour sa formation. Car si la matière informe a eu une priorité de temps, elle était déjà en acte, comme la création l'implique. Or, le terme de la création est l'être en acte, et ce qui est en acte est une forme. Dire que la matière a préalablement existé sans la forme, c'est dire que l'être a été en acte sans être en acte, ce qui implique contradiction. On ne peut pas dire non plus que la matière a eu d'abord une forme vague, générale et qu'ensuite elle a revêtu des formes diverses qui l'ont individualisée, distinguée. Car ce serait tomber dans l'erreur des anciens philosophes qui faisaient de la matière première un corps en acte, comme le feu, l'air, ou l'eau, ou quelque chose d'intermédiaire ¹, d'où il résultait que la production des êtres n'était rien autre qu'une modification, un changement. Car dans cette hypothèse, comme la forme donnait l'être à une chose en la plaçant dans le genre des substances et en en faisant un individu quelconque, il s'ensuivait que cette forme ne produisait pas l'être en acte absolument, mais qu'elle déterminait seulement sa manière d'être, ce qui est le propre de la forme accidentelle ; et que par conséquent les formes subséquentes n'étaient que des accidents, insuffisants pour rendre compte de la production des êtres et n'influant que sur leur changement. Il faut donc dire que la matière première n'a pas été créée absolument sans forme, qu'elle n'a pas été faite non plus avec une forme vague ou générale, mais qu'elle est sortie des mains de son auteur sous des formes distinctes. Par conséquent si par l'informité de la matière on veut dire que dans son état primitif la matière a été privée absolument de toute forme, il est clair que l'informité de la matière n'est point antérieure, selon le temps, à sa formation ou à sa distinction ; elle lui est seulement antérieure, comme le dit saint Augustin, quant à l'origine ou la nature, comme la puissance est antérieure à l'acte, ou comme la partie est antérieure au tout. Pour les autres Pères, l'informité ne signifie pas la négation de toute forme, mais seulement l'exclusion de ce qui fait la beauté et l'ornement des choses corporelles. C'est dans ce sens qu'ils disent que l'informité de la matière, corporelle a temporairement précédé sa formation. Ainsi sous un rapport leur sentiment s'accorde avec celui de saint Augustin, et sous un autre il en diffère, comme nous le verrons ([quest.69.art.1](#)). D'après le récit littéral de la Genèse on peut dire que les trois espèces de formes qui font maintenant la beauté de la création manquaient à la matière, et que pour ce motif on l'a appelée informe.

Ainsi :

1. le ciel et l'air n'étaient pas rendus clairs et transparents par l'éclat de la lumière ; et tel est le sens de ces paroles : *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*.
2. La terre n'avait pas l'aspect qu'elle a eu depuis que les eaux se sont retirées, et c'est ce que signifient ces mots : *la terre était nue et vide*, c'est-à-dire *invisible*, parce que les eaux qui la couvraient empêchaient de la voir.
3. Elle n'était pas comme aujourd'hui couverte d'herbes et de plantes, et c'est pour cela qu'il est dit qu'elle était *vide, non arrangée*, c'est-à-dire, d'après une autre version, *sans*

1 Ces philosophes supposaient la matière incréée, et dans leur système, la production des êtres n'était qu'un changement, une modification de forme.†

ornements¹. Ainsi, après avoir dit que Dieu avait créé deux natures, le ciel et la terre, Moïse a désigné ce que le ciel avait d'informe par ces paroles : *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*, et ce qu'il y avait d'informe dans la terre par ces mots : *la terre était nue et vide*.

[Q83-2]

Article 2 : N'y a-t-il qu'une seule matière informe pour tous les corps ?

66

Objection N° 1.

Il semble qu'il n'y ait qu'une seule matière informe pour tous les corps. Car saint Augustin dit ([Conf., liv. 12, chap. 2](#)) : Je trouve deux choses que vous avez faites, l'une qui avait une forme et l'autre qui n'en avait pas. Et il ajoute que cette dernière est la terre invisible et dépourvue d'ornements par laquelle il dit que la matière des corps est désignée. Donc il n'y a pour tous les corps qu'une seule et même matière.

Réponse à l'objection N° 1 :

Saint Augustin suit en cet endroit l'opinion de Platon, qui n'admettait pas une cinquième essence. Ou bien on peut dire que la matière informe est une, c'est-à-dire qu'elle ne forme qu'un seul et même ordre, comme tous les corps sont un dans l'ordre des choses corporelles.

Objection N° 2.

Aristote dit (*Met.*, liv. 5, text. 10) que les êtres qui ne font qu'un seul et même genre sont d'une seule et même matière. Or, toutes les choses corporelles appartiennent au genre des corps. Donc elles n'ont toutes qu'une seule et même matière.

Réponse à l'objection N° 2 :

Physiquement parlant, les corps corruptibles et les corps incorruptibles ne sont pas du même genre, puisqu'ils ne sont pas tous les deux en puissance de la même manière, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 10, text. 26). Mais en parlant logiquement, tous les corps ne forment qu'un seul genre parce qu'ils sont tous compris sous l'idée de corporité².

Objection N° 3.

La diversité d'acte suppose la diversité de puissance, et l'unité d'acte l'unité de puissance. Or, tous les corps n'ont qu'une seule et même forme, la corporité³. Donc pour tous les objets corporels il n'y a qu'une seule et même matière.

Réponse à l'objection N° 3 :

La forme de la corporité n'est pas la même dans tous les corps, parce que cette forme n'est pas autre que les formes par lesquelles les corps sont distingués les uns des autres, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Cette autre version est toujours celle des Septante. †

2 Entre les corps corruptibles et les corps incorruptibles il y a une différence dans l'ordre de la nature, mais rationnellement il n'y en a pas. †

3 Nous avons cru nécessaire de forger ce mot pour rendre le mot latin *corporeitas*. †

Objection N° 4.

La matière, considérée en elle-même, n'existe qu'en puissance, et les distinctions qui existent entre les êtres matériels proviennent des formes qu'ils revêtent. Donc il n'y a qu'une seule et même matière absolument parlant pour toutes les choses corporelles.

Réponse à l'objection N° 4 :

La puissance étant déterminée par l'acte, les êtres en puissance diffèrent entre eux par là même qu'ils se rapportent à des actes qui diffèrent aussi ; ainsi la vue qui se rapporte à la couleur diffère de l'ouïe qui se rapporte au son. La matière des corps célestes diffère donc de la matière des corps terrestres par là même qu'elle n'est pas en puissance par rapport à la forme élémentaire que les corps terrestres prennent.

Mais c'est le contraire. Tous les êtres qui ont la même matière peuvent se transmettre leurs propriétés réciproques, agir l'un sur l'autre, et s'influencer mutuellement, comme le dit Aristote ^(De Gen., liv. 1, text. 50). Or, les corps célestes et les corps inférieurs n'ont pas les uns sur les autres cette réciprocité de rapports. Donc il n'y a pas en eux qu'une seule et même matière.

Conclusion.

Il n'y a pas qu'une seule et même matière pour tous les corps corruptibles et incorruptibles, il y a seulement entre eux une certaine analogie.

Il faut répondre que sur ce point il y a eu parmi les philosophes diversité de sentiments. Car Platon et tous les philosophes avant Aristote ont supposé que tous les corps étaient naturellement composés de quatre éléments. Ces quatre éléments composant une seule et même matière, comme le prouve la vertu qu'ils avaient de s'engendrer et de se corrompre réciproquement, il s'ensuivait conséquemment que tous les corps ont une seule et même matière. Platon attribuait l'incorruptibilité de certains corps, non à la nature de la matière, mais à la volonté de l'auteur de l'univers, qu'il fait parler ainsi en s'adressant aux corps célestes ^(Tim., in princ.) : « Vous êtes corruptibles par votre nature, mais vous êtes incorruptibles par ma volonté, parce que ma volonté est supérieure au lien qui vous unit. » Aristote combat ce système et le rejette en vertu des mouvements naturels des corps ^(De caelo, liv. 1, text. 5). Car le corps céleste ayant un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments, il s'ensuit que sa nature est différente de la nature des quatre éléments¹.

Et comme le mouvement circulaire, qui est le mouvement propre des corps célestes, n'est opposé à aucun autre, tandis que les mouvements des éléments sont contraires les uns aux autres² ;

; de même le corps céleste existe sans principes contraires, tandis que les corps élémentaires sont toujours formés de principes opposés. D'un autre côté, la génération ainsi que la corruption provenant d'éléments contraires, il s'ensuit que le corps céleste est par sa nature incorruptible, tandis que les corps élémentaires sont corruptibles. — Quoique parmi les corps les uns soient naturellement corruptibles et les autres incorruptibles, Avicébron³

a néanmoins avancé qu'il n'y avait pour tous les corps qu'une seule et même matière, parce que, dit-il, la forme corporelle est une. Mais si la corporéité était par elle-même une seule et même forme à laquelle viendraient se surajouter d'autres formes qui serviraient à établir entre les corps une distinction, il faudrait nécessairement admettre que cette forme est immuablement inhérente à la matière, et que tout corps serait par rapport à elle incorruptible. La corruption ne serait l'effet que des formes subséquentes, et ce ne serait plus une corruption absolue, mais une corruption relative, parce que sous la privation produite par la corruption il y aurait un être en acte, comme le

1 Saint Basile expose ce sentiment d'Aristote (Hexam., hom. 1). †

2 Par exemple, celui qui va en haut est contraire à celui qui va en bas. †

3 Avicébron et Averroès exerçaient une grande influence au XIII^e siècle ; c'est pour ce motif que saint Thomas prend à tâche de les combattre et de les réfuter avec beaucoup de soin. †

supposaient les anciens philosophes païens, qui admettaient pour sujet des corps un être en acte comme le feu, l'air et autre chose semblable. — Mais si l'on suppose que la forme qui est dans un corps corruptible ne reste pas soumise à la génération et à la corruption, il s'ensuit nécessairement que la matière des corps corruptibles et celle des corps incorruptibles n'est pas la même. Car la matière, d'après sa nature, est en puissance par rapport à la forme. Il faut donc que, considérée en elle-même, elle soit en puissance par rapport à la forme de tous les êtres dont la matière est commune. Une forme ne peut la mettre en acte que par rapport à elle-même ; elle la laisse donc en puissance par rapport à toutes les autres formes. Ceci est encore vrai dans le cas où une des formes serait plus parfaite que les autres, et les contiendrait pour ce motif virtuellement, parce que la puissance se rapporte au parfait comme à l'imparfait sans aucune différence. C'est pourquoi, quand une chose existe sous une forme imparfaite, elle est en puissance par rapport à sa forme parfaite, et réciproquement. Par conséquent, la matière existant sous la forme d'un corps incorruptible pourra encore être en puissance par rapport à la forme des corps corruptibles. Et puisqu'elle ne possède pas cette forme en acte, elle existera donc tout à la fois sous une forme et sans elle, c'est-à-dire dans un état de privation ; car on donne ce nom à l'état d'un être qui n'a pas la forme qu'il pourrait avoir. Il est donc impossible que les corps corruptibles et les corps incorruptibles aient naturellement la même matière. — Toutefois, il ne faut pas dire avec Averroès ^(De Subst. orbis, chap. 2) que le corps céleste est la matière du ciel, un être en puissance par rapport au lieu et non par rapport à l'être, et que sa forme est une substance séparée qui lui est unie pour le mouvoir. Car il est impossible d'admettre un être en acte sans qu'il ne soit tout entier acte et forme, ou qu'il n'ait acte ou forme. En faisant donc abstraction de la substance séparée dont Averroès fait un moteur, si le corps céleste n'a pas de forme, c'est-à-dire s'il n'y a pas en lui une forme et un sujet qui la reçoive, il s'ensuit qu'il est tout entier forme et acte. Or, tout être qui réunit ces conditions est une chose intellectuelle en acte, ce qu'on ne peut dire du corps céleste qui est une chose sensible. On est donc obligé de reconnaître que la matière du corps céleste, considérée en elle-même, n'est en puissance que par rapport à la forme qu'elle possède. Peu importe à la proposition que nous établissons de quelle nature est cette forme, que ce soit une âme ou toute autre chose. Il n'en est pas moins constant que cette forme perfectionne la matière au point qu'elle n'est plus d'aucune manière en puissance relativement à l'être, mais seulement relativement au lieu où elle existe, comme le dit Aristote ^(De Eccl., liv. 1, text. 20). Ainsi donc la matière des corps célestes n'est pas la même que celle des corps terrestres. Il y a cependant entre l'une et l'autre une certaine analogie, c'est qu'elles sont l'une et l'autre en puissance ¹.

Article 3 : Le ciel empyrée a-t-il été créé en même temps que la matière informe ?

66

Objection N° 1.

Il semble que le ciel empyrée n'ait pas été créé en même temps que la matière informe. Car le ciel empyrée, si c'est un être, doit nécessairement être un corps sensible. Or, tout corps sensible est mobile, tandis que le ciel empyrée ne l'est pas. Car s'il se mouvait on s'apercevrait de son mouvement au moyen du mouvement de quelque corps apparent, et on ne s'en aperçoit pas du tout. Le ciel empyrée n'est donc pas quelque chose qui a été créé en même temps que la matière informe.

¹ Elles sont en puissance à l'égard de leur forme, mais le corps céleste, quand il a revêtu sa forme, est immuable dans son être. Il ne peut plus changer que par rapport aux lieux. †

Réponse à l'objection N° 1:

Les corps sensibles sont mobiles dans l'état du monde actuel, parce que le mouvement des corps est ce qui produit la multiplicité des éléments. Mais dans la consommation dernière de la gloire, le mouvement des corps cessera. Il a été convenable que dès le commencement l'empyrée fût dans cet état.

Objection N° 2.

Saint Augustin dit ^(De Trin., liv.3, chap.4) que les corps inférieurs sont régis d'une certaine manière par les corps supérieurs. Si le ciel empyrée est un corps supérieur, il faut donc qu'il ait une influence quelconque sur les corps inférieurs. Mais cela ne semble pas possible, surtout du moment où l'on suppose le ciel empyrée immobile, puisqu'il n'y a pas de corps qui meuve s'il n'est mû. Donc le ciel empyrée n'a pas été créé en même temps que la matière informe.

Réponse à l'objection N° 2:

Il est assez probable, d'après quelques auteurs, que le ciel empyrée n'ayant été fait que pour l'état de gloire, il n'a pas d'influence sur les corps inférieurs qui appartiennent à un autre ordre, puisqu'ils ont été faits pour le cours naturel des choses. Cependant, il paraît plus probable que comme les anges supérieurs qui sont près de Dieu ont de l'influence sur les anges intermédiaires et sur les anges inférieurs qui sont envoyés, bien que, d'après saint Denis ^(Cœl. Hier., chap.8), ils ne reçoivent pas eux-mêmes de mission ; de même le ciel empyrée a de l'influence sur les corps qui se meuvent, quoiqu'il ne se meuve pas lui-même ¹. On peut donc dire, pour ce motif, qu'il influe sur le premier ciel qui se meut, non par un mouvement de va et vient, mais par une force fixe et stable, comme serait par exemple une puissance de capacité ou de causalité, ou toute autre énergie qui ne dérogerait pas. à la dignité de sa nature.

Objection N° 3.

Si on prétend que le ciel empyrée est un lieu de contemplation qui n'a aucun rapport avec les effets naturels, on répondra avec saint Augustin ^(De Trin., liv.4, chap.10) que quand notre esprit s'élève aux choses éternelles, nous ne sommes plus en ce monde. D'où il est manifeste que la contemplation élève l'âme au-dessus des choses corporelles. On ne peut donc pas considérer un lieu matériel comme un lieu de contemplation.

Réponse à l'objection N° 3:

On assigne à la contemplation un lieu matériel, non par nécessité, mais par convenance, afin que la clarté extérieure soit en harmonie avec la lumière intérieure. C'est ce qui fait dire à saint Basile ^(in Hexa., hom. 2) que l'esprit ne pouvait vivre clans les ténèbres, mais qu'il était fait pour vivre dans la lumière et la joie.

Objection N° 4.

Parmi les corps célestes on trouve un corps qui est partie diaphane et partie lumineux. C'est ce qu'on appelle le ciel étoile. On trouve aussi un ciel qui est complètement diaphane, et que quelques auteurs appellent le ciel d'eau ou de cristal. S'il y a au-dessus un autre ciel il faut donc qu'il soit totalement lumineux. Mais il ne peut en être ainsi, parce que dans ce cas l'air serait continuellement illuminé, et la nuit ne se ferait jamais. Le ciel empyrée n'a donc pas été créé en même temps que la matière informe.

Réponse à l'objection N° 4 :

1 Saint Thomas rétracte ici ce qu'il avait dit dans son commentaire du Maître des sentences, où il prétend que l'empyrée n'a pas d'influence sur les corps inférieurs, parce qu'étant immobile, il ne peut les mouvoir (liv. 2 Sent., dist. 2, quest. 2, art. 3). †

D'après saint Basile ^(in Hexa., hom. 2), il est constant que le ciel est terminé sous la forme d'une sphère, qu'il est d'une nature assez compacte et assez forte pour séparer ce qui est hors de lui de ce qui est au dedans de lui. C'est pour cela qu'il a laissé derrière lui une région déserte sans lumière, puisqu'il a intercepté la splendeur des rayons qui s'étendaient au-delà. — D'ailleurs, comme le corps du firmament, bien qu'il soit solide, est néanmoins diaphane, puisque nous voyons la lumière des étoiles malgré les deux intermédiaires qui s'y opposent, on pourrait dire que le ciel empyrée n'est pas une lumière condensée, qu'il ne projette pas des rayons comme le corps du soleil, mais qu'il a une lumière plus subtile, plus déliée ; ou bien on pourrait dire encore qu'il brille de la splendeur de la gloire et que cette splendeur n'a rien de commun avec la clarté naturelle.

Mais c'est le contraire. Car sur ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, la glose dit que par ciel il faut entendre non le firmament visible, mais l'empyrée et le ciel de feu.

66

Conclusion.

Il a été convenable que dès le commencement du monde il y eût un ciel totalement lumineux qui fût le séjour de la gloire des bienheureux, et auquel on a donné le nom de ciel empyrée.

Il faut répondre que le ciel empyrée n'est admis que par Strabus, l'auteur de la glose, le vénérable Bède et saint Basile¹. À cet égard ils sont d'accord sur un point, c'est que ce ciel est le séjour des bienheureux. Car Strabus et le vénérable Bède disent qu'aussitôt qu'il a été fait, il a été rempli d'anges. Et saint Basile ajoute ^(Hom. 2 in hexam.) que comme les damnés sont précipités dans les ténèbres les plus profondes, de même les justes reçoivent la récompense de leurs œuvres dans cette lumière qui est hors du monde, et c'est là qu'ils trouveront une demeure tranquille. Cependant ce n'est pas la même raison qui les porte à admettre ce ciel. Strabus et Bède disent qu'il existe parce que le firmament dont ils font le ciel étoile n'a pas été créé, d'après la Genèse, au commencement, mais au second jour. Saint Basile a eu l'intention de faire voir par là que l'œuvre de la création n'a pas commencé par les ténèbres, comme le prétendaient les manichéens, qui appelaient le Dieu de l'Ancien Testament un Dieu de ténèbres. Ces raisons ne sont pas très concluantes. Car, à l'égard du firmament qui, d'après la Genèse, a été fait au second jour, saint Augustin résout la question d'une manière, et les autres Pères d'une autre. Touchant les ténèbres, saint Augustin dit ^(Sup.Gen.adlitt.,liv.7, chap.27) qu'ils ont d'abord existé parce que l'informité qu'ils représentent a eu sur la formation des choses non une priorité de temps, mais une priorité d'origine. D'après les autres Pères, les ténèbres n'étant pas une créature, mais une privation de lumière, ils ont d'abord existé pour prouver que l'action de la sagesse divine, qui a tiré les êtres du néant, les a d'abord établis dans un état imparfait, pour les amener ensuite à leur perfection. — On peut trouver une meilleure raison de convenance dans la nature même de la gloire qui nous est réservée. En effet, nous attendons pour notre récompense deux sortes de gloire, l'une spirituelle et l'autre corporelle, qui ne doit pas seulement servir à glorifier les corps des hommes, mais encore à renouveler le monde entier. La gloire spirituelle a commencé avec le monde par la béatitude des anges dont les saints doivent partager les jouissances. Il a donc été convenable que dès le commencement des choses la gloire corporelle existât dans un corps quelconque, qui a été primitivement créé, exempt de toute corruption et de toute altération, et qui soit totalement lumineux, comme toutes les créatures matérielles le seront après la résurrection. Et c'est ce corps qu'on appelle empyrée, ou ciel de feu, non parce qu'il a la chaleur du feu, mais parce qu'il en a tout l'éclat — Nous devons faire observer que saint Augustin rapporte ^(De civ.Dei,liv.10, chap.9et27) que Porphyre distinguait les anges des démons en ce que les démons habitaient les airs, tandis que les anges habitaient le ciel éthéré ou l'empyrée. Mais Porphyre était platonicien, et il pensait que le ciel étoile était du feu, et il lui donnait le nom d'empyrée ou d'éther, en attachant à ce dernier mot le même sens qu'au mot *enflammer*, sans avoir l'intention de désigner par là la rapidité du mouvement, comme le fait Aristote ^(De caelo, liv. 1, text. 22). Nous

1 Il y a beaucoup d'autres Pères qui ont été du même sentiment, quoiqu'ils ne se servent pas du mot empyrée. †

faisons ici cette remarque uniquement pour qu'on ne croie pas que saint Augustin a compris l'empyrée de la même manière que les auteurs modernes.

Article 4 : Le temps a-t-il été créé simultanément avec la matière informe ?

66

Objection N° 1.

Il semble que le temps n'ait pas été créé simultanément avec la matière informe. Car saint Augustin dit en s'adressant à Dieu ([Conf., liv. 12, chap. 12](#)) : Je trouve deux choses que vous avez faites sans les assujettir au temps, la matière première des corps et la nature angélique. Le temps n'a donc pas été créé simultanément avec la matière informe..

Réponse à l'objection N°1:

Saint Augustin parle ainsi parce que, dans son sentiment, la nature angélique et la matière informe ont sur le temps une priorité d'origine ou de nature.

Objection N° 2.

Le temps est divisé par le jour et la nuit. Or, dès le commencement il n'y avait ni jour ni nuit. Cette alternative de la nuit et du jour n'a existé qu'ensuite : *Lorsque Dieu eut séparé la lumière des ténèbres*. Donc le temps n'existait pas dès le commencement.

Réponse à l'objection N° 2 :

Comme, d'après les autres Pères, la matière fut d'abord informe et qu'elle fut ensuite formée, de même le temps fut d'abord informe et il fut ensuite formé, c'est-à-dire régulièrement divisé par le jour et la nuit.

Objection N° 3.

Le temps est le nombre qui mesure les mouvements du firmament. Or, d'après la Genèse, le firmament n'a été fait qu'au second jour. Donc le temps n'existait pas dès le commencement.

Réponse à l'objection N° 3 :

Si le mouvement du firmament¹ n'a pas commencé immédiatement dès le principe, alors le temps qui a précédé n'avait pas ce mouvement pour mesure, mais un autre mouvement premier quelconque. Car si le temps a aujourd'hui pour mesure le mouvement du firmament, c'est parce que ce mouvement est le premier de tous. Mais s'il y avait un autre mouvement premier, ce mouvement deviendrait la mesure du temps, parce que tous les êtres ont pour mesure ce qu'il y a de primordial dans leur genre. Il faut donc dire que dès le commencement il y a eu un mouvement quelconque, ne serait-ce que celui qui résulte de la succession des pensées et des affections des anges. Or, on ne peut concevoir le mouvement sans le temps, puisque le temps n'est rien autre chose que ce qui compte le moment d'avant et le moment d'après dans le mouvement.

Objection N° 4.

Le mouvement est antérieur au temps. On devrait donc mettre le mouvement plutôt que le temps au nombre des choses qui ont été d'abord créées.

1 Le mot firmament ne désigne pas ici les étoiles fixes, mais le premier mobile, que dans le système de Ptolémée ou plaçait au-delà, et qui en était séparé par le second et le premier cristallin. †

Réponse à l'objection N° 4 :

Parmi les choses qui ont été primitivement créées, on compte celles qui se rapportent généralement à tous les êtres. On a dû y comprendre le temps, qui est la mesure commune de tout ce qui existe, mais on n'a pas dû y comprendre le mouvement qui ne se rapporte qu'aux choses qui sont mobiles.

Objection N° 5.

Comme le temps est la mesure extrinsèque des choses, de même aussi le lieu. On ne doit donc pas mettre le temps plutôt que le lieu au nombre des choses qui ont été d'abord créées.

Réponse à l'objection N° 5 :

Le lieu est compris dans le ciel empyrée qui embrasse tout. Et comme le lieu est une chose permanente, il a été créé tout entier simultanément. Mais le temps étant une chose qui passe, il a été créé seulement dans son principe ; car maintenant encore on ne peut en saisir que l'instant présent.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(Sup. Gen.adlitt.,liv.1.chap.3) que les créatures spirituelles et corporelles ont été créées au commencement du temps.

Conclusion.

A l'origine du monde, le temps a été créé simultanément avec la matière informe.

Il faut répondre qu'ordinairement on distingue quatre choses qui ont été primitivement créées : la nature angélique, le ciel empyrée, la matière corporelle informe et le temps. Mais il faut remarquer que ce système n'est pas celui de saint Augustin. Car il ne distingue que deux choses qui ont été primitivement créées, la nature angélique et la matière corporelle, et il ne fait aucune mention du ciel empyrée. Ces deux choses, d'après ce docteur, la nature angélique et la matière informe, précèdent la formation des êtres, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de nature. Comme ces deux choses sont naturellement antérieures à la formation des êtres, elles sont également antérieures au mouvement et au temps ; par conséquent, on ne peut pas dire que le temps ait été créé avec elles. — L'autre énumération que nous avons faite est conforme au sentiment des autres Pères qui admettent que l'informité de la matière a précédé temporairement sa formation, parce que cette durée antérieure suppose nécessairement l'existence du temps, autrement elle n'aurait pas eu de mesure.

QUESTION 67 : DE LA DISTINCTION DES ÊTRES CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Question 67 : De la distinction des êtres considérée en elle-même.....	72
Article 1 : Le mot lumière se dit-il dans son sens propre des choses spirituelles ?.....	73
Article 2: La lumière est-elle un corps ?.....	74
Article 3 : La lumière est-elle une qualité ?.....	76
Article 4 : Est-il convenable que la lumière ait été produite dès le premier jour ?.....	77

Après avoir parlé de la distinction des êtres par rapport à la création, nous avons à nous occuper de cette distinction considérée en elle-même.

Nous traiterons :

1. de l'œuvre du premier jour,
2. de l'œuvre du second,
3. de l'œuvre du troisième.

A l'égard de l'œuvre du premier jour quatre questions se présentent :

1. Le mot *lumière* se dit-il dans son sens propre des choses spirituelles ?¹
2. La lumière corporelle est elle un corps ?²
3. Est-elle une qualité ?³
4. Était-il convenable qu'elle fût créée au premier jour ?⁴

1 Cet article a pour but de déterminer le sens propre du mot *lumière*, parce que parmi les Pères les uns l'ont entendu des choses spirituelles, les autres des choses matérielles, comme saint Thomas le rapporte plus loin. †

2 On sait que la science actuelle est sur ce point d'un avis contraire à celui de saint Thomas ; mais il n'est pas étonnant que les plus grands génies aient été trompés, sur la nature de ces corps *fluides* et *impondérables* qui, malgré les travaux et les découvertes des physiciens, sont encore aussi mystérieux. †

3 Cette question tient à la précédente. Saint Thomas continue à développer les sentiments de l'école péripatéticienne sur cette matière. †

4 Voyez le texte de la Genèse dont saint Thomas veut rendre compte rationnellement dans cet article ([Gen.,1,3-5](#)).†

Article 1 : Le mot *lumière* se dit-il dans son sens propre des choses spirituelles ?

67

Objection N° 1.

Il semble que le mot *lumière* désigne à proprement parler les êtres spirituels. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen.adlitt., liv.4, chap.28*) que dans les êtres spirituels la lumière est meilleure et plus certaine, et que le Christ n'est pas appelé *lumière* de la même manière qu'il est appelé *Pierre* ; que le premier mot lui convient dans son sens propre et que le second ne lui convient qu'au figuré.

Objection N° 2.

Saint Denis dit (*De div. nom., chap. 4*) que la lumière se trouve parmi les noms intelligibles de Dieu. Or, les noms intelligibles s'emploient dans leur sens propre pour désigner les choses spirituelles. Donc la lumière prise dans son sens propre se dit des êtres spirituels.

Objection N° 3.

L'Apôtre dit (*Eph., 5,13*) : *Tout ce qui se manifeste est lumière*. Or, les êtres spirituels se manifestent, à proprement parler, plus que les êtres corporels. Donc il y a aussi en eux plus de lumière.

Mais c'est le contraire. Car saint Ambroise (*De fid., liv. 2*) met la lumière parmi les choses qui ne se disent de Dieu que par métaphore.

Conclusion.

Le mot *lumière* est vulgairement employé pour exprimer tout ce qui nous donne une notion ou une connaissance ; mais en remontant à son acception première, ce mot a été formé pour désigner ce qui éclaire nos yeux, et on ne l'emploie que métaphoriquement quand il s'agit des êtres spirituels.

Il faut répondre que dans un mot il y a deux choses à distinguer :

1. le sens qu'il a d'après son acception première ;
2. l'usage qu'on en fait vulgairement. Ainsi le verbe *voir* a d'abord été employé pour signifier exclusivement l'acte de la vue. Mais ensuite on lui a donné une extension plus générale en raison de la dignité et de la certitude de la fonction qu'il exprime. L'usage a même permis de l'employer pour marquer l'action de tous les autres sens. Nous disons, par exemple : *Voyez* comme il a bon goût, bonne odeur, comme il est chaud. Dans saint Matthieu il est même employé pour désigner la fonction la plus haute de l'intelligence. Car il est dit (*5-8*) : *Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu*. Il en faut dire autant du mot *lumière*. Il a été d'abord formé pour désigner ce qui éclaire l'œil, l'organe matériel de la vue. On l'a ensuite étendu à tout ce qui produit en nous une connaissance quelconque. Par conséquent, si on le prend dans son sens primitif, il ne peut se dire que métaphoriquement des êtres spirituels, et c'est ce qu'exprime saint Ambroise (*loc. cit.*). Mais si on le prend dans toute l'extension que l'usage lui a donnée et qu'on lui fasse désigner toute espèce de connaissance, il peut convenir dans son sens propre à toutes les choses spirituelles.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 2: La lumière est-elle un corps ?

67

Objection N° 1.

Il semble que la lumière soit un corps. Car saint Augustin dit ([Delib.arb.,liv.3,chap.5](#)) que la lumière tient le premier rang parmi les corps. Donc c'est un corps.

Réponse à l'objection N° 1 :

Saint Augustin prend la lumière pour un corps actuellement lumineux, par exemple pour le feu qui est le plus noble des quatre éléments.

Objection N° 2.

Aristote dit que la lumière est une espèce de feu ([Top., liv. 5, chap. 2](#)). Or, le feu est un corps. Donc la lumière aussi.

Réponse à l'objection N° 2 :

Aristote donne le nom de lumière au feu considéré dans sa matière propre, comme il donne le nom de flamme au feu qui s'élève dans l'air, et le nom de charbon au feu qui s'attache aux matières terrestres. On ne doit pas trop se préoccuper des exemples qu'Aristote cite dans sa Logique, parce qu'il les cite comme étant probables, d'après les autres philosophes.

Objection N° 3.

Le propre des corps est d'être porté, coupé et recourbé. Or, toutes ces propriétés se trouvent dans la lumière ou le rayon ; de plus, divers rayons peuvent être unis et séparés, comme le dit saint Denis ([Dediv.nom.,chap.2](#)), ce qui semble pouvoir convenir à quelques corps. Donc la lumière est un corps.

Réponse à l'objection N° 3 :

Toutes ces propriétés s'attribuent métaphoriquement à la lumière comme on pourrait les attribuer à la chaleur. Car le mouvement local étant le premier des mouvements, comme le prouve Aristote ([Phys., liv. 8, text. 55](#)), nous nous servons des mots qui appartiennent à ce mouvement pour exprimer le changement et tous les autres mouvements. De la même manière nous avons emprunté au lieu le mot *distance* pour désigner toutes les choses contraires, comme Aristote le dit ([Met., liv. 10, text. 13](#)).

Mais c'est le contraire. Deux corps ne peuvent pas, en effet, exister simultanément dans un même lieu. Or, la lumière existe simultanément avec l'air dans le même lieu. Donc la lumière n'est pas un corps.

Conclusion.

Puisque la lumière a la propriété d'être instantanée et de se répandre partout, elle n'est pas un corps.

Il faut répondre qu'il est impossible que la lumière soit un corps et cela pour trois raisons :

1. La première raison est tirée de la nature du lieu. Car le lieu qu'un corps occupe est différent du lieu qu'occupe un autre corps. Il n'est donc pas possible naturellement que deux corps existent simultanément dans un même lieu, quels qu'ils soient, parce que leur contiguïté exige qu'ils n'occupent pas le même endroit.
2. La seconde raison se tire de la nature du mouvement. Si la lumière était un corps, elle serait soumise au mouvement local de tous les corps. Or, le mouvement local d'un corps ne peut

pas être instantané, parce que tout ce qui se meut localement arrive nécessairement aux intermédiaires avant d'aboutir au but. Or, la lumière est instantanée. On ne peut pas dire en effet que le temps qu'elle met à nous arriver a une durée qui nous échappe ; car s'il était possible de ne pouvoir apprécier ce temps pour un petit espace, on devrait du moins pouvoir le calculer pour un espace immense comme celui qui s'étend de l'orient à l'occident, et on ne le peut pas. Car, aussitôt que le soleil paraît sur un point de l'horizon, il éclaire tout l'hémisphère jusqu'à l'extrémité opposée¹. Il y a encore une autre observation à faire sur le mouvement, c'est que tout corps a un mouvement naturel déterminé, tandis que la lumière se répandant de toutes parts, son mouvement n'est ni circulaire, ni rectiligne². Il est donc évident que la lumière n'est pas produite par le mouvement local d'un corps.

3. La troisième raison se prend de la nature de la génération et de la corruption. Car si la lumière était un corps, quand l'air est obscurci par l'absence d'un corps lumineux il s'ensuivrait que la lumière elle-même se corromprait, et que sa matière recevrait une autre forme ; ce qui n'est pas possible à admettre à moins qu'on ne dise que l'obscurité est aussi un corps³. On ne voit pas non plus de quelle matière serait engendré ou produit tous les jours ce corps immense qui remplit toute la partie intermédiaire de l'hémisphère. Il est également ridicule de dire que, par suite de l'absence d'un corps lumineux, ce corps immense se corrompt. Si l'on prétend que la lumière ne se corrompt pas, mais qu'elle paraît avec le soleil et se répand sur la terre, que dire de ce qui arrive quand on met près d'une chandelle un corps opaque et qu'on remplit ainsi la maison tout entière de ténèbres ? Il ne semble pas que la lumière se soit alors concentrée autour de la chandelle, puisqu'il n'y a pas là une clarté plus grande qu'auparavant. Par là même que tous ces faits répugnent non seulement à la raison, mais encore aux sens, il faut donc dire qu'il est impossible que la lumière soit un corps.

67

1 On n'avait pas encore calculé le mouvement de la lumière. Maintenant on sait qu'elle parcourt environ 52 000 myriamètres par seconde et qu'elle met 8'13" pour nous venir du soleil. †

2 C'est un principe incontestable d'optique que la lumière va en ligne droite. †

3 Il y a sur la cause productive de la lumière différents systèmes ; ce n'est pas ici le lieu de les exposer, et de démontrer comment l'un et l'autre répondent aux difficultés qu'élève ici saint Thomas. †

Article 3 : La lumière est-elle une qualité ?

67

Objection N° 1.

Il semble que la lumière ne soit pas une qualité. Car toute qualité est permanente dans le sujet même quand l'agent qui l'a produite a cessé son action. Ainsi, la chaleur existe dans l'eau après qu'on l'a éloignée du feu. Or, la lumière ne reste pas dans l'air quand le corps lumineux qui la produisait a disparu. Donc la lumière n'est pas une qualité.

Réponse à l'objection N° 1 :

La qualité résultant de la forme substantielle, le sujet reçoit diversement la qualité comme il reçoit diversement la forme. Ainsi quand la matière reçoit parfaitement la forme, la qualité qui en dérive adhère inébranlablement à elle, comme par exemple si on changeait l'eau en feu. Quand la forme substantielle n'est reçue qu'imparfaitement par la matière, la qualité qui s'ensuit est transitoire ; elle ne dure qu'un temps, comme on le voit par l'eau chaude qui retourne ensuite à son état. Mais la production de la lumière ne vient pas de ce que la matière a été changée en recevant une forme ou un commencement de forme quelconque. C'est pourquoi la lumière n'existe qu'autant que l'agent qui la produit est présent.

Objection N° 2.

Toute qualité sensible a son contraire. Ainsi, le froid est opposé au chaud et le noir au blanc. Mais il n'y a rien de contraire à la lumière. Car l'obscurité en est une privation. Donc la lumière n'est pas une qualité sensible.

Réponse à l'objection N° 2 :

La lumière n'a pas son contraire, parce qu'elle est la qualité naturelle du premier corps, qui est cause de ce que les autres changent, mais qui n'a pas lui-même son contraire.

Objection N° 3.

La cause est supérieure à l'effet. Or, la lumière des corps célestes produit les formes substantielles qui sont dans les corps inférieurs. En effet, elle donne l'être aux couleurs parce qu'elle les rend actuellement visibles. Donc la lumière n'est pas une qualité sensible, mais elle est plutôt une forme substantielle ou spirituelle.

Réponse à l'objection N° 3 :

Comme la chaleur agit instrumentalement par la vertu de sa forme substantielle, de même la lumière agit par la vertu des corps célestes dans la production des formes substantielles ¹, et si elle rend les couleurs visibles c'est qu'elle est la qualité du premier corps sensible.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène dit ([Deorth.fid.,liv.1,chap.9](#)) que la lumière est une qualité.

1 C'est-à-dire qu'elle en est la cause instrumentale. †

Conclusion.

La lumière n'étant pas une substance ni une intention, il faut nécessairement qu'elle soit une qualité active qui résulte par elle-même de la présence d'un corps lumineux.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont avancé que la lumière n'a pas dans l'air une existence réelle, comme la couleur sur la toile, et qu'elle n'a qu'un être intentionnel¹, comme l'image de la couleur dans l'air. Mais cette opinion ne peut se soutenir pour deux raisons :

1. parce que la lumière donne sa dénomination à l'air ; car l'air devient lumineux en acte, tandis que la couleur ne donne pas sa dénomination à l'air, puisqu'on ne dit pas que l'air est coloré ;
2. parce que la lumière produit un effet dans la nature. Ainsi les rayons du soleil échauffent les corps. Les êtres intentionnels n'ont au contraire aucune vertu et ne peuvent produire dans les êtres aucune modification.

D'autres ont dit que la lumière est la forme substantielle du soleil. Mais il ne peut en être ainsi pour deux motifs :

1. Parce qu'il n'y a pas de forme substantielle qui soit sensible par elle-même. Car la forme d'une chose *(quod quid est)* est l'objet de l'entendement, comme le dit Aristote *(De anim., liv. 3, text. 26)*, tandis que la lumière est visible par elle-même.
2. Parce que ce qui est une forme substantielle dans un corps ne peut pas être une forme accidentelle dans un autre. Car la forme substantielle pouvant par soi constituer une espèce est universellement identique dans tous les êtres. Or, la lumière n'est pas non plus la forme substantielle de l'air ; car s'il en était ainsi l'air se corromprait aussitôt qu'elle disparaîtrait. Elle ne peut donc pas être la forme substantielle du soleil.

Par conséquent il faut dire que comme la chaleur est une qualité active qui résulte de la forme substantielle du feu, de même la lumière est une qualité active qui résulte de la forme substantielle du soleil ou de tout autre corps lumineux par lui-même, s'il y en a. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que les rayons des étoiles produisent des effets divers selon la nature diverse de leurs corps.

Article 4 : Est-il convenable que la lumière ait été produite dès le premier jour ?

67

Objection N° 1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable que la lumière ait été produite dès le premier jour. Car la lumière est une qualité, comme on vient de le dire *(art. préc)*. Or, une qualité étant un accident, ne doit pas venir en premier, mais en second lieu. Il ne fallait donc pas que la lumière fût produite au premier jour.

Réponse à l'objection N° 1 :

Dans l'opinion de ceux qui veulent que l'informité de la matière ait une priorité de temps sur sa formation, on doit dire que la matière a été créée dès le commencement, et qu'elle a été ensuite formée d'après des conditions accidentelles parmi lesquelles la lumière tient le premier rang.

1 L'École appelle être d'intention ou intentionnel ce que nous nommons un être de raison.†

Objection N° 2.

Par la lumière la nuit se distingue du jour. Or, c'est le soleil qui produit la lumière et il n'a été créé qu'au quatrième jour¹. Donc la production de la lumière n'a pas dû avoir lieu au premier.

Réponse à l'objection N° 2 :

Il y a des philosophes qui prétendent que la lumière primitive était une sorte de nuée lumineuse qui, après que le soleil a été créé, est venue se perdre dans la matière qui préexistait. Mais ce sentiment n'est pas soutenable, parce que la Genèse nous expose l'ordre naturel des choses tel qu'il a ensuite continué à exister. On ne doit donc pas dire que Dieu a fait alors quelque chose qu'il a dû ensuite anéantir. — D'autres prétendent que cette nuée lumineuse existe encore, et qu'elle est tellement unie au soleil qu'on ne peut l'en distinguer. Mais d'après cette explication cette nuée serait au moins inutile, et dans les œuvres de Dieu il n'y a rien d'inutile. — D'autres soutiennent que le corps du soleil a été formé de cette nuée. Mais on ne peut être non plus de ce sentiment si l'on suppose que le corps du soleil n'est pas du genre des quatre éléments² qui composent les choses terrestres, mais qu'il est naturellement incorruptible, parce que dans ce cas sa matière ne peut exister sous une forme étrangère. — Il faut donc dire avec saint Denis ^(De div.nom., chap.4) que cette lumière fut la lumière du soleil ; mais qu'elle était d'abord informe, c'est-à-dire qu'elle était la substance du soleil et qu'elle avait d'une manière vague et générale la propriété d'éclairer ; mais qu'elle reçut ensuite un caractère spécial et des propriétés déterminées qui la rendirent apte à produire des effets particuliers. Ainsi, dès sa création la lumière s'est trouvée distincte des ténèbres sous trois rapports :

1. quant à sa cause, car la cause de la lumière était dans la substance du soleil, tandis que celle des ténèbres était dans l'opacité de la terre ;
2. quant au lieu, parce que la lumière était dans un hémisphère tandis que les ténèbres étaient dans l'autre ;
3. quant au temps, parce que dans le même hémisphère la lumière existait pendant un temps et les ténèbres pendant un autre, et c'est ce que signifient ces mots : *Il appela la lumière jour, et les ténèbres nuit.*

Objection N° 3.

La nuit et le jour résultent du mouvement circulaire d'un corps lumineux. Or, le mouvement circulaire est le mouvement propre du firmament qui, d'après la Genèse, a été fait au second jour. Donc on n'eût pas dû mettre au premier jour la production de la lumière qui distingue la nuit du jour.

Réponse à l'objection N° 3 :

D'après saint Basile ^(Hom. 2) le jour et les ténèbres ont eu lieu par l'émission et le retrait de la lumière, et non par le mouvement. Mais saint Augustin objecte qu'il n'y avait pas de raison pour que cette alternative eût lieu ; puisque les hommes et les animaux, qui auraient pu trouver en cela un avantage, n'existaient pas. De plus un corps lumineux n'a pas naturellement la vertu de retenir sa lumière quand il est dans un lieu, mais cela ne peut se faire que miraculeusement. Or, quand il s'agit de la formation primitive des êtres, on ne demande pas, comme le dit encore saint Augustin ^(Sup.Gen.adlitt.,liv.2, chap.1), des effets miraculeux, mais on recherche au contraire ce qui est conforme à la nature des choses.

1 Cette objection a été faite au XVIII^e siècle, et pendant quelque temps on l'a crue insoluble. Mais les découvertes de Young et de Fresnel, en faisant prévaloir la doctrine des *vibrations* et des *interférences* sur la théorie de l'*émission* des rayons, sont venues nous expliquer comment la lumière a pu exister avant les astres.†

2 Saint Thomas admettait avec les péripatéticiens que le ciel et le soleil qui en fait partie étaient composés d'une cinquième essence, c'est ce qu'ils appelaient la *quintessence* (Voy. quest. 66, art. 2 note.).†

Il faut donc dire qu'il y a dans le ciel deux sortes de mouvement. L'un qui est commun au ciel tout entier ³; c'est celui-là qui fait le jour et la nuit, et il a sans doute existé au premier jour. L'autre qui varie suivant la nature des corps. C'est d'après ce mouvement que se comptent les jours, les mois et les années ⁴. C'est pourquoi au *premier* jour on ne parle que de la distinction de la nuit et du jour qui résulte du mouvement du ciel entier, tandis qu'on fait mention au *quatrième* de la diversité des jours, des temps et des années ; comme on le voit par ces paroles : *Pour qu'il y ait des temps, des jours et des années* ; ce qui est le résultat des mouvements propres des corps célestes.

Objection N° 4.

Si on dit qu'on entend par lumière la lumière spirituelle, il y a lieu de répondre : La lumière qui a été faite au premier jour établit une distinction entre elle et les ténèbres. Or, les ténèbres spirituelles n'ont pas existé dès le commencement, puisque les démons ont été bons dès le principe, comme nous l'avons dit ([quest.63.art.5](#)). Donc la lumière n'a pas dû être produite dès le premier jour.

67

Réponse à l'objection N° 4 :

Suivant saint Augustin (*Sup. Gen.adlitt., liv.1, chap.15*) l'informité des êtres n'a pas été temporellement antérieure à leur formation. D'après son système on doit donc dire que par la production de la lumière on entend la formation de la créature spirituelle, non celle que l'état de la gloire a rendue parfaite puisqu'elle n'a pas été créée dans cet état, mais celle que la grâce a perfectionnée, puisque les anges, comme nous l'avons dit ([quest.62.art.3](#)), ont été créés avec cette espèce de perfection. Cette lumière a donc établi une division entre elle et les ténèbres, c'est-à-dire que la créature spirituelle ainsi formée a été distincte de celle qui ne l'est pas. Mais si l'on admet que la créature tout entière a été formée simultanément, la lumière n'a pas été distincte des ténèbres spirituelles qui existaient puisqu'il n'y en avait pas, car le diable n'a pas été créé avec une nature mauvaise, mais elle a été distincte des ténèbres futures dont Dieu avait la prescience.

Mais c'est le contraire. Ce qui est essentiel au jour a dû être produit dès le premier jour. Or, la lumière est essentielle au jour, puisqu'il ne peut pas y avoir de jour sans elle. Donc il a fallu que la lumière fût créée dès le premier jour.

Conclusion.

Il entrain dans l'ordre établi par la divine sagesse que la lumière fût produite au premier jour.

Il faut répondre que sur la production de la lumière il y a deux opinions. Saint Augustin paraît dire (*De civ.Dei, liv.11, chap.9et33*) qu'il n'eût pas été convenable que Moïse eût omis de parler de la création des êtres spirituels. C'est pourquoi il dit que par ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*, il faut entendre la créature spirituelle encore informe que le mot *ciel* désigne et la matière informe de la créature corporelle qui est exprimée par le mot *terre*. Et comme la créature spirituelle est plus noble que la créature matérielle, elle a dû être produite la première. La formation de la nature spirituelle est donc indiquée, d'après ce même Père, par la production de la lumière qu'on doit entendre dans un sens spirituel. Car la nature spirituelle a été formée du moment où elle a été éclairée par le Verbe auquel elle adhère. — Les autres Pères pensent que Moïse a réellement passé sous silence la création des êtres spirituels, mais ils en donnent différentes causes. Saint Basile dit que Moïse a fait commencer son récit au moment où les choses sensibles ont reçu l'existence, et qu'il n'a pas parlé des êtres spirituels, c'est-à-dire des anges, parce qu'ils ont été créés auparavant. Saint Jean Chrysostome donne une autre raison. Il dit que Moïse parlait à un peuple grossier qui ne pouvait saisir que les choses matérielles et que son dessein était d'éloigner ce

1 Ces deux mouvements sont en effet distincts, mais comment l'un existe-t-il sans l'autre, c'est le problème que saint Thomas ne se pose pas et qu'il serait très difficile de résoudre. †

2 Voyez les discussions savantes auxquelles se livre le P. Petau au sujet de ce passage (*De opere sex dierum*, liv. 1, chap. 8). †

peuple de l'idolâtrie ¹. Il aurait été porté à tomber dans ce péché si on lui eût dit qu'au-dessus de toutes les créatures corporelles il y avait d'autres substances ; car il en aurait fait des dieux, puisqu'il avait déjà beaucoup de propension pour adorer le soleil, la lune et les étoiles, comme on le voit au Deutéronome ^(chap.4). Il est à remarquer que dans le récit de la Genèse on a préalablement supposé que la nature corporelle avait été informe de plusieurs manières. Ainsi, une première informité est désignée par ces mots : *La terre était nue et vide* ; une autre est exprimée par ces paroles : *Les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. Or, il était nécessaire que l'informité qui résultait des ténèbres fût d'abord écartée par la production de la lumière, et cela pour deux raisons :

1. parce que la lumière, comme nous l'avons dit ^(art. 3), est la qualité du premier corps et que le monde a dû être formé à sa clarté ;
2. parce que la lumière est le milieu dans lequel les corps supérieurs communiquent avec les inférieurs. Or, comme dans la connaissance on procède d'abord par les choses les plus générales, de même dans l'action. Ainsi l'être vivant est engendré avant l'animal et l'animal avant l'homme, comme Aristote l'observe ^(De Gen. anim., liv. 2, chap. 3). La divine sagesse a donc dû se manifester en créant la lumière la première parmi les œuvres de distinction, comme la forme du premier corps et comme étant la plus générale.
3. Saint Basile donne une troisième raison ^(Hom. 2 in hexam.) ; c'est que par la lumière tous les autres êtres sont mis en évidence.
4. Enfin, on pourrait en ajouter une quatrième qu'on a indiquée dans les objections, c'est que le jour ne peut être sans la lumière et qu'il a été, par conséquent, nécessaire que la lumière fût créée au premier jour.

67

1 Cette raison ne nous paraît pas la meilleure, puisqu'il est souvent question des anges dans le Pentateuque.†

QUESTION 68 : DE L'ŒUVRE DU SECOND JOUR.

Question 68 : De l'œuvre du second jour.....	81
Article 1 : Le firmament a-t-il été créé au second jour ?.....	81
Article 2 : Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament ?.....	84
Article 3 : Le firmament divise-t-il les eaux ?.....	86
Article 4 : N'y a-t-il qu'un seul ciel ?.....	87

Après l'œuvre du premier jour nous avons à examiner l'œuvre du second.

A cet égard quatre questions se présentent :

1. Le firmament a-t-il été fait au second jour ?¹
2. Ya-t-il des eaux qui soient au-dessus ?²
3. Divisa-t-il les eaux des eaux ?³
4. N'y a-t-il qu'un ciel ou s'il y en a plusieurs ?⁴

Article 1 : Le firmament a-t-il été créé au second jour ?

68

Objection N° 1.

Il semble que le firmament n'ait pas été fait au second jour. Car il est dit dans la Genèse ^(1,8) que *Dieu donna au firmament le nom de ciel*. Or, le ciel a été fait avant la distinction des jours, comme on le voit par ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Donc le firmament n'a pas été créé au second jour.

Réponse à l'objection N° 1 :

D'après saint Jean Chrysostome ^(Hom.3inGen.), *Moïse a d'abord rapporté sommairement ce que Dieu a fait en disant : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, et ensuite il a fait connaître chacune des parties de la création. C'est, par exemple, comme si l'on disait : cet ouvrier a bâti une maison, et qu'ensuite on ajoute : il en a jeté en premier lieu les fondements, il a ensuite élevé les murs et enfin il a fait le toit. Tel est le sens que nous devons donner à ces paroles : Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, suivies de celles-ci : le firmament fut fait au second jour. — On peut dire aussi que le ciel qui, d'après la Genèse, a été créé dès le commencement, n'est pas le même que le*

1 Aristote avait nié que Dieu eût créé le ciel ; c'est cette erreur que combat saint Thomas, et qui fut condamnée par le concile de Latran et par le premier concile de Tolède (can. 21). †

2 Cet article a pour but d'expliquer ce passage de l'Écriture (Gen., 1, 7) : *il sépara les eaux qui étaient sous le firmament des eaux qui étaient au-dessus du firmament*. Ce passage a d'ailleurs vivement exercé les Pères, les commentateurs et les savants. †

3 Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Écriture (Gen., 1, 6) : *Que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux d'avec les eaux*. †

4 Basilide et ses disciples supposaient qu'il y avait 365 cieus, et que ces cieus avaient créé le monde. En expliquant l'Écriture d'après les Pères, saint Thomas réfute par là même ces rêveries. †

ciel qui a été créé au second jour. On a établi entre l'un et l'autre plusieurs différences. D'après saint Augustin ([Sup.Gen.adlitt.,liv.1,chap.9](#)), le ciel qui a été créé au premier jour est la nature spirituelle informe, et celui qui a été créé au second jour est le ciel matériel. Suivant le vénérable Bède et l'auteur de la glose, le ciel qui a été créé au premier jour est le ciel empyrée, et celui qui a été fait au second est le ciel étoile. Saint Jean Damascène dit ([Defid.orth.,liv.2,chap.6](#)) que le ciel qui a été créé au premier jour est le ciel sphérique sans étoiles dont parlent les philosophes, et qu'ils appellent la neuvième sphère ¹ et le premier mobile qui se meut d'un mouvement diurne. Et par le firmament qui a été fait au second jour il entend le ciel étoile. Enfin il y a une autre explication qu'indique saint Augustin ([Ibid.,liv.2,chap.1](#)), d'après laquelle le ciel fait au premier jour serait le ciel étoilé, et le firmament fait au second jour serait l'immensité des airs où se condensent les nuées. Car on donne équivoquement à cette étendue le nom de ciel. Et c'eût été pour indiquer cette équivoque que Moïse eût dit expressément : *Dieu donna au firmament le nom de ciel* ; comme il avait déjà dit : *il donna à la lumière le nom de jour*, parce que le mot jour se prend aussi pour désigner un intervalle de vingt-quatre heures. Le rabbin Moïse Maïmonide observe qu'on peut faire la même remarque sur plusieurs autres passages de l'Écriture ([Proph.,liv.2,chap.30](#)).

Objection N° 2.

Les œuvres des six jours marquent l'ordre suivi par la divine sagesse dans la création. Or, il ne serait pas conforme à la sagesse de Dieu qu'il eût fait en second lieu ce qui a dû naturellement être fait en premier. Et puisque le firmament est naturellement avant l'eau et la terre dont Moïse parle avant de parler même de la lumière qui a été faite au premier jour, il s'ensuit que le firmament n'a pas été fait au second jour.

Objection N° 3.

Tout ce qui a été produit pendant les six jours a été formé d'une matière qui avait été créée avant même que la distinction des jours n'existât. Or, le firmament n'a pu être formé d'une matière préexistante, puisque dans ce cas il serait engendré et corruptible. Donc il n'a pas été créé au second jour.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1,6) : *Dieu dit : Que le firmament soit fait*. Puis l'écrivain sacré ajoute : *Et du soir et du matin se fit le second jour*.

68

Conclusion.

Suivant la différente acception qu'on donne au mot firmament, en le prenant dans l'ordre de la nature ou du temps, on peut admettre ou nier qu'il a été fait le second jour.

Il faut répondre que, comme le dit fort bien saint Augustin ([Sup.Gen. Ad litt., liv.1, chap.18; Conf., liv.12, chap.23 et 24](#)), dans les questions de cette nature il y a deux choses à observer :

1. c'est de s'en tenir invariablement au sens véritable de l'Écriture ;
2. l'Écriture pouvant être expliquée de différentes manières, on ne doit pas s'attacher trop exclusivement à une explication, au point que si l'on a découvert la fausseté d'une interprétation donnée, on n'ait pas la présomption de soutenir néanmoins que c'est là le sens de l'écrivain sacré, dans la crainte qu'on n'expose l'Écriture elle-même aux railleries des infidèles, et que par là même on leur ferme la voie qui pouvait les conduire à la foi.

On doit donc savoir que quand la Genèse nous dit que le firmament a été fait au second jour, ces paroles peuvent s'entendre de deux manières :

¹ Voyez à ce sujet dans Cicéron le *Songe de Scipion*.†

1. Il peut être question du firmament où sont les étoiles¹. A ce sujet nous devons exposer les divers sentiments des savants sur ce firmament. Les uns ont dit qu'il était composé d'éléments². Telle fut l'opinion d'Empédocle, qui disait que ce corps était indissoluble parce que la discorde n'était pas entrée dans les éléments qui le composent, mais seulement la concorde ou l'amitié. D'autres ont dit que le firmament était de la nature des quatre éléments, mais qu'il n'en était pas composé, que c'était un élément simple. Tel fut le sentiment de Platon, qui prétendait que le corps céleste était du feu. D'autres enfin ont avancé que le ciel n'était pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il formait un cinquième corps ^(La quintessence.) en dehors des quatre éléments qui constituent les choses terrestres. Telle fut l'opinion d'Aristote. Dans le premier sentiment, on peut dire, absolument parlant, que le firmament a été créé au second jour, même substantiellement ; car s'il appartient à l'œuvre de la création de produire la substance même des éléments, il appartient à l'œuvre de distinction et d'ornement de former des créatures avec des éléments préexistants. — D'après le sentiment de Platon on ne pourrait pas dire que le firmament a été créé substantiellement le second jour. Car suivant ce philosophe la création du firmament est la production de l'élément du feu. Or, d'après ceux qui supposent que l'informité de la matière a été temporellement antérieure à sa formation, la production des éléments appartient à l'œuvre de création, parce que les formes des éléments sont celles qui s'attachent primitivement à la matière. — Suivant l'opinion d'Aristote on peut encore moins supposer que le firmament a été produit substantiellement au second jour, en considérant les jours dont parle Moïse comme une succession de temps³. Car le ciel, étant incorruptible de sa nature, a une matière qui ne peut revêtir une autre forme que la sienne. Il est donc impossible que le firmament ait été fait d'une matière temporellement préexistante. Par conséquent, la production de la substance du firmament appartient à l'œuvre de création. Mais dans l'opinion de Platon, comme dans celle d'Aristote, le firmament a pu être formé d'une certaine manière au second jour. C'est ainsi que d'après saint Denis ^{([Dediv.nom.,chap.4](#))} la lumière du soleil a été informe pendant les trois premiers jours, et qu'elle a ensuite été formée au quatrième. Si par les jours de la création on désignait non pas une succession de temps, mais seulement l'ordre de la nature, comme le veut saint Augustin ^{([Sup.Gen.adlitt.,liv.4.chap.22et24](#))}, rien ne s'oppose à ce que d'après tous ces divers sentiments on dise que la formation substantielle du firmament est l'œuvre du second jour.
2. On peut aussi entendre par le firmament, qui d'après la Genèse a été créé au second jour, non le firmament dans lequel sont les étoiles fixes, mais cette partie de l'air où se condensent les nuées. Le nom de firmament lui viendrait de la densité de l'air ; car on donne le nom de corps ferme ^(*firmum*) à ce qui est épais et solide, pour distinguer cette espèce de corps du corps mathématique⁴, comme le dit saint Basile ^(*in Hex., hom. 3*). On peut admettre de ces deux interprétations celle que l'on voudra, rien ne s'y oppose. Saint Augustin ^{([Sup.Gen.adlitt.,liv.2.chap.4](#))} recommande même cette dernière, qu'il trouve, dit-il, tout à fait digne d'éloge, et qui n'a d'ailleurs rien de contraire à la foi.

La réponse au second et au troisième argument devient, d'après tout ce que nous avons dit, évidente.

1 Le ciel des étoiles fixes. †

2 Les éléments sont l'air, l'eau, la terre et le feu. †

3 Saint Augustin ne les considère pas ainsi. †

4 Le corps mathématique, d'après saint Basile lui-même, n'existe que par ses trois dimensions, longueur, largeur et profondeur. †

Article 2 : Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament ?

68

Objection N° 1.

Il semble que les eaux ne soient pas au-dessus du firmament. Car l'eau est naturellement pesante. Or, les choses pesantes n'existent pas en haut, mais seulement en bas. Donc les eaux ne sont pas au-dessus du firmament.

Réponse à l'objection N° 1 :

Il y a des auteurs qui ont pensé résoudre cette objection en disant que les eaux, bien qu'elles soient naturellement lourdes, sont contenues par la puissance divine au-dessus des cieux. Mais saint Augustin repousse cette solution en disant qu'il s'agit de savoir comment Dieu a établi la nature des choses et non quel miracle sa puissance pourrait opérer sur elles. Il faut donc dire que suivant l'opinion qu'on se fait du firmament et des eaux on peut donner, d'après ce qui précède, une solution particulière à cette difficulté. Si l'on admet le premier sentiment, il faut supposer dans les éléments un autre ordre que celui qu'établit Aristote. On devra admettre que les eaux qui sont sur la terre sont plus épaisses, et celles qui sont dans le ciel plus légères, de manière que celles-ci se tiennent dans le ciel comme les autres sur la terre. Ou bien on devra entendre par l'eau la matière des corps, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N° 2.

L'eau est naturellement fluide. Or, ce qui est fluide ne peut rester au-dessus d'un corps rond, comme l'expérience le prouve. Donc le firmament étant un corps rond l'eau ne peut être au-dessus.

Réponse à l'objection N° 2 :

La réponse devient évidente dans l'un et l'autre sentiment. D'après le premier sentiment, saint Basile fait une double réponse (Hom. 3). Il dit :

1. qu'il n'est pas nécessaire que tout corps qui paraît rond à celui qui le regarde du côté concave soit réellement rond ou convexe à sa partie supérieure ;
2. que les eaux qui sont au-dessus des cieux ne sont pas fluides, mais qu'en dehors du ciel elles ont été solidifiées comme si elles étaient gelées ; c'est ce qui fait donner à ce ciel le nom de ciel cristallin par quelques philosophes ¹.

Objection N° 3.

L'eau étant un élément sert à engendrer les corps composés, comme ce qui est imparfait sert à produire ce qui est parfait. Or, au-dessus du firmament il n'y a pas lieu de former des êtres composés, on n'en forme que sur la terre. Donc l'eau qui serait au-dessus du firmament serait inutile. Et comme dans les œuvres de Dieu il n'y a rien qui soit inutile, il s'ensuit qu'il n'y a pas d'eau au-dessus du firmament.

Réponse à l'objection N° 3 :

Dans le dernier système que nous avons exposé, les eaux s'élèvent en vapeurs au-dessus du firmament pour produire ensuite les pluies. D'après le second système, les eaux sont au-dessus du firmament, c'est-à-dire au-dessus de tout le ciel transparent qui est sans étoiles. Les auteurs de ce système font de ce ciel le premier mobile qui fait mouvoir toute la sphère d'un mouvement diurne, et qui produit par ce mouvement la continuité ou la perpétuité de la génération des êtres, comme le

¹ Ce système puéril eut pour auteur Empédocle (470 av. J.-C.), et ce qu'il y a d'étonnant, c'est qu'on le retrouve dans Flavius Josèphe (*Antiq.*, liv. 1, chap. 1) ; Séverin (liv. 8, *Op. sancti Chrys.*, frag. 596) ; Césaire (*Dial.*, p. 69) ; saint Ambroise (*Hex.*, chap. 8). †

ciel étoilé qui se meut sur le zodiaque produit la diversité de la génération et de la corruption, selon qu'il s'éloigne ou s'approche, et par la diversité de puissance ou de vertu qu'il y a dans chaque étoile. Enfin dans le premier système les eaux sont là, d'après saint Basile, pour modérer la chaleur des corps célestes ¹. Saint Augustin rapporte ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 5) qu'il y a des auteurs qui ont cité à l'appui de cette opinion la température de Saturne qui est très froide, parce que cette étoile est très rapprochée des eaux supérieures.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1,7) que *Dieu divisa les eaux qui étaient au-dessus du firmament de celles qui étaient au-dessous*.

68

Conclusion.

Au-dessus du firmament il y a des eaux matérielles qui en sont distinctes ou qui ne font qu'un avec lui selon les divers sens qu'on attache au mot *firmament*.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 5), l'autorité de l'Écriture est supérieure à toute l'étendue du génie humain. Par conséquent, de quelque manière que les eaux existent au-dessus du firmament et quelle que soit leur nature, nous ne doutons point de leur existence. Tous les auteurs ne sont pas d'accord sur la nature même de ces eaux. Origène prétend que ces eaux qui sont au-dessus des deux sont les substances spirituelles. Il s'appuie sur ces paroles du Psalmiste ^(Ps. 148, 14) : *Que les eaux qui sont au-dessus des cieux louent le nom du Seigneur*, et sur ces autres paroles de Daniel ^(3, 60) : *Vous, eaux qui êtes au-dessus des deux, bénissez le Seigneur*. Mais saint Basile répond ^(Hex., hom. 3) que ces paroles ne signifient pas que les eaux soient des créatures raisonnables², mais qu'elles signifient seulement que celui qui considère les eaux avec un esprit bien disposé trouve en elles une nouvelle manifestation de la gloire de Dieu. C'est pourquoi le Psalmiste en dit autant du feu, de la grêle, qui ne sont pas évidemment des créatures raisonnables. On doit donc dire qu'il s'agit d'eaux matérielles ; mais quelle est la nature de ces eaux ? On est sur ce point divisé de sentiment, suivant l'idée particulière qu'on attache au mot *firmament*. — En effet, si par le *firmament* on entend le ciel étoilé qu'on suppose de la nature des quatre éléments, pour la même raison on pourra croire que les eaux qui sont au-dessus des cieux sont de même nature que les eaux terrestres. Mais si par le *firmament* on entend le ciel étoilé et qu'on le croie d'une autre nature que les quatre éléments, on ne pourra pas admettre que les eaux qui sont au-dessus sont de même nature que les eaux qui font partie de ces quatre éléments. Mais comme, d'après l'auteur de la glose, il y a un ciel qu'il appelle *empyrée* ou de feu, à cause de son éclat, de même on peut admettre un ciel d'eau qui serait au-dessus du ciel étoilé et qui recevrait ce nom en raison seule de sa transparence. D'ailleurs dans l'hypothèse où le *firmament* serait d'une autre nature que les quatre éléments, on peut dire qu'il divise les eaux, si par l'eau on entend non l'élément que nous possédons, mais la matière informe des corps, comme le fait saint Augustin ^(De Gen. cont. Mon., liv. 1, chap. 5 et 7), parce que dans ce cas tout ce qui est entre les corps sépare les eaux des eaux. — Si on entend par le *firmament* cette partie de l'air où se condensent les nuées, alors les eaux qui sont au-dessus sont les eaux à l'état de vapeur et qui dans des circonstances particulières se résolvent en pluie. Dire que ces eaux réduites à l'état de vapeur seraient élevées au-dessus du ciel sidéral, comme quelques-uns l'ont pensé ³, c'est une chose absolument impossible. D'abord à cause de la solidité du ciel ; ensuite parce qu'il faudrait que ces vapeurs traversassent la région ignée où elles seraient consumées. D'ailleurs les corps les plus légers et les moins denses n'arrivent jamais à la région lunaire, et il est du reste démontré par les faits que les vapeurs ne s'élèvent pas au-dessus du sommet de certaines montagnes. Quant à ce qu'on dit de la raréfaction des corps à l'infini, en se fondant sur la

1 Ces idées, déjà présentées par Philon (*De cherubin.*, p. 112), le furent encore par Séverin (*loc. cit.*) ; Théodoret (quest. 2, *in Gen.*, p. 29), saint Epiphane (*loc. cit.*, art. 2), saint Ambroise (*Hexam.* 2, chap. 5) et Marius Victor (*ad Aethesium*, liv. i). †

2 Saint Epiphane (*Epist. ad Joan. Hierosolym.*), saint Cyrille de Jérusalem (*Catech.* 9) et une foule d'autres Pères ont pris à tâche de réfuter Origène sur ce point. †

3 Saint Augustin rapporte cette opinion (*Sup. Gen. ad litt.*, liv. 2, chap. 4). †

divisibilité infinie de la matière, c'est une puérité. Car les corps naturels ne se divisent ni ne se raréfient réellement ¹ à l'infini ; il y a des limites positives que sous ce double rapport ils ne peuvent dépasser.

Article 3 : Le firmament divise-t-il les eaux ?

68

Objection N° 1.

Il semble que le firmament ne divise pas les eaux des eaux. Car un corps n'occupe naturellement dans son espèce qu'un seul lieu. Or, toutes les eaux sont de même espèce, d'après Aristote (*Top.*, liv. 1, chap. 6). Donc les eaux ne doivent pas être distinguées des eaux localement.

Réponse à l'objection N° 1 :

Si par firmament on entend le ciel sidéral, les eaux supérieures ne sont pas de même espèce que les eaux inférieures. Mais si par firmament on entend l'air où se forment les nuages, alors les eaux inférieures et les eaux supérieures sont de la même espèce, et ces eaux occupent deux lieux, mais sous des rapports divers ; le lieu supérieur est le lieu où les eaux se produisent ², et le lieu inférieur celui où elles se reposent.

Objection N° 2.

Si on dit que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont d'une autre espèce que les eaux qui sont au-dessous, on peut faire cette instance. Les choses qui sont d'une espèce différente n'ont pas besoin d'être d'ailleurs distinguées par une autre cause. Si donc les eaux supérieures et les eaux inférieures sont d'une espèce différente, il n'est pas nécessaire que le firmament les distingue.

Réponse à l'objection N° 2 :

Si on suppose que les eaux sont de nature différente, quand on dit que le firmament les divise on ne veut pas dire qu'il est la cause de leur séparation, mais seulement la limite qui les sépare.

Objection N° 3.

Ce qui distingue les eaux des eaux est touché par les eaux des deux côtés, comme un mur qu'on élèverait au milieu d'un fleuve. Or, il est évident que les eaux inférieures ne s'élèvent pas jusqu'au firmament. Donc le firmament ne sépare pas les eaux des eaux.

Réponse à l'objection N° 3 :

Moïse comprend sous le nom d'eau l'air, parce qu'il est invisible et tous les autres corps qui sont invisibles comme lui. Par là il est évident que quel que soit le sens qu'on donne au mot *firmament*, il divise les eaux.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1.6) : *Que le firmament soit fait au milieu des eaux, et qu'il sépare les eaux des eaux.*

1 À la vérité, on ne peut pas mécaniquement diviser la matière à l'infini, mais on est obligé rationnellement d'admettre qu'elle est ainsi divisible. †

2 Saint Thomas adoptait la formation des nuages telle que l'explique Aristote (*Meteor.*, liv. 1, chap. 9). C'est aussi ce qu'a fait saint Basile (*Hom.* 3, p. 50). †

Conclusion.

Selon les divers sens qu'on attache aux mots *firmament* et *eau*, on comprend différemment cette proposition : *Le firmament sépare les eaux des eaux.*

Il faut répondre que celui qui s'en tiendrait au sens littéral de la Genèse pourrait se faire une opinion conforme à celle des anciens philosophes¹. Ainsi il y a des philosophes qui ont supposé que l'eau était un corps infini, le principe de tous les autres. On pourrait croire que cette eau immense a été désignée par le mot d'abîme quand on a dit que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. Ces philosophes prétendaient de plus que le ciel sensible que nous voyons ne comprend pas au-dessous de soi tous les êtres corporels, mais qu'il y a une étendue infinie d'eau au-dessus. Dans ce sens on pourrait donc dire que le firmament céleste sépare les eaux extérieures des eaux intérieures, c'est-à-dire de tous les corps qui sont au-dessous du ciel et qui, dans cette hypothèse, avaient l'eau pour principe. Mais comme la fausseté de cette opinion est démontrée par des raisons solides, on ne doit pas dire que tel est le sens de l'Écriture. On doit plutôt observer que Moïse parlait à un peuple grossier, et que pour condescendre à la faiblesse de son intelligence il ne lui a dit que ce que ses sens pouvaient lui rendre manifeste. Or, tous les hommes, quelque grossiers qu'ils soient, comprennent que la terre et l'eau sont des corps. Ils ne comprennent pas, par exemple, aussi bien que l'air est un corps, puisqu'il y a eu des philosophes qui ont dit que l'air n'était rien, et qu'on a donné à l'espace qu'il remplit le nom de vide. C'est pourquoi Moïse a fait mention de l'eau et de la terre sans rien dire expressément de l'air, afin de ne pas parler à son peuple grossier d'une chose qu'il ne connaissait pas. Mais pour que les hommes intelligents connussent la vérité, il leur a donné lieu de comprendre que l'air existait, en leur indiquant qu'il était pour ainsi dire annexé à l'eau, et c'est ce que signifient ces paroles, que *les ténèbres étaient sur la face de l'abîme*. Car elles donnent à entendre que sur la face de l'eau il y avait un corps diaphane qui est le sujet de la lumière et des ténèbres. Ainsi donc, soit que nous entendions par le firmament le ciel où sont les étoiles, soit que nous comprenions l'espace où se forment les nuages, on peut dire avec raison que le firmament sépare les eaux des eaux, en faisant signifier au mot *eau* la matière informe ou tous les corps diaphanes qui sont compris sous ce terme général. Car le ciel étoilé sépare les corps inférieurs des corps supérieurs. De même les nuages séparent la partie supérieure de l'air où se forment les pluies et la grêle de la partie inférieure qui se rattache à l'eau terrestre et qu'on comprend sous le nom général *d'eaux*.

Article 4 : N'y a-t-il qu'un seul ciel ?

68

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait qu'un seul ciel. Car le ciel et la terre paraissent deux choses corrélatives d'après ces paroles : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. Or, il n'y a qu'une terre. Donc il n'y a qu'un seul ciel.

Réponse à l'objection N°1 :

La terre est au ciel ce que le centre est à la circonférence. Autour d'un même centre il peut y avoir plusieurs circonférences². Donc quoiqu'il n'y ait qu'une terre il peut y avoir plusieurs cieus.

1 Thalès de Milet et son école. †

2 Saint Thomas raisonne ici dans l'hypothèse du système de Ptolémée, mais son principe est également vrai dans le système de Copernic. †

Objection N°2.

Tout ce qui comprend dans sa totalité sa matière est unique. Or, tel est le ciel, comme le dit Aristote (*De cælo*, liv. 1, text. 95). Donc il n'y a qu'un seul ciel.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison suppose que par le ciel on entend l'universalité des créatures corporelles. Dans ce sens il est vrai qu'il n'y en a qu'un.

Objection N°3.

Tout ce qui se dit univoquement de plusieurs êtres se dit d'eux d'après la même raison générale. Or, s'il y a plusieurs cieus, le mot ciel leur convient univoquement, car si on l'employait équivoquement on ne pourrait pas dire qu'il y a plusieurs cieus. Il faut donc, s'il y a plusieurs cieus, qu'il y ait une raison générale pour laquelle on les désigne par le même nom. Or, comme il est impossible de donner cette raison, il s'ensuit qu'il n'y a pas plusieurs cieus.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les cieus ont ceci de commun c'est qu'ils sont élevés et lumineux de quelque manière, comme on le voit d'après ce que nous avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans le Psalmiste ^(Ps. 148.4) : *Cieus des cieus, louez le Seigneur.*

68

Conclusion.

Si on désigne par le mot de *ciel* tout ce qui s'étend au-dessus de la terre et de l'eau, il n'y a qu'un seul ciel ; il y en a plusieurs si on donne ce nom à toutes les différentes parties de cette vaste étendue ; et il y a aussi divers cieus si on prend cette expression dans un sens métaphorique.

Il faut répondre que sur ce point saint Basile et saint Chrysostome ne paraissent pas être du même sentiment. D'après ce dernier ^(Hom. 4 in Gen.) il n'y a qu'un seul ciel, et si on se sert du pluriel en disant *les cieus des cieus*, c'est que dans la langue hébraïque on n'a pas l'habitude de mettre le mot ciel au singulier, comme dans le latin il y a plusieurs mots qui ne s'emploient qu'au pluriel. Mais saint Basile dit ^(Hom. 3) qu'il y a plusieurs cieus et saint Jean Damascène est de son avis ^(De orth. fid., liv. 2, chap. 6). Toutefois cette différence d'opinion est plus dans les mots qu'au fond des choses. Car saint Jean Chrysostome dit qu'il n'y a qu'un ciel, parce qu'il entend par là toute l'étendue qui se trouve au-dessus de la terre et de l'eau. C'est dans ce sens qu'on dit que les oiseaux qui volent dans l'air sont des oiseaux du ciel. Mais comme il y a dans le ciel plusieurs parties différentes, saint Basile a pu dire pour ce motif qu'il y avait plusieurs cieus¹. Pour distinguer ces divers cieus il faut observer que dans l'Écriture le mot ciel a trois sens :

1. Il est pris quelquefois dans son sens propre et naturel, et alors on donne le nom de ciel à ce corps élevé, qui est éclairé ou qui peut l'être et qui est par sa nature incorruptible. Dans ce sens on distingue trois sortes de cieus : le premier qui est tout à fait lumineux et qu'on appelle l'empyrée ; le second qui est complètement diaphane et qui reçoit le nom de ciel d'azur ou de ciel de cristal ; le troisième qui est partie diaphane et partie lumineux et qu'on appelle le ciel sidéral². Il est divisé en huit sphères : la sphère des étoiles fixes et les sept sphères des planètes qu'on appelle aussi les sept cieus ou les sept sphères.
2. On appelle ciel ce qui participe à l'une des propriétés des corps célestes, c'est-à-dire tout ce qui est élevé et lumineux ou qui peut l'être. Dans ce sens saint Jean Damascène dit que tout l'espace qui s'étend de la surface de l'Océan à l'orbite de la lune ne forme qu'un ciel qu'on

1 Saint Basile nous paraît cire allé plus loin. Il admet en réalité plusieurs cieus vraiment distincts, et il se moque de ceux qui niaient la pluralité des mondes comme impossible, parce que, dit-il, comme les bulles naissent sur la surface de l'onde agitée, de même l'être infini pourrait lancer plusieurs mondes dans l'espace. †

2 C'est exactement la description du système de Ptolémée. †

appelle aérien. Ainsi d'après ce docteur il y a trois cieus : le ciel aérien, le ciel sidéral et un autre ciel plus élevé, celui dont parle l'Apôtre en disant qu'il a été ravi jusqu'au troisième ciel. Mais cet espace¹ renfermant deux éléments, le feu et l'air, par rapport à chacun de ces éléments on distingue une région inférieure et une région supérieure. C'est pourquoi Raban Maur² divise encore cet espace en quatre parties : la région supérieure au feu qu'il appelle le ciel igné et la région inférieure à laquelle il donne le nom de ciel olympien d'après la hauteur d'une montagne appelée l'Olympe. Il donne à la région supérieure de l'air le nom de ciel éthéré parce qu'elle est inflammable et à la région inférieure le nom de ciel aérien. Et en ajoutant ces quatre cieus aux trois que nous avons précédemment énumérés, Raban trouve dans l'univers sept cieus matériels.

3. Le mot ciel est employé métaphoriquement. Ainsi on dit quelquefois que la sainte Trinité est le ciel à cause de sa lumière ineffable et sublime. C'est dans le même sens que l'Écriture fait dire au diable ([Is., 14, 13](#)) : *Je monterai au ciel*, c'est-à-dire, je me ferai l'égal de Dieu. Quelquefois les biens spirituels qui sont réservés aux saints pour récompenses, sont appelés cieus en raison de leur excellence. C'est dans ce sens que saint Augustin comprend ces paroles : *Votre récompense est grande dans les cieus* ([Matth., 5, 12](#)). On désigne encore par le nom de cieus les trois sortes de visions surnaturelles : celles du corps, de l'imagination et de l'intelligence. Saint Augustin applique ces trois visions au ravissement de saint Paul au troisième ciel ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 29 et 34](#)).

68

1 C'est-à-dire l'espace qui s'étend de la terre à la lune. †

2 Raban Maur (né vers 780 à Mayence et mort le 4 février 856 à Winkel im Rheingau (de)), est un moine bénédictin et théologien germanique ayant vécu dans le regnum francorum. Il devint archevêque de Mayence en 847. Par son œuvre vaste et diverse (compilations exégétiques, somme encyclopédique, traités doctrinaux, manuel grammatical, sermons, lettres, poèmes, martyrologie...), il contribua non seulement à l'enrichissement de la culture cléricale et à la transmission du savoir hérité de l'Antiquité et déjà relayé par Isidore de Séville, mais aussi au développement de la langue et de la littérature allemandes¹ : pour ces raisons, Raban fut, au début du XIXe siècle, surnommé « le Précepteur de la Germanie » (praeceptor Germaniae). Son encyclopédie, intitulée *De rerum naturis* (« De la nature des choses »), ou *De universo*, fut considérée comme un classique jusqu'au XIIIe siècle. Il est un des principaux artisans de la Renaissance carolingienne. †

QUESTION 69 : DE L'ŒUVRE DU TROISIÈME JOUR.

Question 69 : De l'œuvre du troisième jour.....90
Article 1 : Est-il convenable de placer le rassemblement des eaux au troisième jour ?.....90
Article 2 : Était-il convenable que la production des plantes fut placée au troisième jour ?.....93

Après avoir examiné l'œuvre du second jour, nous avons à nous occuper de l'œuvre du troisième.

À ce sujet nous avons deux questions à traiter. Nous devons parler :

1. Du rassemblement des eaux¹ ;
2. De la production des plantes².

Article 1 : Est-il convenable de placer le rassemblement des eaux au troisième jour ?

69

Objection N°1.

Il semble que le rassemblement des eaux n'ait pas dû se faire au troisième jour. Car quand il s'est agi des choses qui ont été produites au premier et au second jour, l'écrivain sacré s'est servi du verbe faire. Ainsi, par exemple : Dieu dit : que la lumière *soit faite* ; que le firmament *soit fait*. Or, le troisième jour est analogue aux deux premiers. Donc l'œuvre qui s'est faite dans ce jour-là aurait dû être exprimée aussi par le verbe *faire* et non par le verbe *rassembler*.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Augustin l'Écriture ^(Sup. Gen., liv. 3, chap. 20, liv. 2, chap. 7 et 8), pour exprimer l'œuvre du troisième jour, n'a pas employé le mot *faire* comme pour les œuvres des jours précédents, pour montrer que les formes supérieures, c'est-à-dire celles des anges et des corps célestes, sont des êtres parfaits et stables, tandis que les formes des êtres inférieurs sont imparfaites et changeantes. C'est pour cela qu'en désignant les formes que revêtent les corps inférieurs, l'Écriture a employé le mot *rassembler*, le mot *apparaître*. Car l'eau est fluide et la terre est ferme. D'après les autres Pères, il faut répondre que l'œuvre du troisième jour n'est parfaite que sous le rapport du mouvement local. C'est pourquoi l'écrivain sacré n'a pas dû se servir du verbe *faire*.

1 Il y a des auteurs qui ont attribué la réunion des eaux au second jour. Le P. Petau, après avoir rapporté les raisons qui sont en faveur de ce sentiment, le considère comme probable (*De opere sex dier.*, liv. 1, chap. 13). †

2 Dans cet article saint Thomas commente d'après les Pères ces paroles de l'Écriture (*Gen.*, 1, 12) : *La terre produisit donc de l'herbe verte.* †

Objection N°2.

La terre était d'abord couverte d'eaux de toutes parts ; car c'est pour ce motif qu'il est dit qu'elle était invisible. Il n'y avait donc pas de lieu sur la terre où les eaux pussent être rassemblées.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le sentiment de saint Augustin, la réponse est évidente. Car on n'est pas obligé de dire que les eaux ont d'abord couvert la face de la terre et qu'elles ont été ensuite réunies dans un lieu, puisqu'il ne s'est pas écoulé de temps entre ces deux phénomènes. Si l'on suit l'opinion des autres Pères d'après saint Augustin lui-même ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 1, chap. 12), on peut faire à cette objection trois réponses :

1. On peut dire que les eaux se sont élevées à une plus grande hauteur là où elles se sont rassemblées ; car la mer est plus élevée que la terre, comme on l'a prouvé par une expérience faite dans la mer Rouge, selon ce que dit saint Basile ^(Hom. 4).
2. On peut dire que l'eau qui couvrait la terre était plus rare, qu'elle ressemblait à une nuée et qu'en se rassemblant elle s'est condensée.
3. Enfin on peut dire encore qu'il y avait dans la terre des concavités où les eaux ont pu se rendre. La première de ces réponses est la plus probable¹.

Objection N°3.

Les choses qui ne sont pas continues n'occupent pas qu'un seul lieu. Or, toutes les eaux ne sont pas continues les unes par rapport aux autres. Elles n'ont donc pas toutes été rassemblées dans un même lieu.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les eaux se rendent au même terme, elles vont toutes à la mer et elles y arrivent soit par les fleuves que l'on voit, soit par des courants qu'on n'aperçoit pas. C'est pourquoi on dit que les eaux ont été réunies au même lieu. Ensuite on n'est pas obligé de prendre cette expression *au même lieu* dans un sens absolu. On ne l'entend que relativement à la terre sèche, et ces paroles *que les eaux soient réunies dans un même lieu* signifient alors qu'elles soient séparées de la terre sèche. Car pour indiquer que les eaux se sont réunies en plusieurs endroits, l'Écriture ajoute que Dieu *donna aux rassemblements des eaux le nom de mers*.

Objection N°4.

Le rassemblement est l'effet d'un mouvement local. Or, les eaux paraissent couler naturellement et courir vers la mer. Il n'a donc pas été nécessaire que Dieu leur donnât l'ordre de se rassembler.

Réponse à l'objection N°4 :

C'est l'ordre de Dieu qui imprime aux corps leurs mouvements naturels ; c'est pourquoi l'on dit que par ces mouvements ils obéissent à sa parole. — Ou bien on peut répondre qu'il serait naturel que l'eau couvrit la terre de toutes parts, comme l'air couvre l'eau et la terre, mais dans l'intérêt général de la création, dans celui des animaux et des plantes particulièrement, il a fallu que sur la terre il y eût des endroits qui ne fussent pas couverts d'eaux. Il y a des philosophes qui attribuent ce phénomène à l'action du soleil qui dessèche la terre en faisant s'élever les vapeurs. Mais l'Écriture sainte l'attribue à la puissance divine non seulement dans la Genèse, mais dans Job où Dieu dit : *C'est moi qui ai donné à la mer ses limites* ^(Job. 38, 10), et dans Jérémie où nous lisons ^(5, 22) : *Me craignez-vous donc, dit le Seigneur, moi qui ai donné le sable pour limite à la mer ?*

1 On sera peut-être étonné que saint Thomas considère la première de ces raisons, qui est celle de saint Basile, comme la plus probable. Mais cet étonnement cesse quand on observe que la plupart des anciens ont été du même sentiment. C'était celui de Cicéron (*De natura Deorum*, liv. 2). Saint Ambroise et la plupart des Pères l'ont adopté, et ils ont eu très peu de contradicteurs. †

Objection N°5.

La terre est nommée dès le commencement de la création, puisqu'il est dit : *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre*. C'est donc à tort qu'il est dit que ce fut au troisième jour que la terre reçut son nom.

Réponse à l'objection N°5 :

D'après saint Augustin ^{(Sup. [Gen., liv. 2, chap. 2](#), et [liv. 1, chap. 13](#))}, par la terre dont il est parlé au début du récit de la Genèse, on doit entendre la matière première, mais qu'au troisième jour il s'agit de l'élément lui-même de la terre. — Ou bien on peut dire avec saint Basile que la terre a été en premier lieu nommée d'après sa nature, mais qu'ensuite elle a reçu une autre dénomination d'après sa propriété principale qui est la sécheresse. C'est pourquoi il est dit qu'il donna le nom de terre à *l'aride*. — On peut encore répondre, d'après Rabbi Moïse, que quand l'Écriture emploie le verbe *il appela* ^(vocavit), c'est toujours pour indiquer l'équivocité du mot. Ainsi l'écrivain sacré a dit auparavant : *il appela la lumière jour*, parce que le mot jour désigne un espace de vingt-quatre heures, et que c'est dans ce sens qu'il est dit : *Du soir et du matin fut fait le premier jour*. On en doit dire autant du firmament, c'est-à-dire de l'air qu'il appela ciel, parce que le nom de *ciel* avait déjà été donné à ce qui fut créé dès le commencement. De même il est dit que *l'aride*, c'est-à-dire la partie de la terre qui n'est pas couverte d'eaux a été appelée *terre* pour la distinguer de la mer, bien que sous le nom général de terre on comprenne ce qui est couvert d'eaux et ce qui ne l'est pas. On voit par là que toutes les fois qu'il est dit que Dieu a donné un nom, il a communiqué à la créature une nature ou une propriété en rapport avec le nom qu'il lui a donné.

Mais l'autorité de l'Écriture est là pour établir le contraire et nous n'avons pas besoin d'autre preuve.

Conclusion.

Pour suivre l'ordre de la nature il était convenable qu'après la formation de l'eau qui se fit au second jour, la terre fût formée et distinguée au troisième, et qu'à cet effet les eaux qui étaient sous le ciel fussent réunies dans un même lieu et que l'on vit l'aride.

Il faut répondre que sur ce point l'opinion de saint Augustin diffère encore de celle des autres Pères. Car dans toutes ces œuvres saint Augustin ^{(Sup. [Gen. ad litt., liv. 1, chap. 15](#), et [liv. 4, chap. 22 et 34](#))} n'admet pas un ordre de temps ou de durée, mais seulement un ordre d'origine ou de nature¹. Car il dit que la nature spirituelle fut d'abord créée à l'état informe, et que la nature matérielle fut absolument sans forme. Il prétend que c'est cette dernière que l'écrivain sacré a désignée sous le nom de terre et d'eau. Il suppose que cette informité des créatures a précédé leur formation, non temporellement, mais originellement, et il prétend qu'une formation n'en a pas précédé une autre dans l'ordre de la durée, mais uniquement dans l'ordre de la nature. Ainsi dans son système il a fallu que la créature la plus élevée, c'est-à-dire la créature spirituelle, fût d'abord formée et c'est pourquoi la Genèse dit que la lumière fut faite au premier jour. Or, comme la nature spirituelle l'emporte sur la nature matérielle, de même les corps supérieurs l'emportent sur les inférieurs. De là nous voyons que les corps supérieurs ont été faits en second lieu, comme l'indiquent ces paroles : *que le firmament soit fait*. Car par ces mots l'illustre docteur entend que la forme des corps célestes a été alors imprimée à la matière informe qui était non temporellement, mais originellement préexistante. Enfin en troisième lieu la matière informe qui préexistait non temporellement, mais originellement, a reçu les formes élémentaires qui constituent les corps inférieurs. C'est ce que ces paroles indiquent : *que les eaux soient rassemblées et que l'aride paraisse*. Saint Augustin entend par là que la matière corporelle a reçu la forme substantielle de l'eau qui lui a communiqué ce mouvement et qu'elle a

1 C'est-à-dire saint Augustin n'admet pas entre les créatures d'autre priorité que la priorité de noblesse, et c'est ce qu'il appelle l'ordre d'origine ou de nature, Ainsi les anges sont avant les corps, et parmi les corps, les cieux avant la terre.†

reçu en même temps la forme substantielle de la terre qui lui donne l'aspect qu'elle a aujourd'hui. — D'après les autres Pères il y a eu entre les différentes œuvres de la création un intervalle de temps. Ainsi ils supposent que l'informité de la matière a précédé temporellement sa formation et qu'une formation a été aussi antérieure temporellement à une autre. Mais par l'informité de la matière ils n'entendent pas l'absence complète de toute forme, parce que le ciel, l'eau et la terre existaient déjà, et que par ces trois mots l'Écriture, dans leur opinion, désigne des choses qui tombent évidemment sous les sens. Mais par l'informité de la matière ils entendent l'absence de la forme qui donne aux êtres la distinction qui leur convient et qui rend leur beauté parfaite. Par rapport à ces trois choses, l'Écriture, disent-ils, a établi trois informités. Ainsi l'informité des ténèbres appartient au ciel qui est ce qu'il y a de plus élevé, parce que c'est du ciel que vient la lumière. L'informité de l'eau qui tient le milieu entre le ciel et la terre est désignée sous le nom d'abîme, parce que ce mot, comme le dit saint Augustin ([Cont. Faust., liv. 22, chap. 11](#)), désigne une vaste immensité d'eaux qui n'a point de mesure. Enfin l'informité de la terre est exprimée par ces paroles : *la terre était nue* ou *invisible*, parce qu'elle était couverte d'eau. Ainsi la formation du corps le plus élevé a eu lieu au premier jour. Et comme le temps suit le mouvement du ciel et qu'il a pour mesure le mouvement du corps le plus élevé, la formation de ce corps a établi la distinction du temps, c'est-à-dire la distinction du jour et de la nuit. Au second jour le corps intermédiaire, c'est-à-dire l'eau a été formée ; elle a reçu du firmament une distinction et un ordre¹, et sous le nom d'eaux il faut comprendre d'autres choses, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 3](#)). Enfin au troisième jour le dernier corps, c'est-à-dire la terre a été formée, par là même qu'elle n'a plus été couverte d'eaux. Car alors la terre se trouva séparée de la mer. C'est pourquoi après avoir exprimé l'informité de la terre en disant qu'elle était *invisible* ou *vide*, l'Écriture a employé une expression très convenable pour rendre sa formation en disant : *que l'aride apparut*.

Article 2 : Était-il convenable que la production des plantes fut placée au troisième jour ?

69

Objection N°1.

Il semble que la production des plantes ait été mal placée au troisième jour. Car les plantes ont la vie comme les animaux. Or, on ne place pas la création des animaux parmi les œuvres de distinction, mais on en fait une œuvre d'ornement. Donc on n'aurait pas dû placer au troisième jour la production des plantes qui appartient aux œuvres de distinction.

Réponse à l'objection N°1 :

La vie dans les plantes est occulte parce qu'elles n'ont ni le mouvement local, ni le sentiment qui servent à distinguer l'être animé de celui qui ne l'est pas. C'est pourquoi, comme elles sont inhérentes à la terre d'une manière fixe, elles ont été produites au jour où la terre a été formée.

Objection N°2.

Ce qui se rattache à la malédiction de la terre n'aurait pas dû être rappelé avec sa formation. Or, la production de certaines plantes est l'effet de la malédiction de la terre, d'après ces paroles de la Genèse ([3,17](#)) : *Que la terre soit maudite et qu'elle ne produise pour toi que des épines et des ronces.*

1 Le firmament a produit cette distinction en séparant les eaux des eaux, et l'ordre qu'il a établi résulte du rapport qu'il y a entre l'eau et l'air et les autres éléments. †

Donc la production des plantes n'aurait pas dû, en général, être rapportée au troisième jour où il s'agit de la formation de la terre.

Réponse à l'objection N°2 :

Avant cette malédiction les épines et les ronces existaient réellement ou virtuellement. Mais elles n'avaient pas été produites pour le châtement de l'homme, c'est-à-dire que la terre qu'il cultivait pour se nourrir ne produisait pas alors des choses inutiles et même nuisibles. C'est pourquoi il est dit : *Elle produira pour toi.*

Objection N°3.

Comme les plantes adhèrent à la terre, de même les pierres et les métaux. Cependant il n'est fait mention ni des pierres ni des métaux dans la formation de la terre. Donc les plantes n'ont pas dû être produites au troisième jour.

69

Réponse à l'objection N°3 :

Moïse n'a parlé que des choses qui tombaient sous le sens du vulgaire, comme nous l'avons dit ([quest. 67. art. 4](#)). Il a donc pu passer sous silence les minéraux qui se forment secrètement dans les entrailles de la terre. — Au reste, ils ne sont pas évidemment différents de la terre elle-même, puisque ce ne sont que des espèces de terres. C'est pourquoi l'écrivain sacré n'en a rien dit.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ([1.12](#)) : *La terre produisit une herbe verdoyante*, et l'écrivain sacré ajoute : *Du soir et du matin fut fait le troisième jour.*

Conclusion.

La production des plantes faisant partie de la formation de la terre par là même qu'elles sont attachées au sol d'une manière fixe, il était convenable qu'elles fussent créées le même jour où la terre fut formée, c'est-à-dire le troisième jour, comme les Écritures le rapportent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)), l'informité de la terre disparut au troisième jour. Or, la terre avait une double informité. D'abord elle était invisible, ce qui provient de ce qu'elle était couverte d'eaux ; ensuite elle était vide ou privée d'ornements, c'est-à-dire elle n'avait pas l'éclat qu'elle aurait dû avoir et dont elle brille quand elle est enrichie de plantes qui lui servent en quelque sorte de vêtement. Ces deux sortes d'informité ont dû disparaître au troisième jour. La première n'a plus existé aussitôt que les eaux ont été rassemblées dans un même lieu et que l'aride s'est montré. La seconde a été détruite par l'herbe verdoyante que la terre a poussée. Cependant à l'égard de la production des plantes saint Augustin n'est pas du même sentiment que les autres Pères. Ces derniers enseignent que les plantes ont été produites immédiatement selon leurs espèces dans le troisième jour, comme le sens littéral de la Genèse semble l'indiquer. Mais saint Augustin prétend ([Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 3, et liv. 5, chap. 5](#)) que dans ce moment la terre a seulement été désignée comme la cause productive de l'herbe et du bois, c'est-à-dire qu'elle a reçu la vertu de les produire, et il appuie son sentiment de l'autorité même de l'Écriture. Car il est dit dans la Genèse ([2. 4](#)) : *Telle a été l'origine du ciel et de la terre, et c'est ainsi qu'ils furent créés au jour que le Seigneur Dieu fit l'un et l'autre et qu'il créa toutes les plantes des champs, avant qu'elles fussent sorties de la terre, et toutes les herbes de la campagne avant qu'elles eussent poussé.* Avant que les plantes ne parussent sur la terre, la terre avait donc reçu le pouvoir de les produire ; elles étaient donc en elle comme l'effet dans sa cause. C'est d'ailleurs une chose qu'on peut établir par la raison. Dieu dans les premiers jours donna aux créatures leur dignité et les éleva à la dignité de causes, puis il se reposa. Il ne cessa cependant pas d'administrer par sa providence le monde qu'il avait créé, mais son action ne se manifesta plus que par le soin qu'il prit de propager tous les êtres. Or, la production réelle des plantes est une œuvre de propagation. Il n'a donc pas dû les faire réellement sortir de terre au troisième jour ; il se borna seulement alors à donner à la terre la fécondité qui devait les faire

naître. — Dans le sentiment des autres Pères, on peut dire que la première production des espèces appartient à l'œuvre des six jours, mais que leur reproduction, c'est-à-dire la génération d'espèces semblables par des espèces préalablement existantes, ne regarde plus la création, mais l'administration de l'univers. Ainsi ces paroles de l'Écriture *avant qu'elles sortissent de terre, avant qu'elles germassent*, peuvent signifier avant que les espèces semblables ne produisissent leurs semblables, comme nous voyons que cela se fait aujourd'hui naturellement au moyen de la semence. C'est pour cela que l'Écriture dit expressément que *la terre pousse une herbe verdoyante et qui porte semence* ; ce qui prouve que les espèces des plantes ont été produites dans toute leur perfection, et que c'est d'elles que sont sorties les semences qui les ont perpétuées. Peu importe d'ailleurs où soit la vertu reproductive de la plante, qu'elle soit à la racine, à la tige ou dans les fruits, ceci ne fait rien à la question¹.

[69](#)

¹ Saint Thomas ne se prononce pas entre ces deux sentiments, mais il est à remarquer que pour lui l'autorité seule de saint Augustin pèse autant dans la balance que celle de tous les autres Pères. [†](#)

QUESTION 70 : DE L'ŒUVRE DU QUATRIÈME JOUR.

Question 70 : De l'œuvre du quatrième jour.....	96
Article 1 : Les astres ont-ils dû être produits au quatrième jour ?.....	96
Article 2 : L'Écriture assigne-t-elle convenablement la cause finale des astres ?.....	99
Article 3 : Les astres sont-ils animés ?.....	101

Après avoir parlé de l'œuvre de distinction nous avons maintenant à nous occuper de l'œuvre d'ornement. Nous parlerons de chacun des jours considéré en lui-même, puis nous traiterons des six jours de la création en général. Nous examinerons donc au sujet du premier point :

1. l'œuvre du quatrième jour ;
2. l'œuvre du cinquième ;
3. l'œuvre du sixième ;
4. de ce qui concerne le septième.

Sur l'œuvre du quatrième jour trois questions se présentent : la première regarde la production des luminaires ou des astres¹ ; — la seconde le but de leur production² ; — et la troisième s'ils sont animés.

Article 1 : Les astres ont-ils dû être produits au quatrième jour ?

70

Objection N°1.

Il semble que les astres n'aient pas dû être produits au quatrième jour. Car les astres sont des corps naturellement incorruptibles ; par conséquent leur matière ne peut exister sans leurs formes. Or, leur matière a été produite dès le début de la création avant que les jours n'existassent. Donc leurs formes aussi. Ils n'ont donc pas été faits au quatrième jour.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'opinion de saint Augustin il n'y a là aucune difficulté ^(Sup. Gen., liv. 4, chap. 22 et 24). Car par là même qu'il n'admet pas qu'il y ait eu succession de temps pour toutes ces œuvres, il n'est pas nécessaire d'admettre que la matière des astres ait dû préexister sous une autre forme. Dans le sentiment de ceux qui supposent les corps célestes de la nature des quatre éléments, il n'y a pas non plus de difficulté, parce qu'on peut dire qu'ils ont été formés d'une matière préexistante, comme les animaux et les plantes. Mais d'après ceux qui supposent les corps célestes d'une autre nature que les quatre éléments et qui les croient incorruptibles de leur nature, il faut dire que la substance des astres a été créée dès le commencement ; qu'elle était primitivement informe, et qu'elle a été

1 Après l'œuvre de distinction qui a duré pendant les trois premiers jours, commence l'œuvre d'ornement, qui a duré pendant les trois derniers. Saint Thomas fait parfaitement ressortir le rapport qu'il y a entre ces deux sortes d'œuvres. †

2 D'après les platoniciens, Origène a enseigné que les astres étaient animés. Quelques Pères paraissent avoir été de son sentiment, mais cette opinion a été condamnée par le concile général de Constantinople : *Si quis dicit cælum, solem, lunam, stellas et aquas quæ suprâ cælos sunt, animatas quasdam esse, et rationales virtutes, anathema sit.* †

ensuite formée non par l'effet d'une forme substantielle qu'elle aurait reçue, mais uniquement par suite d'une vertu déterminée qui lui a été communiquée. C'est pour cela qu'il n'est pas parlé d'eux dès le début, mais qu'il n'en est fait mention, comme le dit saint Chrysostome ^(Hom. 6 in Gen.), qu'au quatrième jour, afin d'écarter par là le peuple de l'idolâtrie en lui montrant que les astres ne sont pas des dieux, puisqu'ils n'ont pas existé dès le commencement.

Objection N°2.

Les astres sont en quelque sorte les vases qui renferment la lumière. Or, la lumière a été faite au premier jour. Donc les astres ont dû être faits au premier et non au quatrième jour.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'opinion de saint Augustin il n'y a point encore de difficulté, parce que, d'après ce docteur, la lumière dont il est parlé au premier jour c'est la lumière spirituelle, et que ce n'est qu'au quatrième que la lumière matérielle a été formée. Mais si l'on croit que la lumière créée au premier jour était la lumière matérielle¹, on doit dire qu'elle ne reçut au premier jour que sa nature en général et que ce fut au quatrième que les astres reçurent la propriété de lui faire produire des effets particuliers. C'est ainsi que nous voyons qu'autres sont les effets des rayons du soleil, autres ceux des rayons de la lune, et autres ceux des étoiles. Saint Denis dit ^(De div. nom., chap. 4) que la lumière du soleil qui était d'abord informe, fut ensuite formée au quatrième jour parce qu'elle reçut alors des propriétés particulières.

Objection N°3.

Comme les plantes sont fixes dans la terre, de même les astres sont fixes au firmament. C'est pourquoi l'Écriture dit que *Dieu les a placés au firmament*. Or, la production des plantes a eu lieu le même jour que la formation de la terre à laquelle elles sont inhérentes. Donc la production des astres aurait dû aussi avoir lieu au second jour quand le firmament a été produit.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après Ptolémée les astres ne sont pas fixes, mais ils ont un mouvement propre, indépendant de celui des sphères. C'est pourquoi saint Chrysostome dit que si d'après l'Écriture Dieu les plaça dans le firmament, cela ne signifie pas qu'ils y sont fixes et immobiles, mais seulement qu'il leur a été ordonné de demeurer là, comme il a placé l'homme dans le paradis pour y rester. Mais d'après Aristote ^(De cæl., liv. 2, text. 43), les étoiles sont fixes dans leurs orbites, elles n'ont pas d'autre mouvement que celui des sphères célestes². Mais comme dans la réalité les sens perçoivent le mouvement des astres et ne perçoivent pas le mouvement des sphères, Moïse pour condescendre à la grossièreté du peuple hébreu s'est exprimé conformément aux apparences, comme nous l'avons dit ^(quest. 67, art. 4). D'ailleurs si le firmament qui a été fait au second jour est autre que celui où sont placées les étoiles, il n'y a plus d'objection. Car on pourra dire que le firmament a été fait, quant à sa partie inférieure, au second jour, et que les étoiles ont été placées au quatrième dans sa partie supérieure, de telle sorte que dans le récit le tout a été pris pour la partie, parce que d'ailleurs la chose paraît telle aux sens.

Objection N°4.

Le soleil, la lune et les autres astres sont causes des plantes. Or, naturellement la cause précède l'effet. Donc les astres n'ont pas dû être faits au quatrième jour, mais au troisième ou auparavant.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Plusieurs Pères de l'Eglise ont cru avec saint Basile que la lumière était indépendante des astres. Nous citerons saint Justin, Archelaüs (Routh., *Rel. sac.* 4, 191), Théodoret (quest. 7).†

2 Cette sphère, d'après Aristote, tournait d'orient en occident en vingt-quatre heures, et rendait raison du mouvement diurne (Voy. *Mét.*, liv. 12).†

Comme le dit saint Basile, la production des plantes a été placée avant celle des astres pour éviter l'idolâtrie. Car ceux qui croient que les astres sont des dieux, supposent qu'ils sont la cause première des plantes, bien que, selon la remarque de saint Chrysostome ^(Hom. 6), ils contribuent à leur production par leurs mouvements, comme le laboureur par son travail.

Objection N°5.

D'après les astronomes il y a beaucoup d'étoiles plus grandes que la lune. On ne devait donc pas dire seulement du soleil et de la lune qu'ils étaient les deux grands luminaires.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme l'observe saint Chrysostome ^(loc. cit.), si l'on appelle le soleil et la lune les deux grands luminaires, ce n'est pas à cause de leur grosseur, mais c'est en raison de leur vertu et de leur efficacité ; car bien que les autres étoiles soient d'un volume plus considérable que la lune, cependant les effets de ce dernier astre sont plus sensibles sur le globe que nous habitons et par conséquent la lune est plus grande en apparence.

Mais l'autorité de l'Écriture suffit pour établir le contraire.

70

Conclusion.

Comme il était convenable que ce qui a été créé en premier lieu parmi les œuvres de distinction figurât aussi au premier rang parmi les œuvres d'ornement, c'est avec raison que l'on a placé la production des astres au quatrième jour.

Il faut répondre que l'Écriture en résumant les œuvres de Dieu s'exprime ainsi ^(Gen., 2, 1) : *Les cieux et la terre ont donc été achevés avec tout ce qui fait leur ornement*. Ces paroles indiquent qu'il y a eu dans la production de l'univers trois sortes d'œuvre : une œuvre de *création*, qui nous est indiquée par l'Écriture qui dit que primitivement le ciel et la terre étaient informes ; une œuvre de *distinction*, qui donna au ciel et à la terre leur perfection, soit par le moyen des formes substantielles que saint Augustin attribue à la matière absolument informe ^(Sup. Gen., liv. 2, chap. 11), soit en raison de la beauté et des proportions qu'auraient reçues les êtres, au sentiment des autres Pères. À ces deux sortes d'œuvre s'est ajoutée l'œuvre d'*ornement*, qui diffère de l'œuvre de perfection. Car la perfection du ciel et de la terre semble appartenir aux propriétés qui leur sont intrinsèques, tandis que l'ornement ne comprend que les choses extérieures qui sont absolument distinctes du ciel et de la terre. Ainsi l'homme doit sa perfection aux qualités et aux formes qui lui sont propres ; tandis que ses ornements se composent de ses vêtements et des autres choses extérieures. Or, la distinction des êtres se manifestant surtout par le mouvement local qui les sépare les uns des autres, l'œuvre d'ornement comprend tout particulièrement pour ce motif la production des êtres qui se meuvent dans le ciel et sur la terre. Mais comme l'œuvre des trois premiers jours, ainsi que nous l'avons dit ^(quest. préc., art. 1), du ciel, de l'eau et de la terre, et qu'il y eut pour l'œuvre de distinction trois jours, de telle sorte que le ciel fut distingué au premier jour, les eaux au second et la terre au troisième ; de même dans l'œuvre d'ornement il y eut trois jours qui correspondent aux trois premiers. Ainsi au premier jour de l'œuvre d'ornement, qui est le quatrième de la création, les astres qui se meuvent dans le ciel et qui en font l'ornement furent produits. Au second jour, qui est le cinquième, parurent les oiseaux et les poissons qui se meuvent dans l'air et dans l'eau et qui font l'ornement de la région intermédiaire désignée sous le nom d'*eaux* en général. Enfin au troisième jour, qui est le sixième, furent formés les animaux qui marchent sur la terre et qui en font la beauté. Il est à remarquer que pour la production des astres saint Augustin ^(Sup. Gen., liv. 5, chap. 5) est du même avis que les autres Pères. Car il dit que Dieu ne les a pas seulement créés virtuellement, mais réellement, parce que le firmament ne pouvait avoir la vertu de les produire comme la terre a la vertu de produire les plantes. C'est pour cela que l'Écriture ne dit pas : que le firmament produise des astres, comme elle dit : *que la terre germe une herbe verdoyante*.

Article 2 : L'Écriture assigne-t-elle convenablement la cause finale des astres ?

70

Objection N°1.

Il semble que l'Écriture n'assigne pas convenablement la cause, finale des astres. Car il est dit dans Jérémie ^(10.2) : *Ne redoutez pas les signes célestes que redoutent les nations*. Donc les astres n'ont pas été créés pour servir de signes.

Réponse à l'objection N°1 :

Les astres servent de signes pour les changements des choses corporelles et non pour celles qui dépendent du libre arbitre.

Objection N°2.

Le signe se distingue de la cause par opposition. Or, les astres sont la cause des choses qui se passent ici. Donc ils n'en sont pas les signes.

Réponse à l'objection N°2 :

Une cause sensible nous conduit quelquefois à la connaissance d'un effet occulte et réciproquement. Par conséquent rien n'empêche qu'une cause sensible ne soit un signe. Mais Moïse donne aux astres le nom de signes plutôt que celui de causes pour enlever à l'idolâtrie tout prétexte.

Objection N°3.

Les temps et les jours ont commencé à être distingués dès le premier jour. Les astres n'ont donc pas été faits pour distinguer les temps, les jours et les années.

Réponse à l'objection N°3 :

Au premier jour le temps a été généralement divisé en deux parties ; le jour et la nuit ont été l'effet du mouvement diurne qui est commun à tout le ciel et qu'on peut supposer avoir commencé dès le premier jour. Mais la distinction spéciale des jours et des temps, qui fait qu'un jour est plus chaud qu'un autre, que les temps diffèrent, qu'une année est meilleure, provient du mouvement propre des étoiles¹ qu'on peut supposer n'avoir commencé qu'au quatrième jour.

Objection N°4.

La fin est toujours plus noble que les moyens, et par conséquent une chose n'est pas faite pour une autre moins noble qu'elle. Or, les astres valent mieux que la terre. Donc ils n'ont pas été faits pour l'éclairer.

Réponse à l'objection N°4 :

Si la terre est éclairée, c'est dans l'intérêt de l'homme qui est à la vérité par son âme supérieur à tous les corps célestes. Cependant rien n'empêche de dire que la créature la plus noble soit faite pour la moins noble, non pas considérée en elle-même, mais considérée dans ses rapports avec l'ensemble de l'univers.

1 Ces changements sont dus en grande partie à l'alternative des saisons, qui a pour cause l'obliquité de l'écliptique, ce que saint Thomas ne pouvait savoir. †

Objection N°5.

La lune ne préside pas à la nuit quand elle est nouvelle. Or, il est probable qu'elle a été créée dans cet état, car c'est ce que le comput suppose. Donc la lune n'a pas été faite pour présider à la nuit.

Réponse à l'objection N°5 :

Quand la lune est pleine, elle se lève le soir et se couche le matin, et ainsi elle préside à la nuit. Car il est assez probable que la lune a été ainsi créée¹, puisque les herbes ont été produites à l'état parfait avec toutes leurs semences, et qu'il en est de même des animaux et de l'homme. Car quoique naturellement on aille de l'imparfait au parfait, cependant le parfait est absolument antérieur à l'imparfait. Cependant saint Augustin n'est pas de ce sentiment ; car il dit qu'il ne répugne pas que Dieu ait fait des choses imparfaites qu'il a ensuite perfectionnées.

Mais l'autorité de l'Écriture suffit pour établir le contraire.

[70](#)

Conclusion.

Pour écarter le peuple de l'idolâtrie, Moïse a convenablement déterminé la cause pour laquelle les astres ont été créés, en montrant qu'ils ont été créés pour l'utilité de l'homme, c'est-à-dire pour lui servir de signes pour distinguer les temps, les jours, les années, etc.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 65, art. 2](#)), une créature peut être faite soit pour l'acte propre qu'elle produit, soit dans l'intérêt d'une autre créature, soit pour la perfection de l'univers en général, soit pour la gloire de Dieu. Mais Moïse songeant à écarter son peuple de l'idolâtrie n'a parlé que d'une seule de ces causes finales, et il a dit que les astres avaient été faits pour l'utilité de l'homme. C'est pourquoi il est dit au Deutéronome ([4.19](#)) : *Prenez garde qu'en élevant vos yeux au ciel et y voyant le soleil, la lune et tous les astres, vous ne tombiez dans l'illusion et l'erreur en les prenant pour des dieux, et que vous ne rendiez ainsi un culte d'adoration à des créatures que le Seigneur votre Dieu a faites pour le service de toutes les nations.* Au commencement de la Genèse Moïse explique quels sont les services que les astres rendent aux nations. Il en distingue de trois sortes :

1. Ils donnent aux hommes la lumière qui les éclaire dans leurs actions et qui leur fait connaître tous les objets sensibles, selon ces paroles : *Qu'ils brillent au firmament et qu'ils éclairent la terre.*
2. Ils marquent le changement des saisons, ce qui, en détruisant la monotonie de l'existence, conserve la santé de l'homme et lui procure les choses nécessaires à la vie. Aucune de ces choses n'existerait si l'été ou l'hiver durait toujours, et c'est pourquoi il est dit que les astres ont été créés pour la distinction des temps, des jours et des années.
3. Ils servent à régler le commerce et en général toutes les affaires, en indiquant la pluie, le beau temps, le vent et tout ce qui peut avoir de l'influence sur l'industrie humaine. C'est pourquoi il les a signalés comme étant des signes².

1 On a recherché aussi à quelle époque de l'année le monde avait été créé. Théodoret, Bède et ta plupart des Pères veulent que ce soit au printemps. Le P. Petau soutient contre eux que c'est à l'automne. Voyez cette discussion dans le P. Petau (*De opere sex dierum*, liv. 1, chap. 14, et dans ses livres *De doct. temp.*, liv. 9, chap. 6, et *Ration.*, part. 2, liv. 2, chap. 1). †

2 Ils sont aussi les signes des échéances. †

Article 3 : Les astres sont-ils animés ?

70

Objection N°1.

Il semble que les astres soient animés. Car les corps supérieurs doivent avoir des ornements plus nobles que les corps inférieurs. Or, les ornements des corps inférieurs sont des êtres animés, tels que les poissons, les oiseaux, les animaux terrestres. Donc les astres qui font l'ornement des cieux doivent être animés aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a des êtres qui appartiennent à l'ornement de la création en raison de leur mouvement propre. Sous ce rapport, les astres s'accordent avec les autres êtres qui servent d'ornement parce qu'ils sont mus par une substance vivante.

Objection N°2.

Les corps les plus nobles ont les formes les plus nobles aussi. Or, le soleil, la lune et les autres astres sont plus nobles que les plantes et les animaux. Ils ont donc une forme plus noble. Et comme la forme la plus noble est l'âme qui est le principe de la vie, puisque, selon la remarque de saint Augustin (*De ver. rel., chap. 29*), l'être qui vit est toujours supérieur par sa nature à l'être qui ne vit pas, il s'ensuit que les astres doivent être animés.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche qu'une chose soit absolument plus noble qu'une autre et qu'elle ne le soit pas relativement, c'est-à-dire sous un rapport particulier. Ainsi la forme d'un corps céleste, bien qu'elle ne soit pas absolument plus noble que l'âme d'un animal, l'emporte cependant sur elle comme forme ; car elle perfectionne complètement sa matière au point qu'elle ne peut recevoir une forme différente, tandis qu'il n'en est pas de même de l'âme. D'ailleurs, quant au mouvement les corps célestes le reçoivent de moteurs plus nobles¹.

Objection N°3.

La cause est plus noble que l'effet. Or, le soleil, la lune et les autres astres sont causes de la vie, comme on le voit évidemment par les animaux que la putréfaction engendre et qui ne doivent la vie qu'à l'influence du soleil et des étoiles. Donc à plus forte raison les corps célestes vivent-ils et sont-ils animés.

Réponse à l'objection N°3 :

Les corps célestes étant des moteurs qui sont mus sont des instruments qui agissent sous l'influence d'un agent principal. C'est pourquoi, en vertu de leur moteur qui est une substance vivante, ils ont la puissance de produire des choses vivantes.

70

Objection N°4.

Les mouvements du ciel et ceux des corps célestes sont naturels, comme on le voit (*De caelo*, liv. 1, text. 7 et 8). Or, un mouvement naturel a pour origine un principe intrinsèque. Donc puisque le principe du mouvement des corps célestes est une substance perceptive qui est mue comme le sujet qui désire par l'objet désiré, d'après ce que dit Aristote (*Met.*, liv. 12, text. 36), il semble que le principe qui perçoit soit intrinsèque dans les corps célestes et que, par conséquent, ces corps soient animés.

¹ Ils sont aussi les signes des échéances. †

Réponse à l'objection N°4 :

Le mouvement des corps célestes leur est naturel, non en raison de leur activité, mais à cause de leur passivité, c'est-à-dire que ces corps sont, par leur nature, aptes à recevoir des esprits leur mouvement.

Objection N°5.

Le ciel est le premier mobile. Or, le premier des mobiles se meut par lui-même, comme le prouve Aristote (*Phys.*, liv. 8, text. 34), parce que ce qui est par soi-même est antérieur à ce qui existe par un autre. Or, il n'y a que les choses animées qui se meuvent par elles-mêmes, comme on le voit au même livre (text. 27). Donc les corps célestes sont animés.

Réponse à l'objection N°5 :

On dit que le ciel se meut non parce qu'il est composé d'une forme et d'une matière, mais parce qu'il est composé d'un moteur et d'un mobile, et son mouvement résulte de leur contact, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*). On peut encore dire que le moteur du ciel est un principe intrinsèque, et que son mouvement est naturel par rapport au principe actif qui le produit, comme on dit que les mouvements volontaires sont naturels à l'animal considéré comme tel, d'après Aristote (*Phys.*, liv. 8, text. 27).

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène dit : Qu'on ne pense pas que les cieux ni les astres soient animés, car ils ne le sont pas ; ils sont, au contraire, absolument insensibles ([De orth. fid., liv. 2, chap. 6](#)).

Conclusion.

L'âme étant unie aux plantes et aux animaux, comme leur forme, elle n'est pas unie de la même manière aux corps célestes, seulement elle agit sur eux comme le moteur sur le mobile. Il est évident par là que les corps célestes ne sont pas animés à la façon des plantes et des animaux, mais qu'ils ne le sont qu'univoquement.

Il faut répondre que les philosophes ont été divisés sur ce point. Car Anaxagoras, comme le rapporte saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 18, chap. 41](#)), fut accusé par les Athéniens pour avoir dit que le soleil était une pierre ardente et pour avoir nié que ce fût un Dieu et même un être animé. Les platoniciens ont supposé, au contraire, que les corps célestes étaient animés. Les docteurs de l'Église ont eu aussi à ce sujet divers sentiments. En effet, Origène a avancé (*Periarch.*, liv. 1, chap. 7) que les corps célestes étaient animés, et saint Jérôme paraît être de son avis¹ quand il explique ces paroles de l'Écclésiaste (1,6) : *L'esprit qui parcourt l'espace tournoie de toutes parts*. Saint Basile (*Hexam.*, Hom. 3) et saint Jean Damascène ([De Orth. fid., liv. 2, chap. 6](#)) soutiennent l'opinion contraire², et saint Augustin laisse la question douteuse sans se prononcer en faveur d'aucun de ces deux sentiments, comme on le voit ([Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 18](#), et *Enchir.*, chap. 58). Dans ce dernier ouvrage il dit que s'ils sont animés, leurs âmes appartiennent à la société des anges. — Pour trouver la vérité au milieu de cette diversité d'opinions, il faut observer que l'union de l'âme et du corps n'a pas lieu à cause du corps, mais à cause de l'âme. Car ce n'est pas la forme qui existe à cause de la matière. Or, la nature de l'âme et sa vertu s'envisagent d'après ses opérations qui sont en quelque sorte sa fin. Ainsi nous trouvons que notre corps est nécessaire à notre âme pour l'accomplissement de certaines fonctions qu'elle ne pourrait remplir sans lui, comme la chose est manifeste pour tout ce qui regarde la sensation et la nutrition. Il est donc nécessaire que l'âme soit unie au corps pour toutes ces fonctions. Mais il y a une opération de l'âme qui ne s'exerce pas par l'intermédiaire du corps, quoique cependant les organes corporels lui soient encore, sous ce rapport, de quelque secours. C'est ainsi que le corps transmet à l'âme les

1 Saint Ambroise également. †

2 Nous ajouterons Eusèbe de Césarée, Saint Chrysostome ([Hom. Iinanno](#)), Théodoret (*in Psalm. 148, et Isaiam*), saint Denis ([De div. Nom., chap. 4](#)), saint Cyrille d'Alexandrie (*2 cont. Jul.*). †

images dont elle a besoin pour comprendre. Il est donc encore nécessaire, pour remplir ses fonctions, que l'âme soit unie au corps, bien qu'il lui arrive d'en être séparée. Or, il est évident que l'âme d'un corps céleste ne peut remplir les fonctions d'une âme nutritive, c'est-à-dire qu'elle ne peut ni le nourrir, ni le faire croître ou engendrer, puisque toutes ces choses ne peuvent être compatibles avec l'essence d'un corps qui est naturellement incorruptible. De même les actions de l'âme sensitive ne conviennent pas au corps céleste, parce que tous les sens reposent sur le tact qui perçoit les qualités des éléments. Tous les organes des puissances sensibles exigent pour ce motif une proportion particulière déterminée par le mélange même des éléments qui n'entrent point du tout dans la nature des corps célestes. On est donc obligé de reconnaître que de toutes les opérations de l'âme humaine il n'y en a que deux qui puissent convenir à une âme céleste : ce sont l'intelligence et le mouvement. Car l'appétit est une conséquence de la sensibilité et de l'intelligence et il se rapporte à l'une et à l'autre. L'intelligence n'agissant pas par l'intermédiaire du corps n'a besoin de lui être uni qu'autant qu'elle perçoit les objets sous les images que les sens lui fournissent. Mais comme les opérations de l'âme sensitive ne conviennent pas à la nature des corps célestes, ainsi que nous venons de le dire, cette âme ne peut donc pas être unie à un corps céleste dans l'intérêt de ses fonctions intellectuelles. Par conséquent, elle ne peut lui être unie que pour le mouvoir. Or, pour le mouvoir il n'est pas nécessaire qu'elle lui soit unie comme sa forme, mais il faut seulement qu'elle exerce sur lui une action semblable à celle que le moteur exerce sur le mobile. C'est pourquoi Aristote, après avoir prouvé ^(Phys., liv. 8, text. 42 et 43) que le premier mobile qui se meut lui-même est composé de deux parties, dont l'une est active et l'autre passive, dit, pour expliquer de quelle manière ces deux parties sont unies, qu'elles le sont par un contact réciproque si elles sont toutes deux corporelles, ou que l'une se rapporte à l'autre et non réciproquement, si l'une d'elles est un corps et que l'autre n'en soit pas un. Les platoniciens supposaient que les âmes étaient unies aux corps seulement par l'action qu'elles exerçaient sur eux, comme le moteur est uni au mobile. Par conséquent, quand Platon dit que les corps célestes sont animés, ces paroles signifient seulement, dans sa pensée, que les substances spirituelles sont unies aux corps célestes comme les moteurs le sont aux mobiles. D'ailleurs la preuve que les corps célestes sont mus par une substance qui les saisit et les pousse, mais qu'ils ne sont pas mus seulement par leur nature, comme les corps lourds ou légers, c'est que la nature ne pousse que vers un but et qu'elle se repose une fois qu'il est atteint, et que le mouvement des corps célestes semble obéir à d'autres lois. Il faut donc reconnaître qu'ils sont mus par une substance qui les pousse et les dirige, et répéter avec saint Augustin, que Dieu les gouverne par l'esprit de vie ^(De Trin., liv. 3, chap. 4). Au reste, on voit par là que la différence d'opinion qu'il y a entre ceux qui supposent les astres animés et ceux qui disent qu'ils ne le sont pas est nulle, ou qu'elle est tout à fait minime, et qu'elle existe beaucoup plus dans les mots que dans le fond des choses¹.

70

¹ Saint Thomas concilie donc merveilleusement ces sentiments opposés. †

QUESTION 71 : DE L'ŒUVRE DU CINQUIÈME JOUR¹.

Question 71 : De l'œuvre du cinquième jour.....	104
Article unique.....	104

Article unique

Objection N°1.

Il semble que cette œuvre ne soit pas convenablement décrite. Caries eaux ne produisent que ce qu'elles ont la vertu de produire. Or, l'eau n'a pas la vertu de produire tous les poissons et tous les oiseaux, puisque nous voyons que plusieurs d'entre eux sont engendrés. L'écrivain sacré n'aurait donc pas dû faire dire à Dieu : *Que les eaux produisent des animaux vivants qui rampent sur la terre et des oiseaux qui volent sous le firmament du ciel.*

Réponse à l'objection N°1 :

Avicenne a supposé que tous les animaux pouvaient être engendrés par une certaine combinaison des éléments² et que la nature pouvait les reproduire sans semence. Mais cette opinion nous semble insoutenable, parce que la nature arrive à ses fins par des moyens déterminés. Par conséquent, les êtres qui se perpétuent naturellement par la génération, ne se reproduisent pas autrement. Il faut donc plutôt dire que pour la génération naturelle des animaux, le principe actif et la vertu productive existent dans l'organe générateur pour ceux qui se perpétuent par ce moyen, tandis qu'elle se trouve dans l'influence des corps célestes pour ceux qui sont engendrés par la putréfaction. Ainsi, dans la génération de tous les animaux le principe dévie est toujours un élément ou quelque chose qui en a la nature. Mais dans la production première des êtres, la parole de Dieu fut le principe actif qui tira les animaux de la matière élémentaire, soit que les animaux aient dès lors existé réellement, comme le prétendent les Pères, soit qu'ils n'aient existé que virtuellement, comme le dit saint Augustin. Ce n'est pas que l'illustre docteur dise avec Avicenne que l'eau ou la terre a en elle-même la vertu de produire tous les animaux, mais il prétend seulement que si les animaux peuvent être produits par la vertu de la semence ou des corps célestes, c'est que primitivement Dieu a donné à ces éléments cette propriété.

Objection N°2.

Les poissons et les oiseaux ne sont pas seulement produits par l'eau. Mais dans les parties qui les composent la terre semble prédominer, parce que leurs corps se meuvent naturellement vers la terre

1 Saint Thomas, pour commenter le passage de la Genèse qui se rapporte au cinquième jour, fait usage, comme d'ordinaire, des lumières qu'Aristote peut lui fournir. Mais sur ce point il est mieux inspiré que sur d'autres problèmes de la nature, parce que, de tous les travaux du philosophe de Stagyre, son *Histoire naturelle* est un des meilleurs.†

2 La formation des corps organiques résulte tellement de forces spéciales, que la chimie peut bien détruire et analyser ces corps, mais qu'elle ne saurait en former aucun.†

et que c'est là qu'ils se reposent. Il n'est donc pas juste de dire que les poissons et les oiseaux ont été produits par l'eau.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut considérer le corps des poissons et des oiseaux de deux manières ; d'abord en soi. Dans ce sens, il est nécessaire que l'élément terrestre prédomine, parce que pour produire une juste harmonie entre toutes les parties constitutives de l'animal il faut que l'élément le moins actif, c'est-à-dire la terre, y entre dans une proportion plus forte¹. Mais si on considère leurs corps par rapport aux mouvements qu'ils doivent exécuter, ils ont alors une certaine affinité avec les éléments au milieu desquels ils se meuvent, et c'est à ce point de vue que l'écrivain sacré en a parlé.

Objection N°3.

Comme les poissons se meuvent dans les eaux, de même les oiseaux se meuvent dans les airs. Si donc les poissons sont produits par les eaux, les oiseaux ne devraient pas être produits par les eaux, mais par l'air.

Réponse à l'objection N°3 :

L'air n'a pas été énuméré avec les autres éléments parce qu'il ne tombe pas sous les sens. Ainsi il a été confondu avec l'eau dans sa partie inférieure que les exhalaisons des vapeurs épaississent, et on l'a confondu avec le ciel pour sa partie supérieure. Or, les oiseaux se meuvent dans la partie inférieure de l'air, et c'est pour cela qu'il est dit qu'ils volent sous le firmament céleste, en indiquant par là l'air où se trouvent les nuages. Voilà la raison pour laquelle il est dit que les eaux ont produit les oiseaux.

Objection N°4.

Tous les poissons ne rampent pas dans les eaux, puisqu'il y en a qui ont des pieds dont ils se servent pour marcher sur la terre ; tels sont, par exemple, les veaux marins. La production des poissons n'est donc pas suffisamment exprimée par ces mots : *Que les eaux produisent des animaux vivants qui rampent.*

Réponse à l'objection N°4 :

La nature va d'un extrême à l'autre en passant par des milieux. C'est pour cela qu'entre les animaux célestes et les animaux aquatiques il y a des animaux intermédiaires, qui ont quelque chose de commun avec l'un et l'autre et qu'on classe parmi ceux auxquels ils ressemblent le plus en raison de l'analogie qu'ils ont avec eux, sans tenir compte de ce qu'ils ont de commun avec ceux d'une autre classe. Cependant pour comprendre parmi les poissons même ceux qui avaient des caractères particuliers, après avoir dit : *Que les eaux produisent des animaux vivants qui rampent* ; l'écrivain sacré ajoute : *Dieu créa donc les grands poissons, etc.*²

Objection N°5.

Les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons, ce qui résulte évidemment de ce qu'ils ont des membres plus distincts et une génération plus parfaite, puisqu'ils sont vivipares, tandis que les poissons et les oiseaux sont ovipares. Or, les choses les plus parfaites doivent naturellement précéder les autres. Donc les poissons et les oiseaux n'ont pas dû être créés au cinquième jour avant les animaux terrestres.

Réponse à l'objection N°5 :

1 Les éléments qui constituent les substances organiques sont le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote. Il n'entre dans leur combinaison qu'une petite portion de matières terreuses, qui donnent les cendres par la combustion.†

2 L'écrivain désigne par là les cétacés, qui se distinguent des autres poissons par des caractères tout particuliers.†

La production des animaux a été réglée sur l'ordre que Dieu a suivi dans la distinction des corps auxquels ils servent d'ornements et non sur leur dignité propre. D'ailleurs il est naturel que dans la génération des êtres on aille des imparfaits aux parfaits.

Mais l'autorité de l'Écriture nous suffit pour affirmer le contraire.

Conclusion.

Puisque parmi les trois jours consacrés à l'œuvre de distinction, le jour intermédiaire ou le second a été employé à la formation du corps qui occupe le milieu entre le ciel et la terre, c'est-à-dire l'eau, il était convenable que parmi les trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement, le jour intermédiaire, qui est le cinquième jour, fût employé à l'ornement de ce même corps, c'est-à-dire que Dieu produisit alors les poissons et les oiseaux qui sont l'ornement de l'eau, ou du corps qui se trouve entre le ciel et la terre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 1](#)), l'œuvre d'ornement correspond parallèlement dans toutes ses parties à l'œuvre de distinction. Ainsi, comme dans les trois premiers jours nous avons vu celui du milieu qui est le second employé à la distinction d'un corps intermédiaire, l'eau¹ ; de même parmi les trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement, le jour du milieu, qui est le cinquième de la création, a été employé à l'ornement de ce corps intermédiaire, et c'est dans ce but que Dieu a créé les oiseaux et les poissons. Par conséquent, comme Moïse parle au quatrième jour des astres et de la lumière pour montrer que ce jour correspond au premier dans lequel il avait dit que la lumière avait été faite ; de même, au cinquième jour, il fait mention des eaux et du firmament céleste pour indiquer que ce jour répond au second. Mais on doit observer que comme saint Augustin diffère des autres Pères pour la production des plantes, de même il est en désaccord avec eux au sujet de la production des poissons et des oiseaux. Car les autres Pères disent que les oiseaux et les poissons ont été réellement produits au cinquième jour, tandis que saint Augustin prétend ([Sup. Gen. ad litt., liv. 5, chap. 5](#)) que les eaux ont seulement reçu alors la puissance et la vertu, de les produire.

[71](#)

1 Nous avons dit que sous cette dénomination générale Moïse avait compris l'eau et l'air.†

QUESTION 72 : DE L'ŒUVRE DU SIXIÈME JOUR¹.

Question 72 : De l'œuvre du sixième jour.....	107
Article unique.....	107

Article unique

Objection N°1.

Il semble qu'elle ne soit pas bien décrite. Car comme les oiseaux et les poissons ont une âme vivante, de même aussi les animaux terrestres. Or, les animaux ne sont pas une âme vivante. Au lieu de dire : *Que la terre produise une âme vivante* ; il eût donc été mieux de dire : *Que la terre produise des quadrupèdes qui aient une âme vivante.*

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'observe saint Basile ^(Hom. 8), on peut d'après les paroles de l'Écriture remarquer qu'il y a divers degrés de vie et qu'on trouve ces divers degrés dans les différents êtres vivants. Ainsi les plantes ont une vie très imparfaite et occulte. C'est pour cela que dans leur production il n'est pas parlé de leur vie, mais seulement de leur génération, parce que la vie ne se manifeste en elles que de cette manière. Car la nourriture et l'accroissement ne servent qu'à la génération, comme nous le verrons ^(quest. 78, art. 2). Parmi les êtres animés les animaux terrestres sont en général plus parfaits que les oiseaux et les poissons, non parce que ces derniers manquent de mémoire, comme le dit saint Basile ^(loc. cit.), et ce que réfute saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 3, chap. 8), mais parce que leurs membres sont plus distincts et leur génération plus parfaite. Quant à l'instinct il y a des animaux imparfaits qui sont très remarquables sous ce rapport ; telles sont les abeilles et les fourmis. Aussi la Genèse appelle-t-elle les poissons des *reptiles à âme vivante* et ne leur donne-t-elle pas le nom d'âme vivante. Elle réserve cette dernière expression pour les animaux dont la vie est parfaite, comme si elle voulait faire entendre par là que les poissons n'ont que quelque chose de l'âme, tandis que les animaux terrestres, en raison de la perfection de leur système organique, ont une âme supérieure aux corps. Le degré le plus parfait de la vie étant dans l'homme, Moïse ne dit pas qu'il a été produit par la terre ou l'eau comme les autres animaux, mais par Dieu.

1 Dans cet article, en répondant au quatrième argument, saint Thomas réfute l'erreur des adamistes, des tatiens, des cathares, des pauvres de Lyon et des albigeois, qui attaquaient le mariage, on disant que c'était un péché ou une invention humaine.†

Objection N°2.

Dans une division on ne peut pas opposer l'un à l'autre le genre et l'espèce. Or, les animaux et les bêtes sont comptés parmi les quadrupèdes. Il ne semble donc pas convenable qu'on les ait comptés de la sorte.

Réponse à l'objection N°2 :

Par les animaux (*jumenta*) on comprend les animaux domestiques qui servent l'homme de quelque manière. Par les bêtes (*bestias*) on entend les animaux sauvages comme les ours et les lions. Sous le nom de reptiles on désigne soit les animaux qui n'ont pas de pieds pour s'élever de terre, comme les serpents, soit ceux qui n'en ont que de fort courts, comme les lézards et les fourmis. Mais comme il y a des animaux qui ne sont compris dans aucune de ces trois catégories, tels que les cerfs et les biches, on a ajouté le mot quadrupède pour les renfermer sous cette dénomination. — Ou bien on peut dire encore, que l'écrivain sacré a mis en avant le mot *quadrupède*, comme exprimant le genre, et qu'il a ensuite ajouté les animaux pour désigner les espèces, car il y a des reptiles qui sont des quadrupèdes. Tels sont les lézards et les fourmis¹.

Objection N°3.

Comme les autres animaux forment un genre déterminé et une espèce, de même l'homme. Or, dans la création de l'homme il n'est question ni de son genre, ni de son espèce. On n'aurait donc pas dû à l'égard de la production des autres animaux parler de leur genre ou de leur espèce, et employer ces mots : *selon son espèce*.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour les plantes et pour les autres animaux Moïse a parlé du genre et de l'espèce, afin de désigner la génération des êtres par leurs semblables. À l'égard de l'homme il n'était pas nécessaire qu'il en parlât, parce que ce qu'il avait, dit des autres donnait suffisamment à penser ce qu'il en devait être de lui. — Ou bien encore on peut dire que les animaux et les plantes sont produits dans leur genre et leur espèce, comme étant très éloignés de la ressemblance divine, tandis qu'il est dit de l'homme qu'il a été formé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Objection N°4.

Les animaux terrestres ressemblent plus à l'homme qui a reçu les bénédictions de Dieu que les oiseaux et les poissons. Ainsi donc puisqu'il est dit que les oiseaux et les poissons ont été bénis, à plus forte raison aurait-on dû dire la même chose des autres animaux.

Réponse à l'objection N°4 :

La bénédiction donne aux êtres la vertu de se multiplier par la génération. C'est pour cela qu'il en a été question quand il s'est agi des oiseaux et des poissons. Mais il n'a pas été nécessaire d'en parler de nouveau à l'occasion des animaux terrestres, parce qu'on pouvait le sous-entendre. A l'égard de l'homme la bénédiction a été renouvelée, parce que la multiplication des humains a un motif spécial. Son but est de compléter le nombre des élus, et il fallait d'ailleurs qu'on ne pût dire qu'il y avait péché dans l'acte de la génération². Mais les plantes ne trouvent aucun plaisir dans leur propagation, elles engendrent sans le sentiment de ce qu'elles font ; c'est pour cela qu'elles n'ont pas été jugées dignes de recevoir des paroles de bénédiction.

1 Le mot *quadrupède* et le mot *reptile* sont pris ici dans leur plus grande extension.†

2 Il y a donc deux raisons qui militent contre les hérétiques dont nous avons parlé. Leur erreur a d'ailleurs été condamnée par le concile de Florence et par le concile de Trente.†

Objection N°5.

Il y a des animaux qui sont engendrés par la putréfaction qui est une sorte de corruption. Or, la corruption n'a pu exister dès la création primitive des êtres. Tous les animaux n'ont donc pas dû être primitivement produits.

Réponse à l'objection N°5 :

La génération d'un être étant la corruption d'un autre, il ne répugne pas à la production primitive des créatures que la corruption d'une créature moins noble ait engendré une créature plus noble. Ainsi les animaux qui naissent de la corruption des plantes ou des choses inanimées ont pu alors être engendrés, mais il n'en est pas de même de ceux qui naissent de la corruption des animaux, ou plutôt ils ne pouvaient être engendrés que virtuellement.

Objection N°6.

Il y a des animaux venimeux et nuisibles à l'homme. Or, avant le péché rien n'a dû être nuisible à l'homme. Donc ces animaux n'ont pas dû avoir pour auteur Dieu qui ne fait que de bonnes choses, ou bien ils n'ont pas dû être créés avant le péché.

Réponse à l'objection N°6 :

Saint Augustin dit (*Sup. Gen. cont. man., liv. 1, chap. 16*) que si un étranger entre dans l'atelier d'un ouvrier et qu'il y voie beaucoup d'instruments dont il ignore l'usage, il peut croire, s'il est absolument dépourvu de bon sens, que toutes ces choses sont inutiles. Mais s'il vient à tomber maladroitement dans la fournaise ou qu'il se blesse avec quelques-uns de ces tranchants bien affilés, il pensera qu'il y a là beaucoup de choses nuisibles. L'ouvrier qui sait faire usage de tous ces instruments se rira de sa sottise. Ainsi il en est de même en ce monde de ceux qui ont blâmé une foule de choses dont ils ne connaissent pas l'usage. Car il y a beaucoup de choses, bien qu'elles ne nous soient pas utiles personnellement, qui servent cependant à compléter l'universalité de la création. Avant son péché l'homme savait faire un usage convenable de toutes les choses de ce monde. C'est pourquoi les animaux venimeux ne lui étaient pas nuisibles.

Mais l'autorité de l'Écriture suffit pour établir le contraire.

Conclusion.

Il a été convenable qu'au sixième jour la terre produisit des animaux vivants chacun selon son genre, des animaux domestiques, des reptiles, des bêtes sauvages selon leurs différentes espèces, et que Dieu formât l'homme dans ce même jour, afin que le jour consacré à l'ornement de la terre répondit à celui où la terre était sortie de la confusion primitive.

Il faut répondre que comme au cinquième jour le corps intermédiaire a été orné de telle sorte que ce jour a répondu au second de la création, ainsi au sixième jour le dernier des corps, la terre a été ornée par la production des animaux terrestres, et ce jour répond au troisième où il est uniquement question de la terre. Dans ce dernier jour, d'après saint Augustin (*Sup. Gen., liv. 5, chap. 5*), les animaux n'ont été produits que virtuellement, mais d'après les autres Pères ils l'ont été en réalité.

QUESTION 73 : DE CE QUI APPARTIENT AU SEPTIÈME JOUR.

Question 73 : De ce qui appartient au septième jour.....	110
Article 1 : Est-il convenable d'attribuer au septième jour le complément de l'œuvre divine ?...	110
Article 2 : Dieu s'est-il reposé et a-t-il cessé d'opérer au septième jour ?.....	112
Article 3 : Dieu devait-il bénir et sanctifier le septième jour ?.....	114

Après avoir parlé de l'œuvre des six premiers jours nous avons maintenant à nous occuper de ce qui a rapport au septième.

À cet égard trois questions se présentent. Nous traiterons :

1. De l'achèvement de toutes les œuvres de Dieu¹.
2. Du repos de Dieu².
3. De la bénédiction et de la sanctification du septième jour³.

Article 1 : Est-il convenable d'attribuer au septième jour le complément de l'œuvre divine ?

73

Objection N°1.

Il semble que l'accomplissement de l'œuvre divine ne doive pas être attribué au septième jour. Car tout ce qui se fait en ce siècle appartient à l'œuvre divine. Or, la consommation du siècle n'aura lieu qu'à la fin du monde, comme il est dit dans saint Matthieu ([chap. 13](#)). Le temps de l'Incarnation fut aussi d'ailleurs l'époque d'un premier complément, c'est pourquoi l'Apôtre l'appelle un temps de plénitude ([Gal., chap. 4](#)). Et c'est aussi pour cela que le Christ a dit en mourant : *Tout est consommé* ([Jean. 19. 30](#)). L'œuvre de Dieu n'a donc pas été achevée au septième jour.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous venons de le dire, la perfection première est cause de la perfection seconde. Or, pour arriver à la béatitude deux choses sont nécessaires, la nature et la grâce. La béatitude ne sera parfaite, à la vérité, qu'à la fin du monde. Mais cette consommation a préexisté dans sa cause, d'abord quant à la nature qui date de la création primitive des êtres, et ensuite quant à la grâce que l'incarnation de Jésus-Christ nous a méritée ; car comme le dit saint Jean : *C'est par Jésus-Christ que la grâce et la vérité nous sont parvenues* ([Jean. 1. 17](#)). Ainsi donc l'œuvre de la nature fut achevée au

1 En expliquant ces paroles de saint Jean (5, 17) : *mon Père agit sans cesse, et moi aussi j'agis*, saint Thomas réfute l'erreur des philosophes qui font de Dieu un être oisif, qui n'a aucun soin de ses créatures.†

2 Cet article est le développement du précédent.†

3 En démontrant que Dieu a dû bénir le septième jour, saint Thomas prouve, contre les vaudois et les pauvres de Lyon, que toutes les bénédictions que l'Eglise attache aux choses inanimées ont leur prix, et qu'elles ne sont pas superstitieuses, comme ces hérétiques le prétendaient.†

septième jour ; celle de la grâce le fut par l'incarnation de Jésus-Christ, et enfin celle de la gloire le sera à la fin du monde.

Objection N°2.

Quiconque met la dernière main à son œuvre fait quelque chose. Or, on ne lit pas que Dieu ait fait quelque chose au septième jour, mais il est dit au contraire qu'il s'est complètement reposé. Donc l'œuvre divine n'a pas été achevée au septième jour.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu a fait quelque chose au septième jour, non en produisant une créature nouvelle, mais en administrant celles qu'il avait créées et en leur imprimant l'action qui leur est propre, ce qui constitue en quelque sorte le commencement de la perfection seconde. C'est pourquoi, d'après notre version, nous rapportons l'achèvement de l'œuvre divine au septième jour. D'après une autre version on l'attribue au sixième¹. Ces deux sens peuvent également se soutenir, parce que l'achèvement qui tient à l'intégrité des parties de l'univers convient au sixième jour, tandis que celui qui a rapport à leur action convient au septième. — Ou bien on peut dire que dans le mouvement continu, tant qu'une chose peut se mouvoir encore, on ne dit pas que son mouvement est arrivé à sa perfection, puisqu'elle ne se repose pas. Car le repos indique que le mouvement est achevé ou consommé. Or, Dieu pouvait produire encore une foule de créatures indépendamment de celles qu'il a créées pendant les six premiers jours. Par conséquent, par là même qu'il a cessé de créer au septième, on a pu dire que son œuvre était consommée.

Objection N°3.

Une chose n'est pas parfaite quand on y surajoute beaucoup de choses à moins qu'elles ne soient superflues. Car on appelle parfait l'objet qui ne manque d'aucune des choses qu'il doit avoir. Or, après le septième jour beaucoup de choses ont été créées et beaucoup d'individus ont été produits. On a même vu paraître des espèces nouvelles principalement parmi les animaux que la putréfaction a engendrés. Et tous les jours Dieu crée des âmes nouvelles. L'œuvre de l'Incarnation fut elle-même une œuvre nouvelle. Car il est dit dans le Prophète : *Le Seigneur fera sur la terre une chose nouvelle* (Jer. 31. 21). Tous les miracles sont aussi des œuvres nouvelles, puisqu'il est écrit (Ecclésiastique. 36. 6) : *Renouvelez vos prodiges et faites des miracles qui n'aient pas encore été vus*. Tout sera encore nouveau dans la glorification des saints. Car on lit dans l'Apocalypse : *Celui qui était assis sur un trône a dit : Voilà que je rends toutes les choses nouvelles* (21. 5). On ne peut donc pas dire que l'œuvre divine a été achevée au septième jour.

Réponse à l'objection N°3 :

Depuis la création Dieu n'a rien fait d'absolument nouveau, qui n'ait déjà préalablement existé de quelque manière parmi l'œuvre des six jours. En effet, il y a des choses qui ont préexisté matériellement. C'est ainsi que Dieu tira la femme de la côte d'Adam. D'autres ont préexisté non seulement matériellement, mais virtuellement, comme les effets dans leur cause. Ainsi les individus qui sont actuellement engendrés ont préexisté dans les premiers individus de leur espèce. Les espèces nouvelles elles-mêmes, si l'on en trouve de nouvelles, ont aussi préexisté virtuellement dans les êtres qui avaient la puissance de les produire. Les animaux, par exemple, qui naissent de la putréfaction, sont produits par la vertu que les étoiles et les éléments ont reçue primitivement, si toutefois ces animaux constituent des espèces nouvelles. Il y a aussi des animaux d'une espèce nouvelle qui naissent du croisement d'individus qui ne sont pas de la même espèce. C'est ainsi que le mulet naît de l'âne et de la jument, mais ces êtres ont aussi préexisté dans les œuvres des six jours, comme les effets dans leur cause. Enfin, il y en a qui ont préexisté dans leur type ou ressemblance. Telles sont les âmes qui sont aujourd'hui créées. Il en est de même de l'incarnation.

1 Il s'agit ici de la version des Septante et de la Vulgate. Le Pentateuque samaritain est ici d'accord avec les Septante. Il paraît, dit la Bible de Vence, que les copistes hébreux ont confondu le *sexto* avec le *septimo* qui suit. †

Car l'Apôtre dit ^(Phil.,2.7) : *Le Fils de Dieu a été fait à la ressemblance de l'homme*. La gloire spirituelle a eu pour type préexistant la gloire des anges, et la gloire matérielle du ciel a surtout été préfigurée par l'empyrée. C'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiaste ^(1.10) : *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Car tout ce qu'on regarde comme une chose nouvelle a déjà existé dans les siècles qui se sont passés avant nous*.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(2.2) : *Dieu acheva l'œuvre qu'il avait faite au septième jour*.

Conclusion.

On peut dire que l'œuvre divine fut achevée au septième jour quant à sa perfection naturelle et à l'intégrité de tout l'univers.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de perfection, une perfection première et une perfection seconde¹. La perfection première consiste en ce qu'une chose est parfaite dans sa substance. C'est la forme du tout dont toutes les parties sont dans leur intégrité. La perfection seconde est la perfection finale. Or, la fin consiste ou dans l'action, comme la fin d'un musicien est de faire de la musique, ou dans le but qu'on se propose d'atteindre au moyen de l'action. Ainsi la fin d'un architecte est la maison qu'il construit. La perfection première est cause de la perfection seconde, parce que la forme est le principe de l'action. La perfection dernière, qui est la perfection finale de l'univers entier, est la béatitude parfaite des saints qui aura lieu à la consommation du siècle présent. Mais la perfection première, qui consiste dans l'intégrité de l'univers, a eu lieu dès la création primitive des êtres. Et c'est cette perfection qui a reçu son complément au septième jour.

Article 2 : Dieu s'est-il reposé et a-t-il cessé d'opérer au septième jour ?

73

Objection N°1.

Il semble que Dieu n'ait pas cessé d'opérer au septième jour. Car il est dit dans saint Jean ^(Jean. 5. 17) : *Mon Père ne cesse point d'agir, et j'agis aussi incessamment*. Donc Dieu ne s'est pas absolument reposé le septième jour.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu travaille sans cesse en conservant et en gouvernant les créatures qu'il a produites, mais non pas en en créant de nouvelles.

Objection N°2.

Le repos est opposé au mouvement ou au travail qui résulte du mouvement. Or, Dieu a produit ses œuvres sans se mouvoir et sans travailler. On ne doit donc pas dire qu'il s'est reposé et qu'il a cessé d'opérer au septième jour.

Réponse à l'objection N°2 :

Le repos en Dieu n'est pas opposé au travail ou au mouvement, mais à la production de créatures nouvelles, et au désir qui se porte vers ce qu'on n'a pas, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article).

1 Cette distinction revient à celle de l'acte premier et de l'acte second, qui joue un si grand rôle dans les théories péripatéticiennes.†

Objection N°3.

Si l'on dit que Dieu s'est reposé au septième jour parce qu'il a fait l'homme pour qu'il se reposât, on peut insister de cette manière. Le repos et l'action sont deux choses corrélativement opposées. Or, quand on dit que Dieu a créé ou qu'il a fait telle ou telle chose, on ne veut pas dire que Dieu a fait l'homme pour qu'il créât ou qu'il fît ce qu'il a fait. Donc, quand on dit que Dieu s'est reposé, cela ne doit pas signifier davantage qu'il a fait l'homme pour qu'il se repose.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme Dieu se repose en lui seul, et qu'il est heureux en jouissant de lui-même, de même la seule jouissance de Dieu nous rend aussi heureux. C'est ainsi que Dieu nous fait reposer en lui-même de ses œuvres et des nôtres. On peut donc dire que Dieu s'est reposé parce qu'il nous fait reposer. Cette interprétation n'a rien de blâmable, mais on ne doit pas l'adopter exclusivement ; il y en a une autre plus directe, et qui est préférable¹.

Mais c'est le contraire. Car il est dit formellement dans la Genèse (2,2) que *Dieu se reposa le septième jour de tous les ouvrages qu'il avait faits*.

Conclusion.

Dieu se reposa de toutes ses œuvres au septième jour dans le sens qu'il cessa de produire des créatures nouvelles, parce que après avoir fait le monde il se reposa en lui-même, se suffisant parfaitement, trouvant dans son être le bonheur et la plénitude de tous ses désirs.

Il faut répondre que le repos est, à proprement parler, l'opposé du mouvement, et par conséquent l'opposé du travail qui résulte du mouvement lui-même. Or, quoique le mouvement ne convienne dans son sens propre qu'aux corps, cependant on emploie cette expression de deux manières pour l'appliquer aux choses spirituelles :

1. On donne le nom de mouvement à toute action ou à toute opération. C'est ainsi que l'on dit que la bonté divine se meut et s'approche des êtres pour leur communiquer ses dons, selon la remarque de saint Denis ([De div. nom., chap. 2](#)).
2. On donne encore le nom de mouvement au désir qui se porte vers une chose qu'on n'a pas. Par conséquent, le mot repos peut être pris aussi dans une double acception. Ainsi, il peut signifier une cessation d'action ou d'opération, ou bien l'accomplissement de tout désir. Or, c'est dans ces deux sens qu'on dit que Dieu s'est reposé au septième jour. En effet, il a dès lors cessé de produire des créatures nouvelles, car il n'a plus rien fait depuis qu'il n'ait préexisté de quelque manière dans l'œuvre des six jours, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)). Ensuite, comme il n'avait pas besoin des créatures qu'il a faites et qu'il est heureux en jouissant de lui-même, on ne dit pas qu'après la création il s'est reposé dans ses œuvres, comme si elles étaient nécessaires à son bonheur, mais on dit qu'il s'est reposé de ses œuvres en lui-même, parce qu'il se suffit, et que ses désirs sont toujours remplis. À la vérité il s'est ainsi reposé en lui-même de toute éternité ; mais le repos auquel il s'est livré après la création n'en appartient pas moins au septième jour, et c'est d'après saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 4, chap. 15](#)) ce que signifient ces paroles de l'Écriture, qu'il s'est reposé de ses œuvres.

1 C'est celle que saint Thomas donne lui-même, d'après saint Augustin.†

Article 3 : Dieu devait-il bénir et sanctifier le septième jour ?

73

Objection N°1.

Il semble que Dieu n'ait pas dû bénir et sanctifier le septième jour. Car on dit ordinairement qu'un temps est béni ou qu'il est saint quand il s'est fait pendant ce temps quelque bien ou qu'on est parvenu à éviter quelque mal. Or, Dieu ne gagne ni ne perd, soit qu'il crée, soit qu'il cesse de créer. Donc il n'aurait pas dû bénir et sanctifier le septième jour.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce n'est pas pour ce motif qu'on dit que le septième jour est sanctifié ; car il n'est pas saint parce que Dieu peut y gagner ou perdre quelque chose, mais parce que les créatures y gagnent en effet en se multipliant et en se reposant en Dieu.

Objection N°2.

Le mot bénédiction vient du mot bonté. Or, le bien est expansif et communicatif de lui-même, comme le dit saint Denis ([De div. nom., chap. 4](#)). Dieu aurait donc dû bénir plutôt les jours où il a créé que le jour où il a cessé de le faire.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les six premiers jours les êtres ont été produits dans leurs causes. Depuis ce moment la fécondité de ces mêmes causes les multiplie et les conserve, ce qui est un effet de la bonté de Dieu. Ce qui prouve combien cette bonté est parfaite, c'est que Dieu lui-même ne se repose qu'en elle, et que nous ne pouvons trouver nous-mêmes le repos qu'autant que nous en jouissons.

Objection N°3.

Pour chaque créature l'écrivain sacré rapporte une sorte de bénédiction, puisqu'il dit à chacune des œuvres créées : *Dieu vit que c'était bien*. Il n'était donc pas nécessaire qu'après la création de tous les êtres le septième jour fût béni.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bien dont il est parlé à chaque jour de la création se rapporte à la production primitive de la nature, tandis que la bénédiction du septième jour a pour objet sa propagation¹.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ([2.3](#)) : *Dieu bénit le septième jour et il le sanctifia, parce que c'est en ce jour qu'il avait cessé toutes ses œuvres*.

Conclusion.

Il était convenable que Dieu bénit au septième jour toutes les créatures qu'il avait faites, afin de sanctifier cette journée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)), le repos de Dieu au septième jour s'entend dans une double acception. Il signifie d'abord qu'il a cessé de produire des créatures, bien qu'il ait conservé et gouverné celles qu'il avait créées. Ensuite il indique que Dieu après avoir produit ses œuvres s'est reposé en lui-même. Sous le premier rapport Dieu a béni le septième jour parce que, comme nous l'avons dit ([quest. 72.](#)), la bénédiction des êtres se rapporte à leur multiplication. C'est pourquoi Dieu a dit aux créatures qu'il a bénies : *Croissez et multipliez*. D'ailleurs, la multiplication des êtres fait partie de leur gouvernement, puisque c'est par là que les semblables engendrent leurs semblables. Sous le second rapport le septième jour a dû être aussi sanctifié, parce

¹ Le souvenir de la bénédiction et de la sanctification du septième jour est d'ailleurs resté dans la mémoire de tous les peuples.†

que la sanctification d'une chose consiste uniquement en ce que Dieu se repose en elle. C'est pour cela qu'on appelle saintes les choses dédiées à Dieu.

[73](#)

QUESTION 74 : DES SEPT JOURS DE LA CRÉATION EN GÉNÉRAL.

Question 74 : Des sept jours de la création en général.....	116
Article 1 : Les six jours ont-ils été suffisants ?.....	117
Article 2 : Tous ces jours ne forment-ils qu'un seul jour ?.....	119
Article 3 : L'Écriture se sert-elle d'expressions convenables pour rendre l'œuvre des six jours ?	121

Après avoir parlé de chacun des jours de la création en particulier, nous devons maintenant les considérer tous en général.

Nous considérerons :

1. Si ces jours sont suffisants¹.
2. S'ils ne forment qu'un seul jour ou s'ils en forment plusieurs².
3. Nous nous occuperons de certaines locutions dont l'Écriture se sert dans le récit de l'œuvre des six jours³.

1 Cet article a pour objet de démontrer, par rapport à la Genèse, la vérité de ces paroles : *Vous n'ajouterez ni n'ôtez rien aux paroles que je vous ai dites* (Deut., 4, 2). *Si quelqu'un enlève quelque chose des paroles de ce livre, Dieu lui retranchera sa part du livre de vie* (Apoc., 22, 19).†

2 Aujourd'hui on se demande ce que l'on doit entendre par les jours dont parle Moïse : si ce sont des jours de vingt-quatre heures ou des époques d'une durée indéterminée. Saint Thomas, qui veut résumer ici l'opinion des Pères, est obligé de poser la question d'une manière toute différente. Saint Augustin voulait qu'en réalité les sept jours n'en fissent qu'un seul, et qu'on ne les distinguât que d'après la diversité des êtres qui ont été produits ; les autres Pères prenaient le mot jour dans le sens vulgaire. Cette controverse prouve que le mot *jour*, dans le récit de la Genèse, n'a pas un sens bien arrêté, mais on ne peut en tirer aucune conséquence en faveur des opinions des géologues modernes.†

3 Cet article a pour but de dissiper toutes les difficultés que peut encore offrir le texte de la Genèse.†

Article 1 : Les six jours ont-ils été suffisants ?

74

Objection N°1.

Il semble que les six jours énumérés par Moïse soient insuffisants. Car l'œuvre de création n'est pas moins distincte de l'œuvre de distinction et de l'œuvre d'ornement que ces deux dernières œuvres ne sont distinctes entre elles. Or, il y a eu des jours consacrés à l'œuvre de distinction, et d'autres jours consacrés à l'œuvre d'ornement. On aurait donc dû assigner aussi des jours qui auraient été employés à l'œuvre de création.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Augustin l'œuvre de création appartient à la production de la nature matérielle et de la nature spirituelle à l'état informe. Ces deux choses sont en dehors du temps, comme le dit ce saint docteur lui-même ([Conf., liv. 12, chap. 12](#)). C'est pour cette raison que leur création est placée avant l'existence même des jours. Suivant les autres Pères on peut dire que l'œuvre de distinction et l'œuvre d'ornement supposent l'une et l'autre dans la créature un changement dont le temps est la mesure. Mais l'œuvre de création ne consiste que dans l'action divine qui produit instantanément la substance des êtres. C'est pour ce motif qu'on assigne à toutes les œuvres de distinction et d'ornement leur jour, tandis qu'on dit que la création a eu lieu au commencement, ce qui signifie qu'elle s'est faite dans un instant indivisible.

Objection N°2.

L'air et le feu sont des éléments plus nobles que la terre et l'eau. Or, on a consacré un jour à la distinction de l'eau, et un autre à la distinction de la terre. On aurait donc dû consacrer d'autres jours à la distinction du feu et de l'air.

Réponse à l'objection N°2 :

Le feu et l'air n'étant pas compris par le vulgaire au nombre des parties du monde, Moïse ne les a pas désignés expressément, mais il les a confondus avec le corps intermédiaire, c'est-à-dire l'eau ; ce qui est vrai principalement de la partie inférieure de l'air ; quant à la partie supérieure il l'a confondue avec le ciel, d'après saint Augustin. ([Sup. Gen., liv. 2, chap. 13](#)).

Objection N°3.

Il n'y a pas moins de différence entre les oiseaux et les poissons qu'entre les oiseaux et les animaux terrestres. D'un autre côté l'homme diffère plus des animaux que ceux-ci ne diffèrent entre eux. Or, puisqu'on a assigné un autre jour pour la production des poissons de la mer et un autre jour pour celle des animaux terrestres, on aurait dû en assigner encore un autre pour la production des oiseaux du ciel et un autre pour la création de l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

La production des animaux est racontée suivant le rapport qu'ils ont avec les parties du monde auxquelles ils servent d'ornement. C'est pourquoi les jours de leur production sont distingués ou réunis suivant qu'ils se rapportent ou ne se rapportent pas à la partie du monde qu'ils doivent orner.

Objection N°4.

Au contraire il y en a qui trouvent que c'est trop de sept jours pour la création. Car la lumière est aux astres ce que l'accident est au sujet. Or, le sujet est produit tout à la fois avec l'accident qui lui est propre. Donc Dieu n'aurait pas dû produire la lumière un jour et les astres un autre.

Réponse à l'objection N°4 :

Dès le premier jour la nature de la lumière a été produite dans un sujet quelconque. Au quatrième, les astres ont été faits, non que leur substance ait été produite de nouveau, mais parce qu'ils ont reçu alors une forme qu'ils n'avaient pas auparavant, comme nous l'avons dit ([quest. 70. art. 1](#)).

Objection N°5.

Les jours ont été consacrés à l'établissement primitif du monde. Or, dans le septième jour rien n'a été établi, ni créé. Donc on n'aurait pas dû compter le septième jour avec les autres.

Réponse à l'objection N°5 :

D'après saint Augustin ([Sup. Gen., liv. 4, chap. 15](#)), Moïse, après avoir attribué à chacun des six jours ce qui lui est propre, assigne au septième quelque chose de particulier, c'est que Dieu s'est alors reposé en lui-même de ses œuvres. C'est pourquoi après avoir parlé des six premiers jours il était nécessaire qu'on fît mention du septième. — Suivant les autres Pères on peut dire qu'au septième jour le monde a eu un caractère tout nouveau, celui d'être formé sans qu'il fût nécessaire d'y ajouter désormais quelque chose. C'est pourquoi après les six jours l'écrivain sacré a placé le septième, qui a cela de particulier, c'est que Dieu a cessé alors de créer.

Conclusion.

Ce n'est ni trop ni trop peu de sept jours pour la création ; il en a fallu trois pour distinguer ou débrouiller les parties du monde, trois pour les orner, et le septième Dieu a dû se reposer de ses œuvres.

Il faut répondre que d'après tout ce que nous avons dit ([quest. 70 à 72](#)) on voit évidemment la raison qui a établi entre tous ces jours une distinction. Car il a fallu d'abord que toutes les parties du monde fussent débrouillées et qu'ensuite chacune d'elles fût ornée, ce qui s'est fait en la remplissant d'habitants. Les Pères distinguent dans la créature matérielle trois parties : la première qui est désignée par le mot de *ciel*, la seconde ou la partie moyenne qui est exprimée par le mot *d'eau*, et la troisième ou la partie inférieure qui reçoit dans l'Écriture le nom de *terre*. De là, d'après les pythagoriciens, la perfection consiste en trois choses, le commencement, le milieu et la fin, comme le dit Aristote ([De cœl., liv. 1, text. 2](#)). La première partie fut distinguée ou débrouillée au premier jour et elle fut ornée au quatrième. La partie moyenne fut débrouillée au second jour et ornée au cinquième. Enfin la partie inférieure fut débrouillée au troisième jour et ornée au sixième. Saint Augustin est d'accord avec les Pères sur les trois derniers jours, mais il ne l'est pas sur les trois premiers. Ainsi, d'après ce docteur, au premier jour la créature spirituelle fut formée et dans les deux jours qui suivirent ce fut la créature matérielle, de telle façon que Dieu créa au second jour les corps supérieurs et au troisième les inférieurs. La perfection de l'œuvre divine se manifeste ainsi, toujours selon le même saint, par la perfection du nombre senaire qui se forme de l'addition de ses parties aliquotes qui sont 1, 2 et 3. Car l'unité représente le jour qui a été consacré à la formation de la créature spirituelle, le nombre deux désigne les jours employés à la production de la créature matérielle, enfin le nombre trois indique les jours qu'il a fallu pour orner la création entière¹.

1 Cette théorie des nombres est aussi un emprunt fait à l'école de Pythagore.†

Article 2 : Tous ces jours ne forment-ils qu'un seul jour ?

74

Objection N°1.

Il semble que tous ces jours n'en forment qu'un seul. Car il est dit dans la Genèse ^(2,4-5) : *Telle a été l'origine du ciel et de la terre, et c'est ainsi qu'ils furent créés au jour que le Seigneur Dieu fit l'un et l'autre et qu'il créa toutes les plantes des champs avant qu'elles fussent sorties de terre.* Dieu a donc fait dans le même jour le ciel, et la terre et les plantes des champs. Cependant il est dit qu'il fit le ciel et la terre au premier jour, ou plutôt avant même l'existence des jours, et qu'il produisit les plantes des champs au troisième. Le premier jour est donc le même que le troisième, et pour cette raison il n'y a pas de différence non plus entre les autres jours.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le jour où Dieu a créé le ciel et la terre, il a créé les plantes des champs non en réalité, mais virtuellement, c'est-à-dire avant qu'elles ne sortissent de terre. Saint Augustin rapporte cette œuvre au troisième jour, les autres Pères à la création primitive des êtres.

Objection N°2.

Il est dit dans l'Ecclésiastique ^(18.1) : *Celui qui est éternel a tout créé en même temps.* Or, il n'en serait pas ainsi si l'œuvre de la création avait duré plusieurs jours. Car plusieurs jours ne peuvent exister simultanément. Donc les jours de la création ne forment qu'un seul et même jour.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu a créé simultanément tous les êtres quant à leur substance informe, mais relativement à leur formation qui a été le résultat de l'œuvre de distinction et de l'œuvre d'ornement il n'en est pas de même. C'est pour cela que l'écrivain sacré a employé expressément le mot *création*.

Objection N°3.

Au septième jour Dieu cessa de produire de nouvelles créatures. Si donc le septième jour diffère des autres, il s'ensuit que Dieu ne l'a pas fait ; ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°3 :

Au septième jour Dieu a cessé de produire des créatures nouvelles, mais non de propager celles qui existaient ; et d'ailleurs on peut rattacher à cette propagation la succession des jours eux-mêmes.

Objection N°4.

Toute œuvre qu'on attribue à un jour a été faite instantanément puisqu'il est rapporté de chaque chose : *Il dit et ce fut fait.* Si donc Dieu eût réservé pour un autre jour l'œuvre qu'il a faite ensuite, il résulterait de là que le reste du jour il aurait cessé de créer, ce qui serait inutile. Le jour où l'œuvre qui suit a été créée n'est donc pas différent du jour où a été produite l'œuvre qui précède.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce n'est pas par impuissance de la part de Dieu, comme s'il avait besoin de temps pour agir, que tous les êtres n'ont pas été simultanément distingués et ornés, mais c'était pour suivre un certain ordre dans la création. C'est pour ce motif qu'il a fallu faire répondre des jours différents aux divers états du monde. Car à mesure que les œuvres se sont succédé le monde a gagné en perfection.

Objection N°5.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse : *Du soir et du matin fut fait le second jour, le troisième*, et ainsi des autres. Or, on ne peut parler d'un second, d'un troisième, etc., là où il n'y a qu'un seul jour. Les jours de la création sont donc en réalité multiples.

74

Réponse à l'objection N°5 :

D'après saint Augustin (*loc. cit*) l'ordre des jours doit se rapporter à l'ordre naturel des œuvres qui leur sont attribuées.

Conclusion.

Ce n'est pas en un jour, mais bien en sept jours que le monde a été créé.

Il faut répondre que sur ce point saint Augustin se sépare des autres Pères. Car il veut que les sept jours n'en fassent qu'un, mais que ce jour unique renferme sept ordres de choses (*Sup. Gen. ad litt., liv. 4, chap. 8, et 22 et 34 et De civ. Dei, liv. 12, chap. 9*). Les autres Pères pensent au contraire que ce sont bien sept jours réels, distincts l'un de l'autre. Si on met ces deux opinions en rapport avec l'explication du sens littéral de la Genèse, elles paraissent très différentes. Car d'après saint Augustin le mot *jour* indique la connaissance des anges, de telle sorte que le premier jour soit la notion qu'ils ont de la première œuvre de Dieu, le second, la notion qu'ils ont de la seconde et ainsi des autres. On dit de chaque œuvre qu'elle a été produite dans un jour déterminé, parce que Dieu n'a rien créé dans la nature qu'il ne l'ait auparavant imprimé dans l'esprit des anges, qui peut à la vérité connaître plusieurs choses simultanément, surtout dans le Verbe au sein duquel toutes les connaissances trouvent leur perfection et leur complément. Ainsi dans ce sentiment les jours se distinguent d'après l'ordre naturel des choses connues, mais non d'après la succession temporelle de la connaissance ou de la production des êtres. Et saint Augustin ajoute (*Sup. Gen., liv. 4, chap. 28*), que la connaissance angélique peut recevoir proprement et véritablement le nom de jour, puisque la lumière, qui est la cause du jour, est le propre des substances spirituelles. — Selon les autres Pères, ces jours désignent une succession de temps et les choses ont été réellement produites les unes après les autres. — Mais si on considère ces deux opinions par rapport à la manière dont les êtres ont été produits, on ne trouve plus entre elles la même différence. Elles ne diffèrent que sur deux points à l'égard desquels saint Augustin s'écarte encore des autres Pères, comme nous l'avons dit (*quest. 67, art. 1, et 69, art. 1*). Ainsi saint Augustin entend par la terre et l'eau qui ont été primitivement créées, une matière absolument informe ; par la formation du firmament, le rassemblement des eaux, l'apparition de l'air il comprend l'impression des formes que la matière corporelle a reçues. Les autres Pères pensent au contraire que la terre et l'eau qui ont été primitivement créées sont les éléments du monde existant sous leurs formes propres. Ils croient que les œuvres subséquentes ont servi à débrouiller les corps qui étaient déjà préexistants, comme nous l'avons dit (*quest. 67, art. 1 et 4, et quest. 69, art. 1*). Ils diffèrent encore relativement à la production des plantes et des animaux que les Pères supposent avoir réellement été créés dans les six jours qu'a durés l'œuvre divine, tandis que saint Augustin croit que ces êtres n'ont existé d'abord que virtuellement. (*Sup. Gen., liv. 8, chap. 3*). Mais quoique saint Augustin suppose que les œuvres des six jours ont été simultanées, cependant il est d'accord avec les autres sur le mode de production. Car d'après l'un et l'autre la matière a été primitivement produite sous les formes substantielles des éléments, et ils reconnaissent aussi les uns et les autres que dans la création première tous les animaux et toutes les plantes ne furent pas produits tels qu'ils sont actuellement, puisque ce fut l'œuvre successive de plusieurs jours. Toutefois ils diffèrent entre eux par rapport à quatre choses, c'est que d'après les autres Pères après la production première de la matière il y eut un temps premier où la lumière n'existait pas, un second temps où le firmament n'était pas formé, un troisième temps où la terre n'était pas débarrassée des eaux qui la couvraient, enfin un quatrième temps où les astres n'étaient pas créés. Le système de saint Augustin n'admet pas ces distinctions

temporelles puisqu'il suppose que tous les êtres ont été créés simultanément. Pour ne pas préjudicier aux égards que méritent ces deux sentiments, on doit répondre à leurs raisons¹.

Article 3 : L'Écriture se sert-elle d'expressions convenables pour rendre l'œuvre des six jours ?

74

Objection N°1.

Il semble que l'Écriture n'emploie pas des expressions convenables pour rendre l'œuvre des six jours. Car, comme la lumière, le firmament et les autres œuvres semblables ont été faites par le Verbe de Dieu, de même aussi le ciel et la terre, puisqu'il est dit ([Jean. 1.3](#)) que *tout a été fait par lui*. Donc, dans la création du ciel et de la terre on aurait dû faire mention du Verbe de Dieu comme dans les autres œuvres.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 1, chap. 4](#)), la personne du Fils de Dieu est désignée aussi bien dans l'œuvre de création que dans l'œuvre de distinction et d'ornement, mais en des sens divers. Car l'œuvre de distinction et d'ornement regarde la formation des êtres. Comme la formation des objets d'art résulte de la forme que l'artisan a dans l'esprit, et qu'on peut appeler son verbe intelligible ; ainsi la formation de toute créature est l'œuvre du Verbe de Dieu, et c'est pour cela qu'il est fait mention du Verbe dans l'œuvre de distinction et d'ornement. Mais dans la création le Fils est désigné comme le principe par ces mots : *Dans le principe Dieu créa*² ; parce que la création est la production de la matière informe. — Si l'on admet le sentiment des Pères, qui supposent que les éléments ont été créés sous leurs propres formes, il faut donner une autre réponse. Saint Basile dit ([Hom. 3](#)) que ces paroles : *Dieu a dit*, indiquent un ordre divin. Or, il a fallu que la créature qui devait obéir fût produite avant de lui intimer un ordre.

Objection N°2.

L'eau a été créée par Dieu. Il n'est cependant pas dit qu'elle l'ait été. Donc l'œuvre de la création n'a pas été suffisamment exposée.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après saint Augustin, on doit entendre par le ciel la nature spirituelle informe, et par la terre la matière informe de tous les corps, et, par conséquent, aucune créature n'a été omise. Selon saint Basile on nomme le ciel et la terre comme les deux extrêmes, afin de comprendre par là tous les milieux, d'autant plus que le mouvement de tous les corps intermédiaires se dirige vers le ciel si les corps sont légers, et tend vers la terre s'ils sont lourds. Enfin, d'autres disent que sous le nom de la terre l'Écriture comprend ordinairement les quatre éléments. C'est pour cela que le Psalmiste, après avoir dit : *Louez le Seigneur, vous qui êtes de la terre*, ajoute : *Feu, grêle, neige, glace*, etc. ([Ps. 148. 7](#)).

1 Cet article est le résumé de tous ceux qui précèdent ; car à mesure qu'il a développé ses explications sur l'œuvre des six jours, saint Thomas a fait sentir la différence qu'il y avait entre saint Augustin et les autres Pères. †

2 Cette interprétation est celle de saint Augustin (*De cant. nov.*, 7), de saint Basile (*Hom. 3*), de saint Ambroise (*in Hexam.*, liv. 1, chap. 4), de saint Irénée (*Adv. hæres.*, liv. 2, chap. 2), de saint Jérôme (*Quæst. hæbr. in Gen.*) et des docteurs juifs (Voyez la deuxième lettre d'un rabbin converti, p. 52). †

Objection N°3.

Comme il est dit dans la Genèse : *Dieu vit que toutes les choses qu'il avait faites étaient fort bonnes* ; l'écrivain sacré aurait dû dire pour chaque œuvre : *Dieu vit que c'était bien*. Il a donc eu tort d'omettre ces paroles au sujet de la création et de l'œuvre du second jour.

[74](#)

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'œuvre de la création il y a quelque chose qui correspond à ce qui est dit de l'œuvre de distinction et d'ornement : *Dieu vit* que telle ou telle chose était bien. Pour s'en convaincre il faut observer que l'Esprit-Saint est amour. Or, il y a deux motifs, d'après saint Augustin ^(Sup. Gen., liv. 1, chap. 8), pour lesquels Dieu aime sa créature. C'est qu'il veut qu'elle existe, et que son existence soit permanente. Pour qu'elle ait ce double caractère il est dit que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*. On entend par le mot *eau* la matière informe, et cette phrase signifie que l'Esprit était porté sur la matière, comme l'amour de l'artisan est porté sur la matière dont il veut former son œuvre. Pour montrer que le créateur a rendu son œuvre durable il est dit : *Dieu vit que c'était bien*. Ces paroles montrent que Dieu se plut dans son œuvre après l'avoir faite, ce qui ne suppose pas toutefois qu'il la connût mieux ou qu'elle lui plût davantage après son exécution qu'auparavant. Par là, dans l'œuvre de la création et de la formation des êtres, la Trinité des personnes est implicitement exprimée. Ainsi, dans la création se trouve la personne du Père, manifestée par le Dieu qui crée ; la personne du Fils, indiquée par le principe dans lequel il a créé, et la personne du Saint-Esprit, désignée par l'Esprit qui est porté sur les eaux¹. Dans la formation des êtres la personne du Père est dans Dieu qui parle, la personne du Fils dans le Verbe par lequel il s'exprime, et la personne du Saint-Esprit dans la complaisance avec laquelle Dieu a vu que ce qu'il avait fait était bien. À l'égard de l'œuvre du second jour, si on n'a pas dit : *Dieu vit que c'était bien*, c'est que l'œuvre de distinction des eaux commence alors, et qu'elle ne fut achevée qu'au troisième jour. Par conséquent, ce qui est dit du troisième jour se rapporte également au second. Ou bien on peut dire que la distinction qui s'est faite au second jour ne porte pas sur des choses qui frappent évidemment le peuple, et que pour cette raison l'Écriture n'a pas employé cette forme approbative. Ou bien encore c'est parce que le firmament, qu'on prend en cet endroit pour l'air nébuleux, n'est pas au nombre des parties permanentes ou principales du monde. Moïse Maïmonide donne ces trois raisons ^(Perplex., liv. 4). — Il y en a qui donnent une raison mystique tirée des nombres, et qui disent que c'est parce que le nombre binaire s'éloigne de l'unité, et que pour ce motif l'œuvre du second jour n'a pas reçu la même approbation que les autres.

Objection N°4.

L'esprit de Dieu est Dieu. Or, il n'est pas dans la nature de Dieu d'être porté, ni d'occuper un lieu. C'est donc aussi à tort qu'on a dit que *l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux*.

Réponse à l'objection N°4 :

Moïse Maïmonide entend par l'Esprit du Seigneur l'air ou le vent, comme Platon l'a compris, et il dit qu'on l'appelle l'Esprit du Seigneur parce que l'Écriture a partout l'habitude d'attribuer à Dieu le souffle des vents. Mais, d'après les Pères, on entend par l'Esprit du Seigneur l'Esprit-Saint qui était, est-il dit, porté sur les eaux, c'est-à-dire sur la matière informe, d'après saint Augustin ^(Sup. Gen., liv. 1, chap. 7), de peur que Dieu ne parût aimer ses œuvres parce qu'il avait nécessairement besoin d'elles. Car l'amour de nécessité ou de besoin est soumis aux choses auxquelles il s'attache. Il est dit qu'il était porté sur les eaux pour indiquer qu'il y avait déjà un commencement de vie. Car il n'était pas porté localement, matériellement sur les eaux ; mais cela signifie qu'il avait une puissance prédominante, comme l'observe saint Augustin ^(loc. cit.). D'après saint Basile ^(Hom. 4), il était porté sur les eaux, c'est-à-dire qu'il les couvrait et les vivifiait comme une poule échauffe et vivifie

1 Tous les docteurs chrétiens et juifs cités dans la note précédente sont unanimes à l'égard de cette interprétation. †

ses œufs, et leur projetait, en les couvant, le principe actif de la vie¹. En effet, l'eau a reçu particulièrement une vertu vitale ; car il y a beaucoup d'animaux qui sont engendrés dans son sein, et les semences reproductives de tous les animaux sont humides. La vie spirituelle nous est également communiquée par l'eau du baptême. C'est pourquoi il est dit ^(Jean. 3. 5) : *Si on ne renâit de l'eau et de l'Esprit-Saint, etc.*

Objection N°5.

On ne fait pas ce qu'on a déjà fait. Après avoir dit : *Dieu dit : Que le firmament soit fait, et le firmament fut fait*, il ne fallait donc pas ajouter : *Et Dieu fit le firmament*. On en peut dire autant à l'égard des autres œuvres.

Réponse à l'objection N°5 :

D'après saint Augustin ^(Sup. Gen., liv. 1, chap. 8), par ces trois mots on désigne les trois manières d'être des choses.

1. L'existence des choses dans le Verbe est indiquée par le mot *fiat* ;
2. leur existence dans l'entendement des anges est exprimée par le mot *factum est* ;
3. leur existence dans l'ordre de la nature est marquée par le mot *fecit*. Comme le premier jour a été employé à la formation des anges, il n'a pas été nécessaire d'ajouter ce dernier mot.

D'après les autres Pères, on peut dire que ces paroles : *Dieu dit : Que telle chose soit faite*, indiquent un ordre de Dieu, et que celles-ci : *La chose fut faite*, montrent l'achèvement ou le complément de son œuvre. Mais il a été nécessaire de dire comment chaque chose a été faite, surtout parce qu'il y en a qui prétendent que toutes les choses visibles ont été faites par les anges, et c'est pour écarter cette erreur que l'écrivain sacré ajoute que c'est Dieu lui-même qui les a faites. C'est pourquoi, à l'occasion de chaque chose, après avoir dit : *Ce fut fait*, il ajoute que ce fut l'œuvre de Dieu lui-même, et il se sert à cet effet des mots : *il fit, il distingua, il appela*, et autres semblables.

Objection N°6.

Le soir et le matin ne divisent pas suffisamment le jour, puisqu'il y a dans le jour plusieurs parties. On ne s'est donc pas bien exprimé en disant que *du soir et du matin fut fait le second jour ou le troisième*, etc.

Réponse à l'objection N°6 :

Suivant saint Augustin ^(Sup. Gen., liv. 4, chap. 22 et 30), on entend par le soir et le matin la connaissance vespertinale et matutinale des anges dont nous avons parlé ^(quest. 58, art. 6 et 7). D'après saint Basile ^(Hom. 2), on a coutume de comprendre généralement tout le temps sous la dénomination du mot *jour*, parce qu'il en exprime la partie principale. Ainsi, Jacob dit : *Les jours de mon pèlerinage*, sans parler de la nuit. Or, le soir et le matin sont pris pour les termes du jour, dont le matin est le commencement et le soir la fin. Ou bien on peut dire encore que le soir est le commencement de la nuit, et le matin le commencement du jour. Il était convenable qu'en exposant la distinction première des êtres, on ne désignât que les commencements des temps. Il est d'abord parlé du soir, parce que, le jour ayant commencé par la lumière, le soir, qui est le terme de la lumière, s'est présenté avant le matin, qui est le terme des ténèbres et de la nuit. — On peut dire aussi avec saint Jean Chrysostome ^(Hom. 5 in Gen), que c'était pour indiquer que le jour ne se terminait pas naturellement le soir, mais le matin.

1 Saint Basile a emprunté, comme il le dit lui-même, cette magnifique comparaison à saint Ephron, qui était venu le voir pendant qu'il gouvernait son église de Césarée (Voyez mon *Histoire de la littérature grecque*, p. 282).†

Objection N°7.

Aux nombres ordinaux *second* et *troisième* ne correspond pas le nombre cardinal *un*, mais le nombre *premier*. On aurait donc dû dire : Du soir et du matin fut fait le *premier* (*primus*) jour, et non *un* (*unus*) jour.

Réponse à l'objection N°7 :

Le premier jour de la création est désigné par le nombre cardinal *un* pour indiquer que l'espace de 24 heures forme un jour, et le nombre *un* détermine par conséquent la mesure naturelle de la journée ; ou bien on peut dire que l'écrivain sacré a voulu signifier par là que le jour était consommé quand le soleil était revenu absolument au même point ; ou bien encore on peut répondre que le nombre septenaire des jours de la création étant complet, on revient au premier jour, qui ne fait qu'un avec le huitième¹. Ces trois raisons sont de saint Basile (*Hexam.*, hom. 2).

Conclusion.

L'Écriture sainte se sert d'expressions convenables pour rendre l'œuvre des six jours.

[74](#)

¹ Le temps, ajoute saint Basile, revient ainsi sur lui-même à la manière d'un cercle, pour nous indiquer l'analogie qu'il a avec l'éternité. †

QUESTION 75 : DE L'HOMME QUI EST COMPOSÉ D'UNE SUBSTANCE SPIRITUELLE ET D'UNE SUBSTANCE CORPORELLE ET D'ABORD DE L'ESSENCE DE L'ÂME.

Question 75 : De l'homme qui est composé d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle et d'abord de l'essence de l'âme.....	125
Article 1 : L'âme est-elle un corps ?.....	126
Article 2 : L'âme humaine est-elle une chose subsistante ?.....	128
Article 3 : Les âmes des animaux sont-elles subsistantes ?.....	130
Article 4 : L'âme est-elle l'homme ?.....	131
Article 5 : L'âme est-elle composée de matière et de forme ?.....	132
Article 6 : L'âme humaine est-elle corruptible ?.....	135
Article 7 : L'âme et l'ange sont-ils de la même espèce ?.....	137

Après avoir parlé de la créature spirituelle et corporelle, nous avons à nous occuper de l'homme qui est composé de cette double substance. Nous examinerons en premier lieu sa nature et en second lieu sa production. Le théologien doit étudier la nature de l'homme sous le rapport de l'âme, mais non sous le rapport du corps, sinon quant aux relations que le corps a avec l'âme. C'est pour ce motif que nous devons avant tout traiter de l'âme. Et comme d'après saint Denis ^(De ang. hier. chap. 11) il y a dans les substances spirituelles trois choses : l'essence, la vertu et l'action, nous considérerons :

1. ce qui tient à l'essence de l'âme ;
2. ce qui a rapport à sa vertu ou à ses facultés ;
3. ce qui regarde son action.

A l'égard de l'essence de l'âme il faut considérer :

1. l'âme en elle-même ;
2. son union avec le corps.

Relativement à l'âme considérée en elle-même sept questions se présentent :

1. L'âme est-elle un corps ?¹
2. L'âme humaine est-elle quelque chose de subsistant ?²
3. Les âmes des brutes sont-elles subsistantes ?³

1 Cet article est une réfutation de l'erreur de Tertullien, des saducéens et des philosophes matérialistes. Cette erreur a été condamnée par le pape Innocent III, au concile général de Latran : *Credimus quod Deus de nihilo condidit creaturam humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*[†]

2 Cet article est une réfutation de l'erreur des libertins, des saducéens et de tous ceux qui nient l'immortalité de l'âme. Cette erreur a été condamnée au concile de Latran par le pape Léon X, dans la huitième session.[†]

3 Bossuet a parfaitement résumé dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* les controverses qui se sont élevées entre les philosophes au sujet de l'âme des bêtes. Saint Thomas ne refuse pas aux animaux le sentiment, comme fait Descartes, mais il ne fait pas de leur âme sensitive un être qui subsiste par lui-même indépendamment du corps. Cette opinion évite les difficultés que présente le système de Descartes, et n'expose pas à tomber dans l'erreur des gnostiques, des manichéens et de certains philosophes rationalistes qui assimilent presque l'âme des bêtes à l'âme humaine.[†]

4. L'âme est-elle l'homme ou plutôt l'homme est-il un composé d'une âme et d'un corps ?¹
5. Est-elle composée de matière et de forme ?²
6. L'âme humaine est-elle incorruptible ?³
7. L'âme est-elle de même espèce que l'ange ?⁴

Article 1 : L'âme est-elle un corps ?

75

Objection N°1.

Il semble que l'âme soit un corps. Car l'âme est le moteur du corps. Mais ce n'est pas un moteur qui n'est pas mû. Car il semble qu'un être ne puisse en mouvoir un autre qu'autant qu'il est mû lui-même ; d'abord parce qu'on ne donne pas à un autre ce qu'on n'a pas, ainsi ce qui n'est pas chaud n'échauffe pas. Ensuite si un être en meut un autre sans être mû lui-même, il produit alors un mouvement perpétuel, invariable, comme Aristote le prouve (*Phys.*, liv. 8, text. 45). Le mouvement que l'âme imprime au corps n'ayant pas ce caractère, il s'ensuit que l'âme ne le meut que parce qu'elle est mue. Et puisque tout moteur qui est mû lui-même est un corps, il s'ensuit que l'âme est un corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme on ne peut pas dire que l'être qui meut est toujours mû par un autre, parce qu'il faudrait alors remonter indéfiniment de moteur en moteur, il est donc nécessaire de dire que tout moteur n'est pas mû. Car être mû consistant à passer de la puissance à l'acte, le moteur donne au mobile ce qu'il a dans le sens qu'il le fait exister en acte. Or, comme le dit Aristote, il y a un moteur absolument immobile qui n'est mû ni par lui-même, ni par accident, et c'est ce moteur qui peut imprimer un mouvement toujours uniforme. Mais il y a un autre moteur qui n'est pas mû par lui-même⁵, mais par accident, et qui pour ce motif n'imprime pas un mouvement aussi invariable ; ce moteur est l'âme. Enfin il y a un autre moteur qui est mû par lui-même, c'est le corps. Et parce que les anciens philosophes ne croyaient qu'à l'existence des corps, ils ont supposé que tout moteur est mû, et que l'âme est mue par elle-même et que c'est un corps.

Objection N°2.

Toute connaissance est l'effet d'une ressemblance quelconque. Or, il ne peut pas y avoir de ressemblance entre un corps et une chose incorporelle. Par conséquent si l'âme n'était pas un corps elle ne pourrait connaître les choses matérielles.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'est pas nécessaire que la ressemblance de la chose connue soit en acte dans la nature du sujet qui la connaît. Mais si c'est une chose par rapport à laquelle le sujet est d'abord en puissance, puis en acte, il ne faut pas que l'image de l'objet connu soit en acte, mais seulement en puissance dans celui qui le connaît. C'est ainsi que la couleur n'est pas en acte, mais seulement en puissance dans

1 Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de la Genèse (2, 7) : *le Seigneur forma donc l'homme du limon de la terre ; il souffla sur son visage un souffle de vie ; et l'homme devint vivant et animé.* †

2 Clément V a condamné ceux qui nieraient que l'âme est la forme du corps, ou qui prétendraient que cette doctrine est contraire à la foi catholique. †

3 Cet article est le corollaire de l'article 2 de cette même question. Il est comme lui dirigé contre les incrédules et les matérialistes, qui nient l'immortalité de l'âme. †

4 En démontrant que l'ange et l'âme humaine ne sont pas de la même espèce, saint Thomas réfute les gnostiques et les manichéens, qui prétendaient qu'ils étaient les uns et les autres de la substance de Dieu. Cette erreur a été condamnée par le concile de Braga (can. 1) et par le pape saint Léon (epist. 95). †

5 C'est-à-dire d'une manière absolue, comme le corps est mû par ce qui agit sur lui. †

la prunelle de l'œil. Il n'est donc pas nécessaire que les ressemblances des choses matérielles soient en acte dans la nature de l'âme, il suffit que l'âme soit en puissance par rapport à elles. Mais comme les philosophes anciens ne savaient pas distinguer entre l'acte et la puissance¹, ils supposaient, parce que l'âme connaît les corps, qu'elle était un corps et qu'elle était composée des principes qui les constituent.

Objection N°3.

Il faut que le moteur soit en contact de quelque manière avec l'objet qu'il meut. Or, il n'y a que des corps qui puissent être en contact. Par conséquent puisque l'âme meut le corps il semble qu'elle soit elle-même un corps.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux sortes de contact, un contact matériel et un contact virtuel. Un corps ne peut être touché que par un corps dans le premier sens ; dans le second il peut être touché par un être spirituel qui lui communique le mouvement.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 6, chap. 6) que l'âme est absolument simple par rapport au corps et qu'elle ne remplit pas les lieux par son étendue.

Conclusion.

L'âme étant le premier principe de vie pour tous les êtres vivants, il ne peut se faire que ce soit un corps, mais elle est l'acte du corps.

Il faut répondre que quand on veut rechercher quelle est la nature de l'âme, il faut préalablement savoir qu'on appelle âme le premier principe de vie qui anime tous les êtres vivants ici-bas. Car nous appelons animés les êtres qui vivent et inanimés ceux qui ne vivent pas. Or, la vie se manifeste de deux manières, par la connaissance et le mouvement. Les anciens philosophes², ne pouvant pas s'élever au-dessus de l'imagination, supposaient que le principe de la connaissance et du mouvement était un corps ; ils disaient même qu'il n'y avait de réel que les corps, que ce qui n'était pas corps n'était rien, et pour cette raison ils soutenaient que l'âme est un corps. Quoiqu'on puisse démontrer de plusieurs manières la fausseté de cette opinion, nous n'emploierons qu'un seul raisonnement pour prouver de la façon la plus simple et la plus certaine que l'âme n'est pas matérielle. Ainsi il est évident que tout ce qui est le principe d'une opération vitale n'est pas l'âme. Car si c'était elle, l'œil qui est le principe de la vision serait l'âme, et on en pourrait dire autant des autres instruments dont l'âme se sert, tandis-que nous ne donnons ce nom qu'au premier principe de la vie. A la vérité un corps peut être un des principes de la vie, comme le cœur, par exemple, est le principe de la vie animale, mais il ne peut en être le premier principe. Car il est évident qu'un corps considéré comme tel ne peut être un principe de vie, c'est-à-dire qu'il ne peut être vivant ; autrement tous les corps seraient vivants, tous seraient des principes de vie. Or, un corps ne vit ou n'est un principe de vie qu'autant qu'il existe dans des conditions déterminées. Et ces conditions il les tient d'un autre principe qu'on appelle son acte. L'âme qui est le premier principe de vie n'est donc pas le corps, mais elle est son acte, comme la chaleur qui est le principe de réchauffement n'est point un corps, mais un acte du corps.

1 C'est Aristote qui a établi le premier cette distinction qui joue un si grand rôle dans toutes ses théories.†

2 Aristote a fait la critique de tous les systèmes matérialistes des anciens philosophes (Voyez son *Traité de l'âme*, liv. 1).†

Article 2 : L'âme humaine est-elle une chose subsistante ?

75

Objection N°1.

Il semble que l'âme humaine ne soit pas quelque chose de subsistant. Car ce qui est subsistant est nécessairement une chose particulière. Or, l'âme n'est pas une chose particulière, ce qui mérite ce nom c'est l'être qui est composé d'une âme et d'un corps. Donc l'âme n'est pas une chose subsistante.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut entendre par chose particulière :

1. Tout ce qui subsiste ;
2. Toute substance complète qui appartient à une espèce quelconque¹. Par le premier sens on exclut tout accident et toute forme matérielle inhérente à un autre être, et par le second tout ce qui fait partie d'un tout. Ainsi on peut dire dans le premier sens que la main est une chose particulière, mais on ne pourrait pas le dire dans le second. De même l'âme faisant partie de l'homme on peut dire que c'est une chose particulière dans le premier sens parce qu'elle subsiste réellement, mais on ne pourrait le dire dans le second². Il n'y a que l'homme, qui est composé d'âme et de corps, qui soit ainsi une substance complète.

Objection N°2.

Tout ce qui est subsistant peut opérer, agir. Or, on ne dit pas que l'âme opère ; car, d'après Aristote (*De animâ*, liv. 1, text. 64), dire que l'âme sent ou qu'elle comprend, ce serait comme si l'on disait qu'elle tisse ou qu'elle bâtit. Donc l'âme n'est pas subsistante.

Réponse à l'objection N°2 :

Aristote n'exprime pas en cet endroit son propre sentiment, mais il parle d'après l'opinion de ceux qui supposaient que l'intelligence est un mouvement. On le voit par ce qui précède³. — Ou bien on peut répondre que c'est à l'être qui existe par lui-même qu'il convient d'agir par lui-même. On dit quelquefois qu'une chose existe par elle-même quand elle n'est pas inhérente à une autre comme un accident ou comme une forme matérielle, bien qu'elle fasse partie d'un tout. Mais on ne regarde à proprement parler comme subsistant par elle-même que la chose qui n'est pas inhérente à une autre à la manière que nous venons de dire et qui n'est pas non plus une partie d'un tout. Dans ce sens on ne peut pas dire que l'œil ou la main subsistent par eux-mêmes, et conséquemment on ne peut pas dire non plus qu'ils agissent par eux-mêmes. C'est pour cela que les actions des parties sont attribuées au tout qui les fait agir. Ainsi nous disons que l'homme voit par l'œil et qu'il palpe par la main, mais nous donnons à ces propositions un autre sens que quand on dit que le chaud échauffe par la chaleur, parce que la chaleur n'échauffe pas à proprement parler. On peut donc dire que l'âme comprend comme on dit que l'œil voit ; mais on se sert d'une locution plus propre quand on dit que l'homme comprend par le moyen de l'âme.

75

1 C'est la distinction de l'individu complet et de l'individu incomplet.†

2 Parce que l'âme n'est pas par elle-même une substance complète, puisqu'elle a été faite pour animer le corps.†

3 Quoi qu'on en ait dit, Aristote n'est guère positif à l'égard de l'immortalité de l'âme. Les uns ont soutenu avec chaleur qu'il avait eu une connaissance claire de cette vérité, d'autres ont affirmé le contraire. Pour nous, il nous semble qu'il a laissé la question douteuse, et qu'il n'a fait qu'entrevoir à peine les éléments de sa solution.†

Objection N°3.

Si l'âme était une chose subsistante, elle pourrait quelquefois agir sans le corps. Or, elle ne peut produire aucune opération sans le corps, elle ne peut pas même comprendre puisqu'elle ne conçoit qu'au moyen des images qui se présentent à elle. Et comme l'imagination ne peut produire d'images sans le corps, il s'ensuit que l'âme humaine n'est pas une chose qui soit subsistante.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps est nécessaire à l'action de l'intelligence non comme un organe par lequel telle ou telle action se produit, mais sous le rapport de l'objet¹. Car les images sensibles sont à l'entendement ce que la couleur est à la vue. Ainsi le besoin que l'âme a du corps n'empêche pas l'intelligence d'être subsistante ; autrement il faudrait dire que l'animal ne subsiste pas, parce qu'il a besoin des objets extérieurs pour sentir.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 10, chap. 7*) : Quiconque voit que l'âme est par sa nature une substance et qu'elle est immatérielle, remarque que ceux qui croient qu'elle est un corps tombent dans cette erreur parce qu'ils ne peuvent la dégager des formes sous lesquelles ils se représentent toujours la nature des êtres, c'est-à-dire des images corporelles. Ainsi, d'après ce docteur, non seulement l'âme humaine est immatérielle, mais elle est encore substantielle, c'est-à-dire qu'elle est subsistante.

Conclusion.

L'âme humaine connaissant tous les corps est par là même immatérielle et substantielle.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de reconnaître que le principe de nos opérations intellectuelles auquel nous donnons le nom d'âme est un principe immatériel et subsistant. En effet il est évident que l'homme peut connaître par son intelligence la nature de tous les corps. Or, ce qui connaît certaines choses ne doit rien avoir d'elles dans sa nature ; parce que ce qu'il aurait naturellement d'elles en lui l'empêcherait de connaître le reste. Ainsi nous voyons, par exemple, que la langue d'un malade qui est souillée de bile ou d'une humeur amère, ne peut rien trouver de doux ; tout lui semble amer. Pour le même motif si le principe intellectuel avait en soi la nature d'un corps, il ne pourrait pas les connaître tous ; car un corps quelconque a nécessairement un caractère déterminé. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps. Il est pareillement impossible qu'il comprenne au moyen d'un organe corporel, parce que la nature particulière de cet organe l'empêcherait de connaître tous les corps. Ainsi, qu'une couleur déterminée existe, par exemple, non seulement dans la prune, mais encore dans un vase transparent, la liqueur qu'on y versera paraîtra empreinte de cette couleur. — Le principe intellectuel auquel nous donnons les noms *d'esprit* ou *d'entendement* a par lui-même une action qui n'a rien de commun avec le corps. Or, un être ne peut avoir une action propre s'il ne subsiste par lui-même. Car l'action n'est le propre que de l'être en acte. Ainsi un être agit suivant ce qu'il est ; c'est pourquoi nous ne disons pas que c'est la chaleur², mais le chaud qui chauffe. Il faut donc reconnaître que l'âme humaine que nous appelons l'entendement ou l'esprit est une chose immatérielle et subsistante. [T2-Q85-6]

75

1 En ce sens que les images sensibles sont les objets de l'entendement.†

2 Dans ce cas le terme abstrait n'exprime qu'une idée générale, tandis que le terme concret exprime une réalité.†

Article 3 : Les âmes des animaux sont-elles subsistantes ?

75

Objection N°1.

Il semble que les âmes des animaux soient subsistantes. Car l'homme est du même genre que les autres animaux. Or, l'âme de l'homme est une chose subsistante, comme nous l'avons prouvé (art. préc). Donc il en est de même des âmes des autres animaux.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'homme soit du même genre que les autres animaux, il n'est cependant pas de la même espèce. Car la différence d'espèce se prend de la différence de forme, mais toute différence de forme ne constitue pas nécessairement une diversité de genre.

Objection N°2.

La sensibilité est aux choses sensibles ce que l'entendement est aux choses intelligibles. Or, l'entendement comprend les choses intelligibles sans le corps. Donc la sensibilité peut aussi percevoir les choses sensibles sans le corps. Et comme les âmes des animaux sont sensibles il en résulte qu'elles sont subsistantes et pour la même raison que l'âme humaine qui est intelligente.

Réponse à l'objection N°2 :

La sensibilité est aux choses sensibles ce que l'intelligence est aux choses intelligibles, mais sous un rapport seulement, c'est-à-dire dans le sens que ces deux facultés sont l'une et l'autre en puissance à l'égard de leurs objets. Mais sous d'autres rapports elles diffèrent. Ainsi la sensibilité subit l'affection des objets sensibles, et il s'opère alors dans le corps un changement ; c'est ce qui fait que l'excès des choses sensibles nuit aux sens. Mais il n'en est pas de même de l'intelligence¹. Car en s'élevant aux choses intelligibles les plus hautes elle n'en comprend que mieux ensuite les choses les plus simples. Ainsi donc si le travail de l'esprit fatigue le corps c'est par accident. Cela résulte de ce que l'entendement a besoin des facultés sensibles qui lui préparent les images sous lesquelles elle conçoit les choses.

Objection N°3.

L'âme des animaux meut le corps. Or, le corps ne meut pas, mais il est mû. Donc l'âme des animaux a une action propre qu'elle produit sans que le corps y participe.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux sortes de forces motrices. L'une qui ordonne le mouvement, c'est la force appétitive. Elle n'agit pas dans l'âme sensitive sans le corps ; car la colère, la joie et les autres passions supposent dans le corps une modification quelconque. L'autre exécute le mouvement commandé. C'est elle qui rend les membres aptes à obéir à l'appétit, son acte ne consiste pas à mouvoir, mais à être mue. C'est pourquoi il est évident que l'âme sensitive ne peut mouvoir si elle n'est unie au corps².

1 Aristote fait remarquer que quand la sensation est trop violente elle ne peut plus être perçue, tandis que plus un objet est intelligible, et mieux l'intelligence le comprend.†

2 Parce qu'en elle la vertu appétitive qui meut et la puissance motrice qui exécute le mouvement s'exercent l'une et l'autre au moyen du corps.†

Mais c'est le contraire. Car il est dit ^(De Eccl. dogm., chap. 16 et 17) : Nous croyons qu'il n'y a que l'homme qui ait une âme substantielle, et que les âmes des animaux n'ont pas ce caractère³.

75

Conclusion.

Les âmes des animaux n'agissant point par elles-mêmes, elles ne sont pas subsistantes, car l'être d'une chose est de même nature que son action.

Il faut répondre que les anciens philosophes n'établissaient aucune différence entre la sensibilité et l'intelligence. Ils attribuaient ces deux facultés à un principe matériel, comme nous l'avons dit ^(quest. 50, art. 1). Platon distingue à la vérité l'intelligence de la sensibilité, mais il attribue toutefois l'une et l'autre à un principe spirituel, parce qu'il supposait que comprendre et sentir se rapportaient également à l'âme considérée en elle-même. De là il résultait que les âmes des animaux étaient subsistantes. Mais Aristote a établi que l'intelligence était de toutes les opérations de l'âme la seule qui pût fonctionner sans les organes du corps ^(De an., liv. 1, text. 66, et liv. 3, text. 6 et 7). La sensibilité et toutes les autres opérations de l'âme sensitive supposent au contraire dans le corps un changement, une modification quelconque. Ainsi, en voyant, la prunelle est modifiée par la couleur qu'elle reflète, et il en est de même des autres sens. Il est donc évident que l'âme sensitive n'a pas par elle-même une action propre, mais que toutes ses actions supposent son union avec le corps. D'où il résulte que les âmes des animaux n'agissant pas par elles-mêmes, elles ne sont pas des substances. Car l'être d'une chose est de même nature que son action.

Article 4 : L'âme est-elle l'homme ?

75

Objection N°1.

Il semble que l'âme soit l'homme. Car l'Apôtre dit ^(2 Cor. 4, 16) : *Bien qu'en nous l'homme extérieur se détruise, néanmoins l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour.* Or, ce qui est au dedans de l'homme, c'est l'âme. Donc l'âme est l'homme intérieur.

Réponse à l'objection N°1 :

D'après Aristote ^(Eth., liv. 9, chap. 8) ce qu'il y a de principal dans un être est ordinairement pris pour l'être lui-même. Ainsi ce que fait le premier magistrat d'une ville on dit que c'est la ville qui le fait. De même on donne le nom d'homme à ce qu'il y a en nous de prédominant. Ainsi la partie intelligente de l'homme est quelquefois appelée l'homme intérieur, et on donnera le nom d'homme extérieur à la partie sensitive unie au corps pour se conformer à l'opinion de ceux qui ne voient dans la vie que les choses sensibles.

Objection N°2.

L'âme humaine est une substance, mais elle n'est pas une substance universelle. Elle est donc une substance particulière, une hypostase, une personne et certainement une personne humaine. Donc elle est l'homme, car la personne humaine est l'homme.

Réponse à l'objection N°2 :

Toute substance particulière n'est pas une hypostase, ni une personne, il n'y a que celle dont la nature est complète dans son espèce. On ne peut donc dire ni de la main, ni du pied que ce sont des

³ Gennade de Marseille est l'auteur de cet ouvrage qu'on a attribué à saint Augustin.†

hypostases ou des personnes. On ne peut pas non plus le dire de l'âme, puisque ce n'est qu'une partie de l'espèce humaine.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin (*De civ. Dei. liv. 19. chap. 3*) approuve Varron d'avoir dit que l'homme n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps réunis.

[75](#)

Conclusion.

Puisqu'on ne donne le nom d'homme qu'à celui qui remplit toutes les fonctions propres à la nature humaine, et que d'ailleurs l'âme sans le corps ne peut produire les phénomènes qui tiennent à la sensibilité, il est évident que l'homme n'est pas seulement l'âme, mais un composé de corps et d'âme.

Il faut répondre qu'on peut entendre de deux manières que l'âme est l'homme :

1. On peut entendre que l'homme en général est l'âme, mais que tel homme en particulier, par exemple Socrate, n'est pas une âme uniquement, mais un composé de corps et d'âme. Nous rappelons cette opinion, parce qu'il y a des philosophes qui ont supposé que la forme seule était de l'essence de l'espèce et que la matière faisait partie de l'individu. Il ne peut en être ainsi ; car l'essence de l'espèce comprend ce que la définition exprime. Or, dans les choses naturelles la définition n'embrasse pas seulement la forme, mais la forme et la matière. La matière fait donc partie de l'espèce quand il s'agit des choses naturelles. Toutefois il ne s'agit pas de la matière désignée qui est le principe de l'individualisation, mais de la matière générale. Ainsi comme il est dans l'essence de tel homme en particulier d'avoir telle âme, telle chair et tels os, de même il est de l'essence de l'homme en général d'être ainsi composé. Car tout ce qui est de l'essence de tous les individus compris sous une espèce est de l'essence de l'espèce elle-même.
2. On peut entendre par là que telle âme est tel homme en particulier. On pourrait soutenir cette proposition, s'il était vrai que l'âme sensitive eût son action propre sans le corps, parce qu'alors toutes les opérations qu'on attribue à l'homme conviendraient à l'âme toute seule. Car quand un être remplit les opérations d'un autre être il est la même chose que lui. Ainsi on donne le nom d'homme à celui qui remplit les opérations de l'homme. Or, nous avons prouvé (*art. préc.*) que l'âme réduite à elle seule ne peut sentir, et comme la sensibilité est une des actions de l'homme, bien qu'elle ne lui soit pas propre, il s'ensuit que l'homme n'est pas seulement une âme, mais un composé d'âme et de corps. Platon ayant supposé que sentir était une opération propre à l'âme a pu dire par là même que l'homme était Une âme se servant d'organes¹.

Article 5 : L'âme est-elle composée de matière et de forme ?

[75](#)

Objection N°1.

Il semble que l'âme soit composée de matière et de forme. Car la puissance se divise contrairement à l'acte. Or, toutes les choses qui sont en acte participent au premier acte qui est Dieu, et par suite de cette participation elles sont toutes bonnes, existantes et vivantes, comme le dit saint Denis (*De div.*)

1 M. de Bonald a défini l'homme *une intelligence servie par des organes*. Cette belle définition se rapproche de celle de Platon, mais saint Thomas combat ce dernier, parce qu'il ne reconnaissait dans l'âme que l'entendement, et qu'il regardait seulement comme probables les perceptions fournies par les sens. †

[nom., chap. 5](#)). Donc tous les êtres qui sont en puissance participent à la puissance première. Mais la puissance première est la matière première. Par conséquent l'âme humaine étant sous certain rapport en puissance¹, il semble qu'elle participe à la matière première et que celle-ci fasse partie d'elle.

Réponse à l'objection N°1 :

L'acte premier est le principe universel de tous les actes, parce qu'il est virtuellement infini, et qu'il possède en lui préalablement toutes choses, comme le dit saint Denis ^(loc. cit.). Tous les êtres participent de lui, non comme faisant partie de son essence, mais parce qu'ils en émanent et en procèdent. La puissance étant destinée à recevoir l'acte, il faut qu'elle soit proportionnée à l'acte lui-même. Et comme les actes qui procèdent du premier acte infini en sont des participations, et qu'ils sont divers, il ne peut pas se faire qu'il n'y ait qu'une puissance pour recevoir tous les actes, comme il n'y a qu'un acte qui influe sur tous les actes qui existent par participation. Autrement la puissance passive qui reçoit l'acte égalerait la puissance active de l'acte premier. Or, dans l'âme intelligente il y a une autre puissance réceptive que celle de la matière première, comme on le voit par la diversité des objets qu'elles reçoivent. Car la matière première reçoit les formes individuelles, tandis que l'intelligence reçoit les formes absolues. Ainsi cette puissance qui existe dans l'âme intelligente ne prouve pas que l'âme soit composée de matière et de forme.

Objection N°2.

Partout où l'on trouve les propriétés de la matière, la matière existe. Or, on trouve dans l'âme ces propriétés qui consistent à être soumise et à changer. Car l'âme est soumise à la science et à la vertu, et elle change en passant de l'ignorance à la science, du vice à la vertu. Donc il y a dans l'âme une matière.

Réponse à l'objection N°2 :

Être soumise et changeante c'est le propre de la matière suivant qu'elle est en puissance. Par conséquent, comme la puissance de l'intelligence diffère de la puissance de la matière, de même aussi leur manière d'être soumise² et d'être changée diffère. Car l'intelligence est soumise à la science, et elle change en passant de l'ignorance à la science selon qu'elle est en puissance par rapport aux espèces intelligibles.

Objection N°3.

Les êtres qui sont sans matière n'ont pas de cause de leur être, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 8, text. 46). Or, l'âme a une cause de son être puisqu'elle est créée par Dieu. Donc elle a une matière.

Réponse à l'objection N°3 :

La forme est la cause de l'être de la matière et c'est un agent. Ainsi l'agent par là même qu'il réduit la matière à l'acte est cause de son être. Quand une chose est une forme subsistante elle ne reçoit pas l'être d'un principe formel, elle n'a pas non plus de cause changeante qui la fasse passer de la puissance à l'acte. C'est pour cela qu'après les paroles précitées Aristote conclut que dans les êtres composés de matière et de forme il n'y a pas d'autre cause que le moteur qui les fait passer de la puissance à l'acte. Quant aux êtres qui n'ont pas de matière, ils existent absolument, comme des êtres purs et simples³.

75

1 Ce qui est manifeste, puisque l'homme est quelquefois intelligent en puissance. †

2 L'âme est soumise aux formes absolues, tandis que la matière est soumise aux formes individuelles. †

3 Ainsi les choses qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause formelle de leur être, mais elles ont une cause efficiente qui est Dieu. †

Objection N°4.

Ce qui n'a pas de matière et qui n'est qu'une forme est un acte pur et infini. Or, il n'y a que Dieu qui soit ainsi. Donc l'âme a une matière.

Réponse à l'objection N°4 :

Tout être qui participe d'un autre est l'acte de celui dont il participe. Or, toute forme créée subsistant par elle-même doit nécessairement participer à l'être. Car la vie et tout ce qui est du même genre participe à l'être, comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 5). D'un autre côté l'être qui existe par participation est limité suivant la capacité de l'être dont il participe. C'est pourquoi Dieu seul étant son être lui-même, il n'y a que lui qui soit un acte pur et infini. Ainsi les substances intellectuelles sont composées d'acte et de puissance, mais non de matière et de forme ; la forme et l'être reçu par participation voilà ce qui les constitue. Il y a des philosophes qui expriment la même pensée en disant qu'elles se composent *ex quo est* et *quod est*, c'est-à-dire de leur essence et du principe dont elles émanent¹.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 7, chap. 6 à 8) que l'âme n'a été faite ni d'une matière corporelle, ni d'une matière spirituelle.

Conclusion.

Puisqu'il est dans la nature de l'âme, si on la considère en général, d'être la forme du corps, et si on la considère en particulier, c'est-à-dire comme puissance cognitive, de connaître les formes absolues ou universelles, on doit dire qu'elle n'est pas composée de matière et de forme.

Il faut répondre que l'âme n'est pas composée de matière, et on peut le prouver de deux manières.

1. Par la nature de l'âme en général. Car il est dans la nature de l'âme d'être la forme d'un corps. Par conséquent ou elle en est la forme selon tout son être ou seulement selon une partie. Si elle en est la forme selon tout son être il est impossible que la matière en fasse partie, si on définit la matière un être qui n'est qu'en puissance, parce que la forme, comme forme, est un acte², et ce qui n'est qu'en puissance ne peut être une partie de l'acte, puisque la puissance répugne à l'acte comme lui étant opposée. Si elle n'en est la forme que par une partie de son être, nous donnerons à cette partie le nom d'âme et nous appellerons la matière dont elle est primitivement l'acte la première chose animée.
2. On peut le prouver spécialement par la nature de l'âme humaine en tant qu'elle est intelligente. Car il est évident que tout ce qui est reçu dans un être y est reçu selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. Ainsi un être est connu suivant la forme qu'il a dans le sujet qui le connaît. Or, l'âme intelligente connaît les choses dans leur nature absolue ; par exemple elle connaît la pierre dans ce qu'elle a d'absolu. Par conséquent la forme de la pierre est absolument selon sa propre raison formelle dans l'âme intelligente. L'âme est donc elle-même une forme absolue et non un composé de matière et de forme. Car si l'âme intelligente était composée de matière et de forme, les formes des choses seraient reçues en elle individuellement. Ainsi elle ne connaîtrait que le particulier comme les facultés sensibles qui reçoivent les formes des choses dans un organe corporel. Car la matière est le principe de l'individualisation des formes. Il est donc nécessaire que l'âme intelligente et que toute substance intellectuelle qui connaît les formes d'une manière absolue ne soit pas composée de forme et de matière³.

75

1 Tandis que Dieu est à lui-même son être, et ne participe de personne. †

2 La forme, d'après Aristote dont saint Thomas suit ici la terminologie, est entéléchie ou réalité parfaite, tandis que la matière n'est qu'une simple puissance. Elle n'est rien, et elle peut devenir tout, avant que la forme l'ait spécifiquement déterminée. †

3 Sur la forme et la matière Aristote entre dans de longs détails dans sa Métaphysique (liv. 7, chap. 5 et suiv.). Par matière, dit-il, j'entends l'airain ; la forme, c'est la figure idéale ; l'ensemble, c'est la statue réalisée. D'après cette même doctrine, on peut dire que le corps est la matière, l'âme la forme, et l'ensemble, l'homme (Voyez le *Traité de l'âme*, liv. 2, chap. 1). †

Article 6 : L'âme humaine est-elle corruptible ?

75

Objection N°1.

Il semble que l'âme humaine soit corruptible. Car les êtres qui ont le même principe et la même procession paraissent avoir la même fin. Or, le principe de la génération des hommes et des bêtes est le même ; car ils sont les uns et les autres formés de terre. La vie procède dans les uns comme dans les autres de la même manière, puisque tous vivent en respirant. Et comme le dit l'Ecclésiaste (3.19) : *L'homme n'a rien de plus que la bête ! d'où il conclut : l'homme et la bête ont un même trépas, le même sort leur est réservé.* Or, l'âme des animaux est corruptible. Donc l'âme humaine l'est aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

En cet endroit de l'Écriture, Salomon fait ainsi raisonner les insensés, comme nous en prévient la Sagesse (chap.2). Quant à ce qu'on dit que l'homme et les autres animaux ont le même principe de génération, cela est vrai pour le corps, puisque tous les animaux sont également faits de terre, mais cela n'est pas vrai pour l'âme. Car l'âme des brutes a pour cause une certaine vertu matérielle, tandis que l'âme humaine vient de Dieu. Pour montrer que telles étaient les âmes des bêtes, la Genèse dit (chap.1) : *Que la terre produise une âme vivante.* Mais quand il s'agit de l'homme, Moïse dit que Dieu *souffla sur son visage un souffle de vie.* C'est ce que l'Ecclésiaste exprime par ces belles paroles (12.7) : *Que la poussière retourne à la terre d'où elle est sortie, et que l'esprit revienne à Dieu qui l'a donné.* La vie se manifeste aussi de la même manière quant au corps, et c'est ce qui fait dire à l'Ecclésiaste (3.19) : *Tous les animaux respirent de même ;* et à la Sagesse (chap.2) : *La fumée et le souffle est dans nos narines.* Mais il n'en est pas de même par rapport à l'âme. Car l'homme est intelligent, tandis que les animaux ne le sont pas. Il est donc faux de dire que *l'homme n'a rien de plus que la bête ;* et par conséquent si son corps meurt comme le sien, il n'en est pas de même de son âme.

Objection N°2.

Tout ce qui vient du néant doit retourner au néant, parce que la fin doit répondre au principe. Or, comme le dit la Sagesse (2.2) : *Nous sommes sortis du néant ;* ce qui est vrai non seulement du corps, mais encore de l'âme. Donc, comme l'écrivain sacré le conclut lui-même, *nous serons ensuite comme si nous n'avions pas été,* même sous le rapport de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand on dit qu'un être peut être créé, on entend par cette puissance non la puissance passive, mais la puissance active du créateur qui peut tirer quelque chose du néant. De même quand on dit qu'une chose peut retourner au néant, cette proposition n'implique pas dans la créature une puissance au non-être, mais elle signifie que le créateur a le pouvoir de l'anéantir. Mais on dit qu'un être est corruptible quand il tend par sa nature au non-être.

Objection N°3.

Il n'y a pas de chose qui existe sans son action propre. Or, l'action propre de l'âme, qui consiste à comprendre au moyen d'images, ne peut avoir lieu sans le corps, puisque l'âme ne comprend pas sans images, et qu'il n'y a pas d'images sans le corps, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 160). Donc l'âme ne peut exister une fois que le corps est détruit.

Réponse à l'objection N°3 :

Comprendre à l'aide d'images est une opération propre de l'âme, selon qu'elle est unie au corps. Mais une fois qu'elle sera séparée du corps elle aura un autre mode de comprendre semblable aux autres substances spirituelles, comme on le verra ([quest. 89, art. 1](#)).

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De div. nom., chap. 1](#)) que l'âme humaine a reçu de la bonté divine une nature intelligente et une substance incorruptible.

Conclusion.

L'âme étant une forme qui subsiste par elle-même et qui ne comprend pas d'éléments contraires, elle n'est corruptible ni par elle-même, ni par accident.

Il faut répondre qu'on doit dire nécessairement que l'âme humaine ou le principe pensant est incorruptible. En effet, une chose est corrompue de deux manières. Elle peut se corrompre par elle-même ou par accident. Or, il est impossible que ce qui subsiste par soi soit engendré ou corrompu par accident, c'est-à-dire par un autre être qui serait engendré ou corrompu lui-même. Car ce qui vient de génération ou de corruption peut être acquis ou perdu de cette façon, mais ce qui a l'être par soi ne peut être engendré ni corrompu que par soi. Quant aux choses qui ne sont pas subsistantes, comme les accidents ou les formes matérielles, on dit qu'elles sont produites ou détruites par la génération et la corruption de leurs composés. Or, nous avons prouvé ([art. 3](#)) que les âmes des animaux ne sont pas subsistantes par elles-mêmes, et qu'il n'y a que l'âme humaine qui ait cette propriété. Par conséquent les âmes "des bêtes meurent avec le corps qu'elles animent"¹, tandis que l'âme humaine ne peut se corrompre qu'autant qu'elle serait corrompue par elle-même. Ce qui d'ailleurs n'est pas vrai seulement de l'âme humaine, mais encore de tout être qui subsiste et qui n'est qu'une forme. Car il est évident que ce qui convient en soi à un être est inséparable de lui. Or, l'être convient par lui-même à la forme qui est un acte. C'est ce qui fait que la matière est en acte, suivant qu'elle acquiert une forme, et qu'elle se corrompt suivant qu'elle se sépare de sa forme. Mais comme il est impossible qu'une forme soit séparée d'elle-même, il s'ensuit qu'il est également impossible qu'une forme subsistante cesse d'exister. — En supposant que l'âme soit composée de matière et de forme, comme quelques-uns le prétendent, il faudrait encore admettre qu'elle est incorruptible. Car il n'y a pas de corruption là où il n'y a pas d'antipathie, d'opposition, puisque la génération et la corruption supposent des éléments contraires. Les corps célestes sont incorruptibles précisément parce qu'ils n'ont pas une nature soumise à cette opposition d'éléments. Or, dans l'âme intelligente il ne peut y avoir aucune contrariété. En effet, elle reçoit toutes ses perceptions selon son mode d'être, et ses perceptions n'ont rien d'antipathique entre elles. Car les raisons des idées les plus opposées, une fois qu'elles sont dans l'entendement, ne se combattent pas réciproquement ; elles ne forment qu'une seule et même science qu'on peut appeler la science des contraires. Il est donc impossible que le principe pensant soit corruptible. [\[T2-Q85-6\]](#)

1 Dans le système de saint Thomas, la survivance de l'âme humaine et l'anéantissement de l'âme des bêtes s'expliquent tout naturellement. [†](#)

On peut encore en tirer une preuve du désir qu'a tout être d'exister. Or, le désir dans les créatures intelligentes est la conséquence de la connaissance¹. Les sens ne connaissent les êtres qu'autant qu'ils sont présents actuellement dans un lieu déterminé, mais l'intelligence les connaît absolument sans que le temps limite d'aucune manière sa pensée. C'est pourquoi tout être intelligent désire naturellement exister toujours. Et comme un désir naturel ne peut être vain, il s'ensuit que toute substance intellectuelle est incorruptible.

Article 7 : L'âme et l'ange sont-ils de la même espèce ?

75

Objection N°1.

Il semble que l'âme et l'ange soient de la même espèce. Car un être se rapporte à sa propre fin par la nature de son espèce qui détermine le but vers lequel il doit tendre. Or, la fin de l'âme et de l'ange est la même, c'est la béatitude éternelle. Donc l'âme et l'ange sont de la même espèce.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement repose sur la fin prochaine et naturelle, mais la béatitude est la fin dernière et surnaturelle².

Objection N°2.

La dernière différence spécifique est la plus noble, parce que c'est elle qui complète la nature de l'espèce. Or, il n'y a rien de plus noble dans l'ange et dans l'âme que l'intelligence. Donc l'âme et l'ange ont pour dernière différence spécifique la même chose, et par conséquent ils sont de la même espèce.

Réponse à l'objection N°2 :

La dernière différence spécifique est la plus noble, dans le sens qu'elle est celle qui est la mieux déterminée par le mode suivant lequel l'acte l'emporte sur la puissance. Mais l'être intellectuel n'est pas le plus noble, parce qu'il est susceptible en général d'une multitude de degrés, comme l'être sensible³. Par conséquent comme les êtres sensibles ne sont pas tous de la même espèce, on en doit dire autant des êtres intellectuels.

Objection N°3.

L'âme ne semble différer de l'ange qu'en ce qu'elle est unie au corps. Or, le corps étant étranger à l'essence de l'âme ne semble pas appartenir à son espèce. Donc l'âme et l'ange sont de la même espèce.

Réponse à l'objection N°3 :

Le corps n'est pas de l'essence de l'âme, mais il est dans l'essence de l'âme d'être unie à un corps. Ainsi ce n'est donc pas, à proprement parler, l'âme, mais son composé qui forme l'espèce. Et par là même que l'âme a besoin du corps pour ses opérations, il s'ensuit qu'elle tient parmi les êtres intellectuels un rang inférieur à celui de l'ange qui n'est pas uni à un corps.

1 Les preuves précédentes démontrent que l'âme n'est pas corruptible par elle-même, et reviennent à l'argument vulgaire qui s'appuie sur ce qu'elle ne peut périr par la dissolution des parties. Toutefois elles n'établissent pas directement l'immortalité de l'âme, parce que toute incorruptible qu'elle est, elle pourrait être anéantie par celui qui l'a créée. Mais le désir que nous avons de l'immortalité en est une preuve directe, parce que ce désir ne peut venir que de Dieu, qui ne peut nous tromper. Cependant les scotistes ont attaqué cette preuve. †

2 Les choses qui ont une même fin prochaine sont de la même espèce ; mais il n'en est pas de même de celles qui ont une même fin éloignée. †

3 C'est-à-dire qu'il y a des choses plus ou moins intelligibles, comme il y a des choses plus ou moins sensibles. †

Mais c'est le contraire. Les êtres dont les opérations naturelles diffèrent ne sont pas de la même espèce. Or, les opérations naturelles de l'âme ne sont pas les mêmes que celles des anges. Car, comme le dit saint Denis ([De div. nom., chap. 7](#)), les anges ont une intelligence simple, qui puise sa lumière dans la gloire divine et qui n'emprunte pas ses connaissances aux choses visibles, tandis que c'est le contraire pour l'âme humaine. Donc l'âme et l'ange ne sont pas de la même espèce.

75

Conclusion.

Puisque l'ange est une forme séparée et qui n'est pas unie à la matière, il n'est pas de même espèce que l'âme humaine.

Il faut répondre qu'Origène a supposé que les âmes humaines et les anges étaient de la même espèce ([Periarch., liv. 1, chap. 5 et 8](#)). C'est pour ce motif qu'il a établi dans les substances de cette nature une diversité de rang toute accidentelle, qui aurait eu pour cause l'usage qu'elles ont fait de leur libre arbitre, comme nous l'avons dit ([quest. 47, art. 2](#)). Mais il ne peut en être ainsi, parce que dans les substances immatérielles il ne peut y avoir de diversité numérique sans une différence spécifique et sans inégalité naturelle. Car par là même qu'elles ne sont pas composées de matière et de forme et qu'elles sont des formes subsistantes, il est évident que la diversité qui règne entre elles doit reposer sur l'espèce. En effet, on ne peut pas comprendre qu'une forme soit séparée si elle n'est une dans son espèce, comme la blancheur si elle était séparée ne pourrait exister qu'autant qu'elle serait une. Car la blancheur n'est différente d'elle-même que parce qu'elle existe dans des sujets différents. Or, la diversité spécifique est toujours nécessairement accompagnée d'une diversité naturelle. C'est ainsi que dans les différentes espèces de couleurs il y en a une qui est plus parfaite que l'autre, et il en est de même de tout le reste. Et il en est ainsi parce que les différences qui divisent le genre sont contraires, et qu'entre les contraires l'un est à l'égard de l'autre ce que le parfait est à l'imparfait, parce que le principe qui les produit est la privation et la possession d'après Aristote¹ ([Met., liv. 10, text. 15 et 16](#)). La même chose arriverait si les substances en question étaient composées de matière et de forme. Car si la matière de telle substance se distingue de la matière de telle autre, il faut ou que la forme soit le principe de cette distinction matérielle, c'est-à-dire que les matières soient diverses, parce qu'elles se rapportent à diverses formes, et alors il en résulte tout à la fois une diversité spécifique² et une inégalité naturelle, ou que la matière soit le principe de la distinction des formes. Mais cette dernière hypothèse ne peut être faite, parce qu'une matière ne peut être différente d'une autre qu'en raison de la différence d'étendue qui n'existe pas pour les substances immatérielles, telles que l'ange et l'âme humaine. Il ne peut donc pas se faire que l'ange et l'âme soient de la même espèce. Nous dirons ([quest. suiv., art. 3, réponse N°1](#)) comment il se fait que les âmes humaines sont de la même espèce.

1 Le texte d'Aristote porte : La contrariété première est celle de la possession et de la privation ; non pas toute privation, mais la privation parfaite. †

2 Parce qu'une différence selon la forme est une différence d'espèce. †

QUESTION 76 : DE L'UNION DE L'ÂME AVEC LE CORPS.

Question 76 : De l'union de l'âme avec le corps.....	139
Article 1 : Le principe pensant est-il uni au corps comme sa forme ?.....	140
Article 2 : Le principe pensant se multiplie-t-il comme les corps eux-mêmes ?.....	144
Article 3 : Indépendamment de l'âme intellectuelle y a-t-il dans l'homme d'autres âmes qui soient essentiellement distinctes ?.....	147
Article 4 : Y a-t-il dans l'homme une autre forme que l'âme intellectuelle ?.....	150
Article 5 : Est-il convenable qu'une âme intellectuelle soit unie à un corps tel que le corps humain ?.....	153
Article 6 : L'âme intellectuelle est-elle unie au corps par de simples dispositions accidentelles ?	155
Article 7 : L'âme est-elle unie au corps par le moyen d'un autre corps quelconque ?.....	157
Article 8 : L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps ?.....	158

Après avoir parlé de l'âme en elle-même, nous avons maintenant à traiter de son union avec le corps.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Le principe pensant est-il uni au corps comme sa forme ?¹
2. Le principe pensant se multiplie-t-il numériquement suivant le nombre des corps, ou n'y en a-t-il qu'un seul pour tous les hommes ?²
3. Y a-t-il dans le corps dont le principe pensant est la forme une autre âme ?³
4. Y a-t-il en lui quelque autre forme substantielle ?⁴
5. Quel doit être le corps dont le principe pensant est la forme ?⁵
6. L'âme est-elle unie au corps par le moyen d'un autre corps ?⁶
7. Lui est-elle unie au moyen de quelque accident ?⁷

1 Jean d'Olive ayant soutenu, contrairement à la doctrine de saint Thomas, que l'âme n'est pas la forme, d'où il résultait que ce n'est pas l'homme, mais l'âme qui mérite ou démerite, il fut condamné par le concile général de Vienne, qui se tint sous Clément V. *Quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter tantquam hæreticus sit censendus* ; ce sont les paroles du concile.†

2 Averroès enseignait qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un seul entendement ou qu'une seule âme intelligente. Cette opinion psychologique, qui se rattache au panthéisme, était si sérieuse au XIII^e siècle, que saint Thomas crut devoir la combattre, dans un traité spécial qui se trouve au nombre de ses opuscules. Tout étrange qu'il est, ce système obtint une certaine consistance, puisque nous le trouvons condamné par le pape Léon X au concile de Latran, au XVI^e siècle : *Sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes, cum illa immortalis existat et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda.*†

3 Il y a eu des hérétiques qui ont admis dans l'homme deux âmes raisonnables, et Photius paraît avoir été du nombre. Cette erreur a été condamnée par le huitième concile de Constantinople (sess. 10, can. 2).†

4 Cet article est une conséquence de l'article 1^{er}, et par conséquent une réfutation de Jean d'Olive, d'Averroès et de tous ceux qui ont suivi dans cette matière le sentiment de Platon. La sentence du concile de Vienne que nous avons citée est donc ici applicable.†

5 Le texte porte : à un corps *fait de telle façon* ; c'est-à-dire à un corps pourvu d'organes qui le rendent capable de vivre. Cuvier démontre qu'il n'y a que les corps organisés qui puissent vivre (Règne animal, t. 1, p. 13). En suivant la doctrine d'Aristote, saint Thomas se trouve donc d'accord sur ce point avec la science actuelle.†

6 Cet article est un corollaire des articles précédents et spécialement du premier. Car, du moment que l'on admet que l'âme est essentiellement la forme du corps, elle ne peut lui être unie par de simples dispositions accidentelles.†

7 Cet article est encore un corollaire des précédents ; car l'âme étant par elle-même la forme substantielle du corps, il faut qu'elle soit dans tout le corps et dans chaque partie du corps. C'est une des conséquences qu'on peut tirer de la constitution de Clément V. Voyez dans le *Droit canon*, les *Clémentines* (liv. 1, *De sum. Trin. et de fide Cath.*) †

8. Est-elle tout entière dans chaque partie du corps ?¹

Article 1 : Le principe pensant est-il uni au corps comme sa forme ?

76

Objection N°1.

Il semble que le principe pensant ne soit pas uni au corps, comme sa forme. Car Aristote dit (*De anima*, liv. 3, text. 6 et 7) que l'intelligence est séparée et qu'elle n'est l'acte d'aucun corps. Elle n'est donc pas unie au corps comme sa forme.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (*Phys.*, liv. 2, text. 26), la dernière des formes naturelles à laquelle s'arrêtent les philosophes, c'est-à-dire l'âme humaine, est séparée à la vérité, mais elle existe néanmoins dans la matière. Ce qu'il prouve, parce que l'homme engendre l'homme matériellement. Elle est séparée en raison de sa faculté intellectuelle, parce que la faculté intellectuelle n'est pas la vertu d'un organe corporel, comme la faculté de la vue est l'acte de l'œil. Car l'intelligence est un acte qui ne peut s'exercer au moyen d'un organe corporel comme la vision. Elle est dans la matière, parce que l'âme à laquelle elle se rattache est la forme du corps et le terme de la génération humaine. Ainsi quand Aristote dit (*De animā*, liv. 3) que l'intelligence est séparée, il entend par là qu'elle n'est pas la vertu d'un organe corporel.

Objection N°2.

Toute forme est déterminée selon la nature de la matière à laquelle elle s'applique. Autrement il n'y aurait pas proportion entre la matière et la forme. Si donc l'intelligence était unie au corps comme sa forme, tout corps ayant une nature déterminée, il s'ensuivrait que l'intelligence aurait aussi une nature déterminée, et que, par conséquent, elle ne pourrait connaître tous les êtres, comme nous l'avons prouvé ([quest. préc., art. 2 et 5](#)), ce qui est évidemment contraire à la nature même de l'intelligence. L'intelligence n'est donc pas unie au corps comme sa forme.

Réponse aux objections N°2 et N°3 :

La réponse est par là même évidente. Car il suffit que l'homme puisse tout comprendre par son intelligence, et que l'intelligence comprenne toutes les choses immatérielles et universelles pour que la faculté intellectuelle ne soit pas un acte du corps.

Objection N°3.

Toute puissance qui est susceptible de recevoir l'acte d'un corps reçoit sa forme matériellement et individuellement, parce que l'objet reçu est dans celui qui le reçoit, conformément à la manière d'être de ce dernier. Or, la forme de la chose comprise n'est pas reçue dans l'intelligence, matériellement ni individuellement ; elle y est plutôt immatériellement et universellement. Autrement l'intelligence ne pourrait connaître les choses immatérielles et universelles, mais seulement les choses singulières, comme font les sens, Donc l'intelligence n'est pas unie au corps comme sa forme.

1 Cet article est encore un corollaire des précédents ; car l'âme étant par elle-même la forme substantielle du corps, il faut qu'elle soit dans tout le corps et dans chaque partie du corps. C'est une des conséquences qu'on peut tirer de la constitution de Clément V. Voyez dans le *Droit canon*, les *Clémentines* (liv. 1, *De sum. Trin. et de fide Cath.*). †

Objection N°4.

C'est au même être que se rapportent la puissance et l'action, car c'est le même être qui peut agir et qui agit. Or, l'action intellectuelle n'appartient pas à un corps, comme nous l'avons démontré ([quest. préc., art. 2](#)) ; par conséquent, la puissance intellectuelle ne lui appartient pas non plus. Or, la puissance ne peut pas être plus abstraite, ni plus simple que l'essence dont elle découle. Donc la substance de l'intellect n'est pas la forme d'un corps.

Réponse à l'objection N°4 :

L'âme humaine n'est pas une forme plongée dans la matière ou totalement absorbée par elle en raison de sa perfection. C'est pourquoi rien n'empêche que l'une de ses facultés ne soit pas un acte corporel, bien que l'âme soit par son essence la forme du corps.

Objection N°5.

Ce qui a l'être en soi n'est pas uni à un corps comme sa forme, parce que la forme est le moyen par lequel une chose existe et qu'ainsi la forme ne possède pas l'être en elle-même. Or, le principe pensant a l'être en soi et il est subsistant, comme nous l'avons dit ([quest. 75, art. 2](#)). Donc il n'est pas uni au corps comme sa forme.

Réponse à l'objection N°5 :

L'âme communique l'être dans lequel elle subsiste à la matière corporelle, et de cette matière et de l'âme il se forme un tout, de telle sorte que l'être de ce tout est aussi l'être de l'âme elle-même ; ce qui n'a pas lieu dans les autres formes qui ne sont pas subsistantes. C'est pour cela que l'âme humaine conserve son être après la destruction du corps, tandis qu'il n'en est pas de même des autres formes.

Objection N°6.

Ce qui est de soi inhérent à une chose ne peut en être séparé. Or, il est en soi inhérent à la forme d'être unie à la matière. Car elle n'est pas accidentellement, mais essentiellement son acte ; autrement de la matière et de la forme on ne ferait pas substantiellement, mais accidentellement le même être. Ainsi la forme ne peut être sans sa matière propre. Cependant, le principe pensant, par là même qu'il est incorruptible, comme nous l'avons prouvé ([quest. 75, art. 6](#)), existe sans être uni au corps, du moment que le corps est corrompu. Il n'est donc pas uni au corps comme sa forme.

Réponse à l'objection N°6 :

Il est dans la nature de l'âme d'être unie au corps, comme il est dans la nature d'un corps léger de s'élever dans l'air. Et comme un corps léger reste avec sa nature quand on le sépare du lieu qui lui est propre, bien qu'il ait de l'aptitude et de la propension à tendre vers ce même lieu ; de même l'âme humaine conserve son être quand elle est séparée du corps, bien qu'elle ait de l'aptitude et de la propension à lui être unie.

Mais c'est le contraire. Car, d'après Aristote (*Met.* liv. 8i, text. 6), la différence d'une chose vient de sa forme. Or, la différence constitutive de l'homme est son caractère raisonnable, et ce caractère se rapporte à la nature même du principe pensant. Donc ce principe est la forme de l'homme.

Conclusion.

Le principe pensant étant ce qui rend primitivement l'homme intelligent, qu'on lui donne le nom d'intelligence ou d'âme intellectuelle, il est nécessaire qu'il soit uni au corps comme sa forme.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de reconnaître que l'intelligence qui est le principe de nos opérations intellectuelles est la forme du corps humain. Car le principe primitif en vertu duquel un être produit son action est sa forme, comme le principe premier qui guérit le corps est la santé et le principe premier qui instruit l'âme est la science. Ainsi la santé est la forme du corps et la science celle de l'âme. La raison en est qu'un être n'agit qu'autant qu'il est en acte et que, par conséquent, une chose agit suivant ce qu'elle est en acte. Or, il est évident que le premier principe de vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se manifeste par des opérations diverses dans les divers degrés des êtres vivants, le premier principe par lequel nous opérons chacune de ces œuvres vitales, c'est l'âme. Car l'âme est le principe premier par lequel nous nous nourrissons, nous sentons, nous allons d'un lieu à un autre, comme elle est aussi le principe premier par lequel nous comprenons. Qu'on appelle ce premier principe de la pensée, intelligence ou âme intellectuelle, il n'en est pas moins la forme du corps. Cette démonstration est celle que donne Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 24). Si l'on veut rejeter ce sentiment et soutenir que l'intelligence n'est pas la forme du corps, il faut qu'on dise comment il se fait que comprendre est l'action propre de tel ou tel homme. Car quiconque s'interroge sait que c'est lui-même qui comprend. Or, on attribue une action à un être de trois manières ^(Phys., liv. 5, text. 4). En effet, on dit qu'il meut ou qu'il fait une chose, soit par tout son être, comme le médecin guérit ; soit par une partie de lui-même, comme l'homme voit au moyen de son œil ; soit par accident, comme quand on dit que *le blanc* bâtit, parce que celui qui bâtit se trouve blanc. Quand nous disons que Socrate ou que Platon comprend, il est évident qu'on ne lui attribue pas cette action accidentellement. Car on la lui attribue comme homme et, par conséquent, on suppose qu'elle lui convient essentiellement. Il faut donc dire que Socrate comprend par tout son être, comme l'a supposé Platon en définissant l'homme une âme intelligente ^(1 Alcib.) ; ou bien il faut dire que l'intelligence est une partie de Socrate. Il est impossible de soutenir la première opinion, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 75, art. 4), parce que c'est le même homme qui perçoit qu'il comprend et qu'il sent¹ et qu'on ne peut sentir sans le corps. Il faut donc que le corps fasse partie de l'homme. Par conséquent il ne reste plus à dire qu'une chose, c'est que l'intelligence par laquelle Socrate comprend est une partie de Socrate, de telle sorte qu'elle est unie d'une manière quelconque à son corps. Le commentateur d'Aristote ^(Averroès.) dit que cette union a lieu par une espèce intelligible qui a un double sujet ; l'un est l'intellect possible, et l'autre les images qui sont dans les organes corporels. C'est par cette espèce intelligible que l'intellect possible est uni au corps de tel ou tel homme. Mais cette union ne suffit pas pour que l'action de l'intelligence soit l'action de Socrate. C'est ce qu'on peut rendre évident par une comparaison empruntée aux sens, à l'exemple d'Aristote qui part toujours des sens pour examiner ce qui a rapport à l'intelligence. Car les images sont à l'intelligence ce que les couleurs sont à la vue ^(De an., liv. 3, text. 18). Ainsi donc, comme les espèces des couleurs sont dans la vue, de même les espèces des images sont dans l'intellect possible. Or, il est manifeste qu'on n'attribue pas à une muraille l'action de la vue parce qu'elle offre les couleurs dont on perçoit les images. Au lieu de dire que le mur voit, on dit plutôt qu'il est vu. De même de ce que les espèces des images sont dans l'intellect possible, il ne s'ensuit pas que Socrate qui perçoit ces images comprenne ; mais il en résulterait plutôt que l'intellect lui-même ou ses images seraient compris. [\[T2-Q83-2\]](#)

1 Platon avait nié la sensation et le sensible comme objet scientifique, sous prétexte que la sensation et les choses sensibles ne pouvaient être que des probabilités ; saint Thomas leur rend leur valeur véritable. †

D'autres ont voulu dire que l'intellect était uni au corps comme un moteur, et qu'ils ne faisaient qu'un tout¹ auquel on pouvait attribuer l'action de l'intellect. Mais cette opinion est sans fondement pour plusieurs raisons.

1. Parce que l'intelligence ne meut le corps que par l'appétit et que le mouvement de l'appétit présuppose lui-même l'opération de l'esprit. Socrate ne comprend donc pas parce qu'il est mû par l'intellect ; mais c'est plutôt le contraire, il est mû par l'intellect parce qu'il comprend².
2. Parce que Socrate étant naturellement un individu dont l'essence est unie et composée de matière et de forme, si l'intellect n'est pas sa forme, il s'ensuit qu'il est en dehors de son essence et que, par conséquent, il est, par rapport à Socrate, ce que le moteur est par rapport à l'objet qui est mû. Or, comprendre est un acte immanent dans le sujet qui le produit et non un acte qui se passe ainsi dans un autre comme le calorique. On ne peut donc pas l'attribuer à Socrate parce qu'il est mû par l'intellect³.
3. Parce que l'action d'un moteur n'est jamais attribuée à l'objet qu'il meut, comme cause instrumentale. C'est ainsi qu'on attribue l'action de scier à la scie du charpentier. Si donc on attribue à Socrate l'intelligence parce qu'elle est l'action de son moteur, il s'ensuit qu'on la lui attribue comme à un instrument⁴, ce qui est contraire au sentiment d'Aristote qui veut qu'on ne puisse comprendre par un instrument matériel *(De animâ, liv. 1, text. 12)*.
4. Parce que, quoique l'action de la partie soit attribuée au tout, comme l'action de l'œil à l'homme, on n'attribue cependant jamais, sinon accidentellement, l'action d'une partie à une autre partie. Ainsi on ne dit pas que la main voit parce que l'œil voit. Si donc de l'intellect et de Socrate on ne fait qu'un seul tout, l'acte de l'intellect ne peut être attribué à Socrate. Mais si Socrate est un tout, composé de l'union de l'intellect avec ses autres parties constitutives, et que néanmoins l'intellect ne soit uni à ces autres parties que comme le moteur au mobile, il s'ensuivra alors que Socrate ne sera plus un absolument et que, par conséquent, il ne sera pas absolument un être⁵. Car une chose n'est un être qu'autant qu'elle est une.

Il faut donc en revenir à l'opinion d'Aristote qui établit *(De an., liv. 2, text. 25 et 26)* que l'homme comprend parce que le principe pensant est sa forme. Il est par conséquent démontré, par l'action même de l'intelligence, que le principe pensant est uni au corps comme sa forme. On peut aussi prouver la même chose d'après la nature de l'espèce humaine. Car la nature d'une chose se montre par son opération. Or, l'opération propre de l'homme, comme homme, c'est l'intelligence. C'est par elle qu'il s'élève au-dessus de tous les animaux. Aristote part de là pour placer la félicité dernière de l'homme dans cette action, parce qu'elle lui est propre *(Eth., liv. 10, chap. 7)*. Il faut donc, d'après cela, que l'homme tire son espèce de ce qui est le principe de cette opération ; et comme dans tous les êtres l'espèce résulte de la forme qui leur est propre, il s'ensuit que le principe pensant est la forme propre de l'homme. Mais il faut observer que plus la forme est noble, et élevée au-dessus de la matière corporelle, et que moins elle est mêlée à la matière, plus elle la surpasse par son action ou sa puissance. Ainsi nous voyons que la forme d'un corps mixte a une autre action que celle qui résulte des qualités élémentaires. Et plus on avance dans la perfection des formes, plus on trouve qu'elles s'élèvent au-dessus de la matière élémentaire. Par exemple, l'âme végétative est plus noble que la forme des corps bruts, et l'âme sensitive est supérieure à l'âme végétative. L'âme humaine est ce qu'il y a de plus élevé parmi les formes. C'est pour cela qu'elle surpasse tellement la matière corporelle qu'elle a une action et une puissance qui n'a rien de commun avec elle. Et c'est cette puissance que nous désignons par le nom d'intelligence. — On doit aussi remarquer que si l'on

1 Cette opinion était celle des platoniciens, et elle était soutenue par quelques disciples d'Averroès ; c'est pour ce motif que saint Thomas insiste sur ce point si vivement. †

2 La première absurdité qui découlerait de ce sentiment c'est que la connaissance ou l'intelligence ne serait pas ce qu'il y a de premier dans l'âme. †

3 La seconde absurdité c'est que l'intelligence serait une chose passagère niais non immanente dans l'homme. †

4 La troisième absurdité c'est que l'homme ne serait que la cause instrumentale de ses connaissances. †

5 Cette dernière déduction complète cette preuve *ex absurdis*. †

supposait l'âme composée de matière et de forme, on ne pourrait dire d'aucune manière qu'elle est la forme du corps. Car la forme étant l'acte, et la matière n'étant que l'être en puissance, ce qui est composé de matière et de forme ne peut être en aucune manière la forme d'un autre être dans sa totalité. Mais s'il en est la forme selon une partie de lui-même, nous donnons le nom d'âme à ce qui est forme, et nous appelons le premier être animé le sujet dont elle est la forme, comme nous l'avons dit ([quest. 75, art. 5](#)).

[76](#)

Article 2 : Le principe pensant se multiplie-t-il comme les corps eux-mêmes ?

[76](#)

Objection N°1.

Il semble que le principe pensant ne se multiplie pas en raison du nombre des corps, et qu'il n'y ait qu'un seul entendement pour tous les hommes. Car il n'y a pas de substance immatérielle qui soit multiple numériquement dans une même espèce. Or, l'âme humaine est une substance immatérielle puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme, comme nous l'avons dit ([quest. 75, art. 5](#)). Il est donc impossible qu'il y en ait plusieurs dans une même espèce, et comme les hommes sont tous d'une seule espèce il s'ensuit qu'il n'y a pour eux tous qu'un seul entendement.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'âme intelligente ne soit pas plus composée de matière que l'ange lui-même, elle est néanmoins la forme d'une matière, ce qui n'est pas dans la nature de l'ange. C'est pourquoi, selon la division de la matière, il y a beaucoup d'âmes d'une seule et même espèce, tandis qu'il ne peut pas y avoir beaucoup d'anges.

Objection N°2.

En écartant la cause on écarte aussi l'effet. Si donc les âmes se multipliaient en raison de ce que les corps se multiplient eux-mêmes, il semblerait naturel qu'en détruisant les corps la multitude des âmes ne dût plus exister, et que de toutes il n'y en eût plus qu'une seule ; ce qui est hérétique, parce que d'après ce sentiment on détruirait la différence qu'il y a entre les récompenses et les punitions.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes les choses ont l'unité de la manière qu'elles ont l'être, et par conséquent on juge de la multiplicité d'une chose comme de son être. Or, il est évident que l'âme intelligente est naturellement unie au corps par son être comme sa forme, et que le corps détruit, l'âme conserve son être. Pour la même raison les âmes se multiplient en raison de la multiplicité des corps, et les corps détruits, les âmes restent multiples comme elles étaient.

Objection N°3.

Si mon intelligence est autre que la vôtre, mon intelligence est un individu et la vôtre aussi. Car les choses qui sont de la même espèce et qui diffèrent numériquement sont des choses individuelles. Or, tout ce qui est reçu dans un être est en lui selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. Donc les espèces des choses devraient être reçues individuellement dans mon intelligence comme dans la vôtre, ce qui est contraire à la nature même de l'intelligence qui ne perçoit que les choses universelles.

Réponse à l'objection N°3 :

L'individualisation du sujet qui comprend ou de l'espèce par laquelle il comprend n'exclut pas l'intelligence des choses universelles ; autrement les intelligences séparées étant des substances subsistantes et par conséquent particulières ne pourraient comprendre ce qui est universel. Mais la matérialité du sujet qui connaît et de l'espèce par laquelle il connaît est un obstacle à la connaissance de l'universel. Car, de même que toute action est selon le mode de la forme par laquelle l'agent agit comme l'échauffement est selon le mode de la chaleur, ainsi la connaissance est selon le mode de l'espèce par laquelle le sujet connaît. Or, il est évident que la nature générale se distingue et se multiplie suivant les principes matériels qui l'individualisent. Si donc la forme par laquelle la connaissance s'opère était matérielle et qu'elle ne fût pas séparée des conditions de la matière, elle ressemblerait alors à la nature de l'espèce ou du genre, selon qu'elle est distinguée et multipliée par les principes qui l'individualisent, et alors elle ne pourrait faire connaître la nature d'une chose dans sa généralité. Mais quand l'espèce est séparée des conditions de la matière individuelle, elle ressemble dans ce cas à la nature dépouillée de ce qui la distingue et de ce qui la multiplie, et elle fait connaître les choses universelles. Peu importe d'ailleurs que l'entendement soit unique ou qu'il soit multiple ; parce que quand même il serait un, il faudrait qu'il fût une chose, et l'espèce par laquelle il comprend une autre.

Objection N°4.

L'objet compris est dans l'intelligence de celui qui le comprend. Si donc mon intelligence est autre que la vôtre, il faut que l'objet que je comprends soit autre que celui que vous comprenez. Il se multipliera ainsi individuellement et ne sera compris qu'en puissance. Il faudra en abstraire une intention générale, parce qu'on doit abstraire des choses diverses ce qu'elles ont d'intelligible universellement ; ce qui est contraire à la nature de l'intellect, parce que dans ce cas il ne serait plus distinct de l'imagination. Il semble donc qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'un seul intellect.

Réponse à l'objection N°4 :

Que l'entendement soit unique ou qu'il soit multiple, ce qui est compris est un. Car ce qui est compris n'est pas dans l'entendement par lui-même, il n'y est que par son image. Ainsi ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais c'est son espèce ou image, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 38). Cependant la pierre est ce qui est compris et non son espèce, à moins que l'intelligence ne se replie par la réflexion sur elle-même ; autrement les sciences n'auraient pas les choses pour objet, mais seulement leurs espèces intelligibles. Or, la même chose peut s'assimiler à divers sujets sous diverses formes. Et comme la connaissance a lieu suivant que le sujet qui connaît s'assimile la chose connue, il s'ensuit que le même objet peut être connu par divers sujets, comme on le voit évidemment par ce qui se passe dans les sens. Car plusieurs yeux voient la même couleur sous des images diverses. De même aussi plusieurs intelligences comprennent la même chose. Il y a seulement cette différence entre les sens et l'intelligence, d'après Aristote ^(loc. cit.), que l'on sent la chose suivant la disposition qu'elle a, considérée en particulier hors de l'âme, tandis que la nature de la chose comprise est à la vérité hors de l'âme, mais elle n'a pas la même manière d'être que celle d'après laquelle nous la comprenons. Car on comprend la nature en général en dehors des principes qui l'individualisent, et hors de l'âme elle n'a pas cette manière d'être. Mais dans le système de Platon la chose comprise existe hors de l'âme de la manière qu'on la comprend, parce qu'il suppose que les natures des choses sont séparées de la matière¹.

1 Dans ce système, la matière n'est qu'une apparence, elle n'est pas une réalité.†

Objection N°5.

Le disciple recevant sa science du maître, on ne peut pas dire que la science du maître engendre la science dans le disciple, parce qu'alors la science serait comme la chaleur une forme active, ce qui est évidemment faux. Il semble donc que la science qui est dans le maître soit numériquement la même que celle qui est communiquée au disciple. Ce qui ne peut être s'ils n'ont pas pour eux deux un seul entendement. Il semble donc que l'intelligence du disciple et du maître soit la même, et que par conséquent il en soit ainsi de l'intelligence de tous les hommes.

Réponse à l'objection N°5 :

La science est autre dans le disciple et autre dans le maître. Comment se produit-elle, c'est ce que nous verrons ([quest. 118. art. 1](#)).

76

Objection N°6.

Saint Augustin dit ([De quant. anim., chap. 32](#)) : Si je disais qu'il y a beaucoup d'âmes, je serais le premier à rire de moi. Or, l'âme semble être une surtout par rapport à l'intelligence. Donc il n'y a pour tous les hommes qu'une seule intelligence.

Réponse à l'objection N°6 :

Quand saint Augustin dit qu'il n'y a pas plusieurs âmes, il entend par là qu'il n'y en a pas plusieurs espèces¹.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit ([Phys., liv. 2, text. 38](#)) : Ce que sont les causes universelles par rapport aux objets universels, les causes particulières le sont par rapport aux objets particuliers. Or, il est impossible qu'une âme qui est d'une espèce anime des êtres d'espèce différente. Il est donc pareillement impossible qu'une seule âme numériquement anime des êtres qui sont numériquement divers.

Conclusion.

Puisqu'il est impossible que plusieurs êtres soient numériquement différents et qu'ils aient la même forme, comme il est impossible qu'ils n'aient qu'un seul et même être, il faut donc que le principe pensant soit multiplié selon que les corps se multiplient.

Il faut répondre qu'il est absolument impossible qu'il n'y ait qu'un seul entendement pour tous les hommes. C'est évident si l'on admet avec Platon que l'homme est l'entendement lui-même. Car il s'ensuivrait dans cette hypothèse que si Socrate et Platon n'avaient qu'une seule intelligence, ils ne formeraient qu'un seul et même homme et qu'ils ne seraient distingués l'un de l'autre que par ce qui est en dehors de leur essence. Il n'y aurait pas alors entre Socrate et Platon d'autre différence que celle qui existe entre celui qui porte une tunique et celui qui porte une cape, ce qui serait absolument absurde. Il est également impossible qu'il n'y ait qu'une intelligence pour tous les hommes si l'on admet avec Aristote ([De animâ, liv. 3, text. 52](#)) que l'intelligence est une partie ou une puissance de l'âme qui est la forme de l'homme ; car il est impossible que plusieurs êtres qui sont numériquement différents aient une seule et même forme, comme il est impossible qu'ils aient un seul et même être. Car la forme est le principe de l'être. — C'est pareillement impossible de quelque manière que l'on comprenne l'union de l'Intelligence avec tel ou tel homme en particulier. Car il est évident que s'il n'y a qu'un agent principal et deux instruments, on pourra dire qu'il n'y a absolument qu'un seul agent, mais plusieurs actions ; comme si, par exemple, un homme touchait de ses deux mains divers objets, il n'y aurait qu'un sujet qui toucherait, mais il y aurait deux contacts. Si au contraire il n'y avait qu'un instrument et qu'il y eût plusieurs agents différents, on dirait qu'il y a plusieurs agents, mais qu'il n'y a qu'une seule action. Quand, par exemple, plusieurs se mettent à une corde pour traîner un vaisseau, il y a plusieurs traîneurs, mais ils ne produisent

1 Il ne nie pas leur pluralité numérique.†

qu'un seul et même effet. Si l'agent principal est un et l'instrument aussi, on doit dire qu'il n'y a qu'un seul agent et qu'une seule action ; comme quand l'ouvrier frappe avec un marteau, il n'y a qu'un sujet qui frappe et il n'y a qu'une percussion. Or, il est évident que quel que soit le mode suivant lequel l'intelligence est unie à tel ou tel homme, elle tient le premier rang parmi toutes les autres facultés humaines ; car c'est à elle que les facultés sensibles obéissent, et c'est elle qu'elles servent. Ainsi donc si l'on supposait que deux hommes ont plusieurs intelligences, mais qu'ils n'ont qu'un seul sens, par exemple qu'ils n'ont qu'un œil, il y aurait alors plusieurs voyants, mais il n'y aurait qu'une seule vision. Mais s'il n'y a qu'une intelligence, de quelque façon que l'on varie toutes les facultés secondaires dont l'intelligence se sert comme d'instruments, de toutes manières on sera obligé de dire que Socrate et Platon ne forment qu'un seul être intelligent. Et si nous ajoutons que le *comprendre* qui est l'action de l'intelligence n'a pas lieu par le moyen d'un autre organe que l'intelligence elle-même, il s'ensuivrait alors que l'agent serait un et l'action aussi, c'est-à-dire que tous les hommes ne formeraient qu'un seul être intelligent et qu'une seule compréhension¹ relativement au même objet intelligible. Mon action intellectuelle pourrait différer de la vôtre par la diversité des images, parce que l'image de la pierre qui est en moi serait autre que celle qui est en vous, si l'image, suivant ce qu'elle est en moi différente de ce qu'elle est en vous, était la forme de l'entendement possible. Car le même agent varie ses actions en raison de la diversité de ses formes, comme le même œil a des visions différentes, suivant qu'il est en présence de formes diverses. Mais l'image n'est pas la forme de l'entendement possible, c'est l'espèce intelligible qui s'abstrait des images. Or, dans le même intellect il ne s'abstrait des images diverses de la même espèce, qu'une seule espèce intelligible. C'est ce qu'on voit évidemment dans l'homme. Le même individu peut avoir en lui-même différentes images de la pierre, cependant de toutes ces images il ne s'abstrait qu'une seule espèce intelligible au moyen de laquelle l'homme connaît immédiatement, par une seule opération de son esprit, la nature de la pierre, malgré la diversité des images qu'il s'en est formées. Par conséquent, s'il n'y avait pour tous les hommes qu'un seul entendement, les images diverses qui sont dans tel ou tel individu ne pourraient produire la diversité d'action intellectuelle qui existe entre eux, comme le suppose Averroès. Il faut donc reconnaître qu'il est absolument impossible et absurde de n'admettre qu'un intellect pour tous les hommes.

Article 3 : Indépendamment de l'âme intellectuelle y a-t-il dans l'homme d'autres âmes qui soient essentiellement distinctes ?

76

Objection N°1.

Indépendamment de l'âme intelligente il semble qu'il y ait dans l'homme d'autres âmes essentiellement distinctes, par exemple, l'âme sensitive et l'âme nutritive. Car ce qui est corruptible et ce qui est incorruptible n'appartient pas à la même substance. Or, l'âme intellectuelle est incorruptible, tandis que les autres âmes, la sensitive et la nutritive, sont corruptibles, comme nous l'avons prouvé ([quest. 75. art. 6](#)). Donc il ne peut y avoir dans l'homme une seule essence pour l'âme intellectuelle, sensitive et nutritive.

Réponse à l'objection N°1 :

L'âme sensitive n'est pas incorruptible parce qu'elle a la faculté de sentir, mais elle a cet avantage parce qu'elle est intellectuelle. Quand l'âme n'est que sensitive elle est donc corruptible ; mais quand elle est tout à la fois sensitive et intellectuelle, elle est incorruptible. Car quoique la faculté de sentir

1 Littéralement qu'un seul *comprendre* ; nous n'avons pu conserver cet infinitif. †

ne rende pas incorruptible l'être qui en est doué, elle ne peut pas néanmoins enlever à l'âme intellectuelle son privilège.

Objection N°2.

Si on prétend que l'âme sensitive est incorruptible dans l'homme, on peut ainsi insister. Le corruptible et l'incorruptible ne sont pas du même genre, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 10, text. 26). Or, l'âme sensitive est corruptible dans le cheval, le lion et les autres animaux. Si donc elle est incorruptible dans l'homme, on ne pourra pas dire qu'elle est du même genre dans l'homme que dans la brute. Et comme l'animal doit son nom à l'âme sensitive qui l'anime, il s'ensuit que ce mot ne désignera plus un genre commun à l'homme et aux autres animaux, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne range les formes ni dans le genre, ni dans l'espèce ; ce sont les êtres composés qu'on classe ainsi. Or, l'homme est corruptible comme les autres animaux. C'est pourquoi la différence du corruptible et de l'incorruptible qui provient des formes ne fait pas que l'homme diffère quant au genre des autres animaux.

76

Objection N°3.

Aristote dit ^(De gen. anim., liv. 2, chap. 3) que l'embryon est animal avant d'être homme. Mais il ne pourrait en être ainsi, si l'âme sensitive et l'âme intellectuelle avaient la même essence ; car il est animal par l'âme sensitive et il est homme par l'âme intellectuelle. Il n'y a donc pas dans l'homme une seule essence pour l'âme sensitive et l'âme intellectuelle.

Réponse à l'objection N°3 :

L'embryon a d'abord une âme qui n'est que sensitive. Cette âme fait place ensuite¹ à une âme plus parfaite qui est tout à la fois sensitive et intellectuelle, comme nous le prouverons ^(quest. 118, art. 2, réponse N° 2).

Objection N°4.

Aristote dit ^(Met., liv. 8, text. 6) que le genre se prend de la matière et la différence de la forme. Or, le caractère d'être raisonnable qui est la différence constitutive de l'homme se prend de l'âme intellectuelle, et on lui donne le nom d'animal parce qu'il a un corps animé par une âme sensitive. L'âme intellectuelle est donc, par rapport au corps animé par l'âme sensitive, ce que la forme est à la matière. Donc l'âme intellectuelle n'est pas essentiellement la même que l'âme sensitive dans l'homme, mais elle la présuppose comme son support matériel.

Réponse à l'objection N°4 :

Il ne faut pas, d'après les différentes vues de l'esprit et d'après nos manières de voir, juger qu'il y a diversité dans l'ordre de la nature² parce que la raison peut saisir le même objet sous des aspects divers. Comme l'âme intellectuelle contient virtuellement ce que possède l'âme sensitive, et quelque chose de plus, ainsi que nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.), la raison peut considérer à part ce qui appartient à la faculté sensitive comme quelque chose d'imparfait et de matériel, et parce que cette propriété est commune à l'homme et aux animaux elle en forme la nature du genre. Elle considère ensuite ce que l'âme intellectuelle a de plus que la sensitive comme notre raison formelle et notre complément et elle en forme la différence qui est propre à l'homme et qui le distingue.

Mais c'est le contraire. Car nous lisons ^(De dog. eccl., chap. 15) : Nous ne disons pas qu'il y ait dans le même homme deux âmes, comme les jacobites le prétendent, l'une animale qui anime le corps et se

1 D'après saint Thomas, il n'y aurait d'abord dans l'embryon qu'une âme sensitive, et cette âme serait détruite pour faire place à une âme raisonnable. Ce système ne peut se soutenir ni théologiquement ni physiologiquement ; mais on conçoit que saint Thomas l'ait admis, quand on se représente l'idée qu'il se faisait de l'âme sensitive.†

2 Ou plus clairement, tous les êtres de raison ne sont pas des êtres réels.†

mêle au sang, et l'autre spirituelle qui est raisonnable : mais nous disons qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule et même âme qui vivifie le corps par son alliance avec lui et qui se règle elle-même par sa raison.

76

Conclusion.

L'âme n'étant pas seulement unie au corps comme son moteur, mais encore comme sa forme, il est impossible que dans un seul homme il y ait plusieurs âmes essentiellement distinctes ; mais il n'y a qu'une âme intelligente qui remplit les fonctions d'âme intellectuelle, sensitive et végétative.

Il faut répondre que Platon, comme le rapporte Aristote (*De an.*, liv. 1, text. 90), a supposé qu'il y avait dans un même corps plusieurs âmes qu'il distinguait d'après les organes. Il leur attribuait des opérations vitales différentes. Ainsi d'après lui l'âme nutritive avait son siège dans le foie, l'âme concupiscible dans le cœur et l'âme cognitive dans le cerveau¹. Mais Aristote combat cette opinion dans son livre de l'âme (*De an.*, liv. 3, text. 41 et suiv.). Il l'attaque par rapport à cette division de l'âme dont les parties se servent des organes corporels pour remplir leurs fonctions, parce que dans les animaux qui vivent, après qu'on les a ouverts, on remarque dans chaque partie les différentes opérations de l'âme, comme la sensibilité et l'appétit. Or, il n'en serait pas ainsi, si les divers principes des opérations de l'âme étaient essentiellement différents et qu'ils fussent distribués dans les différentes parties du corps. Mais à l'égard de l'âme intellectuelle Aristote ne décide pas si elle est séparée des autres parties de l'âme seulement rationnellement ou si elle l'est localement. On pourrait certainement soutenir l'opinion de Platon si l'on supposait avec lui que l'âme est unie au corps, non comme sa forme, mais comme son moteur, ainsi qu'il l'a supposé lui-même. Car il n'y a pas d'inconvénient à ce que le même mobile soit mû par divers moteurs, surtout dans ses diverses parties. Mais si nous supposons que l'âme est unie au corps comme sa forme, il semble absolument impossible qu'il y ait plusieurs âmes essentiellement distinctes dans le même corps ; ce qui peut se prouver en effet par trois raisons :

1. Parce que l'animal dans lequel il y aurait plusieurs âmes ne serait pas absolument un. En effet, un être n'est un absolument que par l'unité de la forme à laquelle il doit l'existence. Car ce qui fait qu'une chose est un être est aussi ce qui fait qu'elle est une. C'est pourquoi les choses qui doivent leur dénomination à des formes diverses ne sont pas absolument unes, comme un homme blanc. Par conséquent s'il y avait une forme, par exemple l'âme végétative, qui rendit l'homme vivant, qu'il y en eût une autre, par exemple l'âme sensible qui en fît un animal, et enfin une troisième, l'âme raisonnable qui le fît homme, il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas absolument un être unique, pas plus, comme le dit Aristote argumentant contre Platon (*Met.*, liv. 3, text. 20), que si l'idée d'animal différait de celle de bipède, un animal bipède ne serait absolument un seul être. C'est pour ce motif qu'Aristote demande (*De animâ*, liv. 1, text. 90) à ceux qui supposent qu'il y a différentes âmes dans un même corps, ce qui les contient, c'est-à-dire ce qui fait leur unité. On ne peut pas dire qu'elles soient unies par l'unité du corps, parce que c'est plutôt l'âme qui contient le corps et qui constitue son unité que le corps ne contient l'âme.
2. On peut démontrer cette impossibilité d'après la nature du prédicat ou de l'attribut. En effet, les choses de formes différentes se disent l'une de l'autre ; ou par accident quand elles ne sont pas subordonnées entre elles, comme lorsque nous disons que le *blanc est doux* ; ou d'une manière absolue mais secondaire, parce que le sujet entre dans la définition de l'attribut comme la surface existe préalablement avant la couleur. Par conséquent quand on dit qu'une surface est coloriée, l'attribut se prend d'une manière absolue mais secondaire. Si donc la forme selon laquelle on appelle un être *animal* était différente de la forme qui le fait

1 On trouve quelque chose de semblable dans les *Eclaircissements sur le sacrifice*, publiés par M. de Maistre, à la suite de ses *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Il ne manque pas de se faire l'objection tirée de la sentence du concile, et il y répond en faisant remarquer qu'il s'agit là de deux âmes raisonnables ; ce qui est exact. Car le concile motive sa sentence en disant : *Nam Vetus et Notum Testamentum, omnesque Ecclesiae Patres unam animam rationalem habere hominem asserunt.* †

appeler *homme*, il s'ensuivrait ou que l'un des deux ne peut se dire de l'autre que par accident, si ces deux formes ne se rapportaient pas mutuellement l'une à l'autre ; ou qu'il y a là un prédicat qui est secondairement absolu si l'une des âmes sert de prédisposition à l'autre. Or, ces deux choses sont manifestement fausses, parce que l'animal est le prédicat absolu de l'homme et non le prédicat accidentel, et l'homme n'entre pas dans la définition de l'animal, mais c'est tout le contraire. Il faut donc que ce soit la même forme qui rende le même être animal et homme ; autrement l'homme ne serait pas véritablement ce qu'est l'animal et l'animal ne serait pas par lui-même l'attribut de l'homme.

3. On prouve encore qu'il est impossible qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes, parce qu'une opération de l'âme quand elle est très intense empêche l'autre. Ce qui n'arriverait pas si le principe des actions n'était pas essentiellement un. Il faut donc dire que l'âme sensitive, nutritive et intellectuelle est dans l'homme numériquement la même.

Comment cela se fait-il ? On peut aisément s'en rendre compte quand on observe attentivement les différences des espèces et des formes. Car on remarque que les espèces et les formes des choses diffèrent les unes des autres selon qu'elles sont plus ou moins parfaites. Ainsi dans l'ordre de la nature les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux sont plus parfaits que les plantes, les hommes plus parfaits que les animaux, et dans chacun de ces genres il y a des degrés divers. C'est pour cela qu'Aristote assimile les espèces des choses aux nombres qui diffèrent en espèce selon l'addition ou la soustraction de l'unité ^(Met., liv. 8, text. 10). Il compare ^(De animâ, liv. 3, text. 30 et 31) les diverses âmes à des espèces de figures dont l'une comprend l'autre, comme le pentagone contient le tétragone et le dépasse. Ainsi l'âme intellectuelle comprend en elle tout ce qu'il y a dans l'âme sensitive des animaux et dans l'âme nutritive des plantes. Et comme une surface qui a la figure d'un pentagone n'est pas un tétragone par une figure et un pentagone par une autre¹, de même Socrate n'est pas homme par une âme et animal par une autre, mais il est l'un et l'autre par une seule et même âme.

Article 4 : Y a-t-il dans l'homme une autre forme que l'âme intellectuelle ?

76

Objection N°1.

Il semble que dans l'homme il y ait une autre forme que l'âme intellectuelle. Car Aristote dit ^(De animâ, liv. 2, text. 4 et 5) que l'âme est l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance. L'âme est donc au corps ce que la forme est à la matière, et puisque le corps a une forme substantielle par laquelle il existe, il s'ensuit qu'il y a dans le corps une forme substantielle antérieurement à l'existence de l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote ne dit pas que l'âme soit seulement l'acte du corps, mais l'acte d'un corps physique et organique, qui a la vie en puissance, et que cette puissance n'exclut pas l'âme. Il est donc évident que dans celui dont on dit que l'âme est l'acte on comprend l'âme elle-même, comme quand on dit que la chaleur est l'acte d'un corps chaud, et la lumière l'acte d'un corps lumineux, on n'entend pas que le corps soit lumineux sans la lumière, mais que c'est par elle qu'il a cette propriété. De même on dit que l'âme est l'acte du corps parce que c'est par elle que le corps existe, qu'il est organisé et

¹ parce qu'il serait superflu de faire du tétragone une figure particulière, puisqu'il est contenu dans le pentagone †

qu'il a la vie en puissance. On lui donne le nom d'acte premier comparativement à l'acte second, qui est son opération. Par conséquent, cette puissance n'exclut pas l'âme, au contraire¹.

Objection N°2.

L'homme et tout animal quelconque se meut lui-même. Or, tout ce qui se meut se divise en deux parties dont l'une est le moteur et l'autre l'objet qui est mû, comme le prouve Aristote ^(Phys., liv. 8, text. 30). Puisque dans l'homme la partie qui meut est l'âme, il faut donc qu'il y ait une autre partie qui puisse être mue. La matière première ne peut l'être, puisque, comme le dit Aristote ^(Phys., liv. 5, text. 8), ce n'est qu'un être en puissance ; d'ailleurs tout être qui est mû est un corps. Il faut donc que dans l'homme et dans tout animal il y ait une autre forme substantielle qui constitue le corps.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme ne meut pas le corps par son être, selon qu'elle lui est unie comme sa forme, mais elle le meut par sa puissance motrice, dont l'acte présuppose le corps déjà animé par l'âme, de telle sorte que l'âme est, selon sa puissance motrice, la partie qui meut et le corps animé est la partie qui est mue.

76

Objection N°3.

L'ordre dans les formes s'établit d'après le rapport qu'elles ont avec la matière première. Car il n'y a un premier et un second que relativement à un principe quelconque. Si donc il n'y avait pas dans l'homme une forme substantielle indépendante de l'âme raisonnable, et que celle-ci fût immédiatement inhérente à la matière première, il s'ensuivrait qu'elle devrait être rangée parmi les formes les plus imparfaites qui sont immédiatement inhérentes à la matière.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la matière on reconnaît divers degrés de perfection, tels que l'être, la vie, la sensibilité et l'intelligence. Le degré qui vient se surajouter à l'autre est toujours plus parfait que lui. Ainsi la forme qui ne donne que le premier degré de perfection de la matière est la plus imparfaite. Mais celle qui donne le premier, le second, le troisième, et ainsi de suite, l'est davantage², et néanmoins elle est immédiatement inhérente à la matière.

Objection N°4.

Le corps humain est un corps mixte. Or, le mélange ne comprend pas seulement la matière, parce qu'alors ce ne serait qu'une corruption. Il faut donc qu'il comprenne les formes des éléments qui sont des formes substantielles, et que par conséquent il y ait dans le corps humain d'autres formes substantielles que l'âme intellectuelle.

Réponse à l'objection N°4 :

Avicenne a supposé que les formes substantielles des éléments restaient intègres dans un corps mixte, et que le mélange ne se faisait qu'autant que les qualités contraires des éléments étaient réduites à un milieu. Mais c'est impossible, parce que les diverses formes des éléments ne peuvent exister que dans diverses parties de la matière, et cette diversité suppose l'étendue sans laquelle la matière ne peut être divisible. Or, la matière soumise à l'étendue n'existe que dans les corps, et différents corps ne peuvent être dans le même lieu. D'où il suit que dans un corps mixte les éléments sont distincts d'après leur position, et que par conséquent il n'y a pas de mélange véritable dans le tout, il n'y a qu'un mélange pour les sens, qui résulte de la juxtaposition des infiniment petits. Averroès a encore supposé ^(De cæl., liv. 3, comm. 67) que les formes des éléments tiennent, en raison de leur imperfection, le milieu entre les formes accidentelles et les formes substantielles, qu'elles sont pour ce motif susceptibles de plus et de moins, et qu'en perdant de leur vertu dans le mélange elles

1 D'après Aristote, l'âme est au corps ce que l'acte est à la puissance ; elle n'exclut donc pas plus le corps que l'acte n'exclut la puissance. †

2 Parce qu'elle renferme toutes les autres virtuellement. †

sont ramenées à un certain milieu, et qu'ainsi elles ne produisent qu'une forme unique. Mais ceci est encore plus impossible. Car la substance d'une chose consiste dans son indivisibilité ; toute addition et toute soustraction en varient l'espèce, comme dans les nombres ^(Met., liv. 8, text. 10). Il est donc impossible qu'une forme substantielle soit susceptible d'augmentation et de diminution, et il n'est pas moins impossible qu'une chose tienne le milieu entre la substance et l'accident. Il faut donc dire avec Aristote ^(De part. anim., liv. 2) que les formes des éléments subsistent dans les corps mixtes, non actuellement, mais virtuellement. Car les qualités propres des éléments existent, quoique affaiblies, dans les corps qui ont la vertu des formes élémentaires. Et la qualité de ce mélange est une disposition à recevoir la forme substantielle d'un corps mixte, par exemple la forme d'une pierre ou d'un être animé quelconque.

Mais c'est le contraire. Une chose ne peut avoir qu'une substance. Or, la forme substantielle produit la substance. Donc une chose ne peut avoir qu'une forme substantielle. L'âme étant la forme substantielle de l'homme, il est donc impossible qu'il y ait dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme intellectuelle.

Conclusion.

L'âme humaine étant unie au corps de l'homme comme la forme qui lui donne l'être d'une manière absolue, il est impossible qu'il y ait dans l'homme, une autre forme que l'âme intellectuelle.

Il faut répondre que si l'on admettait avec les platoniciens que l'âme intellectuelle n'est pas unie au corps comme sa forme, mais seulement comme son moteur, on devrait dire que dans l'homme il y a une autre forme substantielle qui constitue le corps et lui donne son être. Mais si l'âme intellectuelle est unie au corps comme sa forme substantielle, ainsi que nous l'avons dit ^(art. 1), il est impossible qu'on trouve dans l'homme une autre forme substantielle que celle-là. Pour s'en convaincre, il faut observer que la forme substantielle diffère de la forme accidentelle en ce que celle-ci ne donne pas l'être d'une manière absolue, mais seulement telle ou telle manière d'être en particulier. Ainsi la chaleur ne fait pas que le sujet qui la reçoit existe, mais seulement qu'il est chaud. C'est pourquoi, quand une forme accidentelle se produit, on ne dit pas qu'une chose est faite ou engendrée absolument, mais qu'elle a reçu telle ou telle manière d'être. De même, quand cette forme disparaît, on ne dit pas que la chose qui l'avait reçue est absolument corrompue, mais seulement qu'elle l'est sous un rapport. Mais la forme substantielle donne l'être absolument parlant, et c'est ce qui fait que quand elle se produit on dit que la chose est engendrée absolument, et quand elle disparaît on dit qu'elle est complètement corrompue. C'est pour cela que les anciens philosophes qui supposaient que la matière première était un être en acte, comme le feu, l'air et les autres éléments semblables, ont dit que rien ne s'engendre ni ne se corrompt absolument, mais que tout ce qui se fait est le résultat d'une altération ou d'un changement, comme le dit Aristote ^(Phys., liv. 1, text. 33). Si donc, indépendamment de l'âme intellectuelle, il y avait dans la matière une autre forme substantielle qui ferait du sujet de l'âme un être en acte, il s'ensuivrait que l'âme ne communiquerait pas l'être absolument, et que par conséquent elle ne serait pas une forme substantielle, et que quand elle arriverait dans un corps il ne serait pas absolument, mais relativement engendré, et que quand elle s'en séparerait il ne serait pas absolument, mais relativement corrompu, ce qui est évidemment faux. Il faut donc dire qu'il n'y a pas dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme intellectuelle, et que, comme elle contient virtuellement l'âme sensitive et l'âme nutritive, de même elle contient virtuellement toutes les formes inférieures, et produit à elle seule ce que des formes plus imparfaites produisent dans les autres êtres. On doit en dire autant de l'âme sensitive dans les bêtes et de l'âme nutritive dans les plantes, et universellement de toutes les formes plus parfaites par rapport aux imparfaites.

Article 5 : Est-il convenable qu'une âme intellectuelle soit unie à un corps tel que le corps humain ?

76

Objection N°1.

Il semble inconvenant qu'une âme intellectuelle soit unie à un corps tel que le corps humain. Car la matière doit être proportionnée à la forme. Or, l'âme intellectuelle est une forme incorruptible. Il n'est donc pas convenable qu'elle soit unie à un corps corruptible.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y en a qui voudraient échapper à cette objection en disant que le corps de l'homme avant le péché avait été incorruptible. Mais cette réponse ne semble pas fondée. Car le corps de l'homme avant le péché n'a pas été immortel par nature, mais par un effet de la grâce divine ; autrement le péché ne lui eût pas plus enlevé son immortalité qu'il ne l'a enlevée aux démons. — Il faut donc plutôt répondre que pour la matière il y a deux conditions : la première c'est qu'elle soit choisie pour convenir à la forme, la seconde est une conséquence nécessaire de sa disposition première. Ainsi, un ouvrier, pour faire une scie, choisit la matière propre à couper des corps durs ; mais une conséquence nécessaire de la matière qu'il a employée, c'est que les dents de la scie puissent s'é mousser et se tacher de rouille. Ainsi, le corps uni à l'âme intellectuelle doit être d'un tempérament égal. La conséquence nécessaire de cette disposition, c'est qu'il soit corruptible. Si l'on dit que Dieu aurait pu éviter cette nécessité, on doit observer que dans l'ordre de la nature on n'examine pas ce que Dieu peut faire, mais ce qui convient réellement à l'essence des choses, comme l'a dit saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 1). Cependant Dieu a pourvu à la dignité de l'homme en lui donnant sa grâce comme remède contre la mort.

Objection N°2.

L'âme intellectuelle est une forme absolument immatérielle ; la preuve en est c'est que dans ses opérations elle n'a rien de commun avec la matière corporelle. Or, plus un corps est subtil et moins il est matériel. Donc l'âme devrait être unie à un corps très subtil, par exemple au feu, et non à un corps mixte, encore moins à un corps terrestre.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'est pas nécessaire que l'âme intellectuelle soit unie au corps à cause de son opération intellectuelle, mais à cause de sa vertu sensitive qui exige un organe d'une complexion parfaitement égale. C'est pour cela qu'il a fallu que l'âme intellectuelle fût unie à un corps tel que le corps humain, et non à un simple élément ou à un corps mixte dans lequel le feu aurait été prédominant, parce que l'activité de cet élément aurait nui à l'égalité de tempérament nécessaire. Le corps qui a un tempérament parfaitement proportionné, a d'ailleurs une certaine noblesse par là même qu'il est éloigné des contraires, et en cela il ressemble sous un rapport aux corps célestes¹.

Objection N°3.

La forme étant le principe de l'espèce, une même forme ne produit pas des espèces différentes. Or, l'âme intellectuelle est une forme. Donc elle ne doit pas être unie au corps qui se compose de parties d'espèces différentes.

Réponse à l'objection N°3 :

Les parties de l'animal, comme l'œil, la main, la chair et l'os, n'appartiennent pas à une espèce, mais à un tout. C'est pourquoi on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'elles sont des espèces

1 Dans lesquels il n'y a pas de contrariété. †

différentes, mais des dispositions diverses. Il en est de même de l'âme intellectuelle qui, bien qu'elle soit une par essence, a cependant des propriétés multiples en raison même de sa perfection. C'est pour ce motif que pour ses différentes opérations elle a besoin de trouver des dispositions diverses dans les parties du corps auquel elle est unie. Voilà pourquoi nous voyons qu'il y a une plus grande diversité de parties dans les animaux parfaits que dans les imparfaits, et dans ceux-ci que dans les plantes¹.

Objection N°4.

Quand la forme est plus parfaite l'être qui la reçoit doit être plus parfait aussi. Or, l'âme intellectuelle est la plus parfaite des âmes. Par conséquent, les corps des autres animaux étant tout naturellement protégés, et ayant, par exemple, des poils au lieu de vêtements, un sabot au lieu de chaussures, et ayant pour leur défense les armes que la nature leur donne, telles que les grilles, les dents et les cornes, il semble que l'âme intellectuelle n'ait pas dû être unie à un corps imparfait, privé de tous ces secours.

Réponse à l'objection N°4 :

L'âme intellectuelle, par là même qu'elle embrasse les choses universelles, a une vertu qui s'étend à l'infini. C'est pourquoi la nature n'a pu déterminer ni ses opérations naturelles, ni les secours nécessaires à son vêtement ou à sa défense, comme elle l'a fait pour les autres animaux qui ne perçoivent que des objets particuliers et dont les facultés ne peuvent s'élever plus haut. Mais au lieu de toutes ces choses l'homme possède par nature la raison et les mains qui sont les organes des organes, parce qu'il peut avec elles se préparer des instruments d'une infinité de manières pour produire des effets à l'infini.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 4 et 5) que l'âme est l'acte d'un corps naturel et organique, ayant la vie en puissance.

76

Conclusion.

L'âme intellectuelle possédant de la manière la plus Complète la vertu sensitive, il a fallu que le corps auquel elle est unie fût un corps mixte qui eût plus que tous les autres une égalité parfaite de tempérament telle qu'est le corps humain.

Il faut répondre que la forme n'existant pas pour la matière, mais plutôt la matière pour la forme, il faut rechercher dans la forme la raison pour laquelle la matière a tel ou tel caractère et non réciproquement. Or, l'âme intellectuelle, comme nous l'avons dit (*quest. 55. art. 2*), tient, dans l'ordre de la nature, le dernier rang parmi les substances intellectuelles, surtout parce qu'elle n'a pas naturellement la connaissance de la vérité innée en elle comme les anges, et parce qu'il faut qu'elle l'emprunte aux choses corporelles par le moyen des sens, comme le dit saint Denis (*De div. nom., chap. 7*). Mais comme la nature ne fait défaut à aucun être en ce qui lui est nécessaire, il a fallu que l'âme intellectuelle eût non seulement la faculté de comprendre, mais encore celle de sentir. Et puisque d'ailleurs elle ne peut sentir sans se servir du corps comme d'un instrument, il a été nécessaire qu'elle fût unie à un corps qui lui permît de mettre en usage cette faculté. Or, tous les sens ont le tact pour fondement. Et il est nécessaire au tact qu'il tienne le milieu entre les contraires², par exemple, entre le chaud et le froid, entre l'humide et le sec et les autres choses semblables qui sont de son domaine. Car il est ainsi en puissance par rapport aux contraires, et il peut les sentir. Ainsi, plus le tact se rapproche de cette égalité de tempérament et mieux il perçoit les objets. L'âme intellectuelle possédant la faculté sensitive de la manière la plus complète, parce que les qualités de l'être inférieur préexistent toujours plus parfaitement dans l'être supérieur, comme le dit saint Denis

1 Plus les fonctions ou les opérations d'un agent sont nombreuses, et plus il lui faut d'instruments. †

2 Pascal montre, avec son éloquence accoutumée, que l'homme est placé dans le milieu le plus convenable par rapport à tous ses sens (*Voyez ses Pensées sur la connaissance générale de l'homme*). †

(loc. cit.), il a fallu par conséquent que le corps auquel l'âme intellectuelle est unie fût un corps mixte qui eût une égalité de tempérament supérieure à tous les autres corps. Voilà pourquoi de tous les animaux l'homme est celui qui est doué du toucher le plus fin¹ et que parmi les hommes il y en a dont le tact est plus exquis ont l'intelligence plus remarquable. La preuve en est que ceux qui ont la chair la plus douce² sont aussi ceux qui ont le plus de talent, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 94).

Article 6 : L'âme intellectuelle est-elle unie au corps par de simples dispositions accidentelles ?

76

Objection N°1.

Il semble que l'âme intellectuelle soit unie au corps par quelques dispositions accidentelles. Car toute forme est dans la matière qui lui est propre et qui a été disposée pour elle. Or, les dispositions à la forme étant des accidents, il faut donc que l'on admette préalablement quelques accidents dans la matière avant qu'elle ne revête sa forme substantielle et par conséquent avant que l'âme ne s'unisse à elle, puisque l'âme en est la forme substantielle.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit ^(art. 3 et 4), la forme la plus parfaite renferme virtuellement tout ce que contiennent les formes inférieures. C'est pourquoi il ne faut qu'une seule et même forme pour donner à la matière divers degrés de perfection. Ainsi c'est essentiellement une seule et même forme qui fait que l'homme existe en acte, qu'il a un corps, qu'il est vivant, qu'il est animal et qu'il est homme. Or, il est évident que tout genre a pour conséquence des accidents qui lui sont propres. Ainsi comme on conçoit la matière parfaite dans son être avant de la concevoir comme corps, de même on conçoit aussi la préexistence d'accidents qui sont propres à l'être avant la corporéité. C'est ce qui fait qu'il y a dans la matière des dispositions antérieures à la forme³ non par rapport à tous ses effets possibles, mais par rapport au dernier.

Objection N°2.

Les diverses formes d'une même espèce exigent dans la matière des parties différentes. Or, on ne peut concevoir dans la matière des parties différentes qu'autant qu'elle est divisible par rapport aux dimensions qu'elle offre son étendue. Il faut donc que l'on conçoive les dimensions dans la matière avant les formes substantielles qui sont multiples dans leur espèce.

Réponse à l'objection N°2 :

Les dimensions sont des accidents qui résultent nécessairement de la corporéité qui convient à toute la matière. Par conséquent la matière comprise avec sa corporéité et des dimensions⁴ peut être conçue comme divisée en parties différentes, de telle sorte qu'elle reçoive diverses formes selon ses divers degrés de perfection. Car bien que la forme qui attribue à la matière divers degrés de perfection soit essentiellement la même, comme nous l'avons dit ^(art. 4), cependant elle en diffère rationnellement.

76

1 Pour les autres sens, dit Aristote, l'homme est fort au-dessous des animaux, mais pour le toucher il est bien au-dessus de tous ; ce qui fait aussi qu'il est le plus intelligent des animaux.†

2 La physiologie actuelle reconnaît l'exactitude de cette observation générale.†

3 Ainsi, quand il s'agit d'une forme qui est reçue dans un sujet par l'altération de ce sujet, il faut des dispositions préalables ; mais s'il s'agit d'une forme qui donne l'être à la matière, il n'en faut aucune, parce qu'il est nécessaire que la chose soit, avant d'avoir telle ou telle manière d'être.†

4 Dans cette hypothèse la matière est déjà supposée existante ; les formes ne lui donnent plus l'être, mais une manière d'être.†

Objection N°3.

L'esprit s'applique au corps par l'influence de l'action qu'il exerce sur lui. Or, l'action ou la vertu de l'âme c'est sa puissance. Il semble donc que l'âme soit unie au corps par le moyen de la puissance qui est un accident.

Réponse à l'objection N°3 :

La substance spirituelle qui est unie au corps seulement comme moteur, lui est unie par sa puissance ou sa vertu, mais l'âme intellectuelle lui étant unie comme sa forme, elle tient à lui par son être. Néanmoins elle le gouverne et le meut par sa puissance et sa vertu.

Mais c'est le contraire. En effet, l'accident est postérieur à la substance temporellement et rationnellement, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 7, text. 4). On ne peut donc pas concevoir qu'il y ait dans la matière une forme accidentelle antérieure à l'âme qui est la forme substantielle.

Conclusion.

Puisque l'âme intellectuelle donne à l'homme son être absolu et substantiel, il est impossible qu'elle soit unie au corps par des dispositions accidentelles.

Il faut répondre que si l'âme était unie au corps uniquement comme son moteur, non seulement rien n'empêcherait, mais il serait même absolument nécessaire qu'il y eût des dispositions intermédiaires qui servissent de liens entre le corps et l'âme, par exemple que du côté de l'âme il y eût la puissance qui l'aidât à mouvoir le corps, et que du côté du corps il y eût une certaine aptitude qui le rendit susceptible d'être mû par l'âme. Mais si l'âme intellectuelle est unie au corps, comme sa forme substantielle, ainsi que nous l'avons dit ^(art. 1), il est impossible qu'une disposition accidentelle quelconque serve de lien entre le corps et l'âme, comme entre toute forme substantielle et sa matière. La raison en est que la matière étant en puissance pour tous les actes d'après un certain ordre, il faut qu'elle possède d'abord l'acte qui tient le premier rang parmi tous les actes¹. Or, le premier de tous les actes c'est l'être. On ne peut donc pas concevoir que la matière soit chaude ou étendue avant de la concevoir existante. Et puisque c'est sa forme substantielle qui la met en acte et qui fait qu'elle existe absolument, comme nous l'avons dit ^(art. 4), il est donc impossible que des dispositions accidentelles quelles qu'elles soient préexistent dans la matière avant sa forme substantielle et par conséquent avant l'âme.

1 Il faut que le premier de ces actes soit dans la matière avant qu'elle soit susceptible de recevoir les autres, ou, selon l'axiome, il faut être avant d'être quelque chose.†

Article 7 : L'âme est-elle unie au corps par le moyen d'un autre corps quelconque ?

76

Objection N°1.

Il semble que l'âme soit unie au corps par le moyen d'un autre corps. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt., liv. 3, chap. 5*) que l'âme gouverne le corps par la lumière, c'est-à-dire par le feu et l'air qui sont les éléments qui ont le plus d'analogie avec l'esprit. Or, le feu et l'air sont des corps. Donc l'âme est unie au corps humain par le moyen d'un autre corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle de l'âme en tant qu'elle meut le corps, et c'est pour cela qu'il se sert du mot gouverner (*administrare*). Il est vrai en ce sens qu'elle meut les parties les plus grossières du corps par les parties les plus subtiles. Et le premier instrument de sa force motrice est le souffle¹, comme le dit Aristote (*De caus. mot. anim., chap. 6*).

Objection N°2.

Ce qui détruit l'union de deux êtres une fois qu'on l'enlève semble être le lien qui les unissait. Or, quand le souffle manque, l'âme se sépare du corps. Donc le souffle qui est un corps subtil est le moyen qui unit le corps et l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand le souffle manque, l'âme cesse d'être unie au corps, non parce que le souffle est le moyen qui les unit, mais parce qu'alors est détruite la disposition qui rendait le corps apte à cette union. Le souffle est cependant un moyen dont l'âme se sert pour imprimer le mouvement, c'est comme son premier instrument.

Objection N°3.

Les choses qui sont absolument différentes ne sont unies que par un milieu. Or, l'âme intellectuelle diffère du corps et parce qu'elle est immatérielle et parce qu'elle est incorruptible. Il semble donc qu'elle soit unie au corps au moyen d'un être intermédiaire tel qu'un corps incorruptible, et il semble que ce corps incorruptible pourrait bien être la lumière céleste qui concilie tous les éléments et les réduit à l'unité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme est très éloignée du corps, si on considère à part leurs conditions d'existence. Aussi si ces deux êtres avaient une existence séparée il faudrait qu'on fit intervenir beaucoup d'intermédiaires pour les rapprocher. L'âme étant la forme du corps, n'a pas un être à part en dehors de l'être du corps, mais elle lui est unie immédiatement par son être. D'ailleurs toute forme quand on la considère comme un acte est très éloigné de la matière qui n'est qu'un être en puissance.

Mais c'est le contraire. Car d'après Aristote (*De animâ, liv. 2. text. 7*) il ne faut pas plus demander si le corps et l'âme sont un, que si la cire et l'empreinte qu'elle porte sont une même chose². Or, l'empreinte est unie à la cire sans l'intermédiaire d'aucun corps. Donc l'âme est unie au corps de la même manière.

1 Aristote appuie sa théorie sur ce que le souffle a la puissance de se dilater et de se contracter à volonté ; ce qui répond aux fonctions diverses du mouvement, qui consistent à pousser et à tirer. †

2 Aristote a recours à cette comparaison pour marquer la différence qu'il y a entre la forme et la matière ; dans le cachet, dit-il, l'empreinte est la forme, et la cire, la matière. †

Conclusion.

L'âme étant unie au corps non seulement comme son moteur, mais comme sa forme, il est impossible qu'elle soit unie au corps de l'homme ou d'un animal quelconque par le moyen d'un corps quel qu'il soit.

Il faut répondre que si l'on admettait avec les platoniciens que l'âme est unie au corps seulement comme son moteur, on pourrait dire qu'entre l'âme de l'homme ou d'un animal quelconque et son corps il y a d'autres corps intermédiaires. Car il est dans la nature d'un moteur de mouvoir ce qui est éloigné de lui au moyen d'intermédiaires qui s'en rapprochent davantage. Mais si l'âme est unie au corps comme sa forme, ainsi que nous l'avons dit ^(art. préc. et art. 1), il est impossible qu'elle lui soit unie au moyen d'un corps quelconque. La raison en est que l'unité d'une chose se conçoit de la même manière que son être. Or, la forme fait par elle-même qu'une chose est en acte, puisqu'elle est elle-même un acte par son essence et qu'elle ne donne pas l'être au moyen d'un intermédiaire quelconque. Par conséquent l'unité d'une chose composée de matière et de forme provient de la forme qui existe par elle-même et qui est unie à la matière comme son acte. Et il n'y a pas d'autre cause d'union que l'agent qui fait que la matière est en acte, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 8, text. 15). D'où il est évident qu'ils ont erré ceux qui ont supposé qu'il y avait des corps intermédiaires entre l'âme et le corps de l'homme. Parmi ces philosophes il y a des platoniciens qui ont prétendu que l'âme intellectuelle a un corps incorruptible qui lui est naturellement uni et dont elle ne se sépare jamais, et que c'était par ce corps qu'elle était unie au corps corruptible de l'homme. D'autres ont dit qu'elle était unie au corps au moyen d'un esprit corporel¹. Enfin il y en a qui ont avancé qu'elle était unie au corps au moyen de la lumière qu'ils appellent un corps et dont ils font une cinquième essence. Dans leur système l'âme végétative serait unie au corps par la lumière du ciel sidéral, l'âme sensitive par la lumière du ciel cristallin et l'âme intellectuelle par la lumière de l'empyrée. Mais toutes ces hypothèses sont vaines et puériles ; d'abord parce que la lumière n'est pas un corps, ensuite parce que la cinquième essence étant inaltérable ne peut entrer matériellement dans la composition d'un corps mixte, elle n'y peut entrer que virtuellement ; enfin parce que l'âme est unie immédiatement au corps, comme la forme à la matière.

Article 8 : L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps ?

76

Objection N°1.

Il semble que l'âme ne soit pas tout entière dans chaque partie du corps. Car Aristote dit ^(De caus. mot. anim., chap. 7) qu'il n'est pas nécessaire que l'âme soit tout entière dans chaque partie du corps ; il suffit qu'elle soit dans l'un de ses principes et que les autres parties vivent parce qu'elles lui sont jointes et qu'elles sont faites pour remplir ensemble la fonction qui leur est propre.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote parle en cet endroit de la puissance motrice de l'âme².

1 M. [Bautain](#) a fait revivre ce système dans sa *Psychologie expérimentale*. †

2 L'âme considérée dans son essence doit être tout entière dans chaque partie du corps, mais il n'en est pas de même si on la considère dans ses puissances. †

Objection N°2.

L'âme est dans le corps dont elle est l'acte. Or, elle est l'acte d'un corps organique ; elle n'existe donc que dans un corps de cette nature. Et comme toutes les parties du corps de l'homme ne sont pas des corps organiques, il s'ensuit qu'elle n'existe pas tout entière dans chacune d'elles.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme est l'acte d'un corps organique aussi bien que d'un corps parfaitement proportionné ; la partie organique est celle qu'elle perfectionne la première¹.

Objection N°3.

Aristote dit ^(De animâ, liv. 2, text. 9 et 10) que ce qu'une partie de l'âme est à une partie du corps, par exemple la vue à l'œil, l'âme tout entière l'est au corps tout entier de l'animal. Si donc l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, il s'ensuit que chaque partie du corps est l'animal.

Réponse à l'objection N°3 :

L'animal est un être composé d'une âme et de tout le corps que l'âme perfectionne dans l'ensemble de ses proportions. Elle n'existe pas à ce titre dans chaque partie, et par conséquent il n'est pas nécessaire que la partie d'un animal soit un animal elle-même.

Objection N°4.

Toutes les puissances de l'âme reposent sur l'essence de l'âme elle-même. Si donc l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, il s'ensuit que toutes les puissances de l'âme sont dans chaque partie du corps, et qu'ainsi la vue est dans l'oreille, l'ouïe dans l'œil, ce qui est absurde.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a certaines puissances de l'âme qui sont en elle précisément parce qu'elle surpasse la capacité totale du corps ; telles sont, par exemple, l'intelligence et la volonté. On ne peut pas dire que des facultés de cette nature soient dans aucune partie du corps². Mais il y en a d'autres qui sont communes au corps et à l'âme. Il n'est pas nécessaire que ces dernières soient partout où est l'âme, mais seulement dans la partie du corps qui correspond aux fonctions qu'elles remplissent.

Objection N°5.

Si l'âme était tout entière dans chaque partie du corps, toutes les parties du corps dépendraient d'elle immédiatement. Une partie ne dépendrait donc pas de l'autre, il n'y en aurait pas une qui eût plus d'importance qu'une autre, ce qui est évidemment faux. Donc l'âme n'existe pas tout entière dans chaque partie du corps.

Réponse à l'objection N°5 :

On dit qu'une partie du corps est plus importante qu'une autre en raison des facultés diverses dont les parties du corps sont les organes. Car l'organe de la faculté la plus distinguée de l'âme ou celle qui la sert avec le plus d'activité est aussi la partie la plus noble du corps.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 6, chap. 6) que dans tout corps l'âme est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

1 Et la partie non organisée est celle qu'elle perfectionne la seconde.†

2 Elles ne résident que dans l'âme. †

Conclusion.

L'âme est tout entière dans chaque partie du corps selon la totalité de sa perfection et de son essence, mais non selon la totalité de sa vertu, parce qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps par chacune de ses puissances ou facultés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit pour le reste ^(art. préc), si l'âme n'était unie au corps que comme son moteur, on pourrait dire qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps, mais qu'elle n'est que dans une seule par laquelle elle donne le mouvement à toutes les autres. Mais l'âme étant unie au corps comme sa forme, il est nécessaire qu'elle soit dans tout le corps et dans chacune de ses parties ; car elle n'est pas la forme accidentelle du corps, mais sa forme substantielle. Or, la forme substantielle n'est pas seulement la perfection du tout, mais elle est encore celle de chaque partie. En effet, le tout se composant des parties, la forme du tout qui donne l'être à chaque partie du corps est une forme qui est une composition et un rapport, comme la forme d'une maison. Cette forme est accidentelle, tandis que l'âme est une forme substantielle. Il faut donc qu'elle soit la forme et l'acte non seulement du tout, mais de chaque partie. C'est pourquoi quand l'âme se retire on ne donne plus à l'être les noms *d'animal* et *d'homme* qu'équivoquement, comme on dit, par exemple, un animal peint ou un animal de pierre ; et il en est de même de la main, de l'œil, de la chair et des os, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 9). Une preuve de ceci, c'est qu'aucune partie du corps n'a de fonctions propres une fois que l'âme s'est retirée, bien que tout ce qui reste dans son espèce conserve l'action propre à l'espèce elle-même. L'acte étant dans le sujet auquel il se rapporte, il faut donc que l'âme soit dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Pour comprendre qu'elle doit être dans chaque partie du corps il faut observer qu'un tout se divise toujours de trois manières qui correspondent à trois sortes de totalité.

Ainsi :

1. il y a un tout qui se divise sous le rapport de la quantité, comme la ligne complète ou le corps complet.
2. Il y a un tout qui se divise en parties essentielles ou de raison. L'objet défini se divise, par exemple, selon les parties de la définition, et l'être composé se divise en matière et forme.
3. Il y a le tout potentiel qui se divise selon ses puissances ou facultés. Le premier tout n'est applicable aux formes qu'accidentellement, et il ne convient qu'à celles qui se rapportent indifféremment au tout qui est étendu et à ses parties. Ainsi la blancheur se rapporte par sa nature aussi bien à la superficie totale d'un corps qu'à l'une de ses parties. C'est pour cela qu'en divisant une surface on divise accidentellement la blancheur. Mais la forme qui exige une diversité de parties dans son sujet¹, comme l'âme et surtout l'âme des animaux parfaits, ne se rapporte pas également au tout et à ses parties ; par conséquent elle ne se divise pas accidentellement, c'est-à-dire par la division de la quantité. Cette première espèce de tout ne peut donc être attribuée à l'âme ni par elle-même, ni par accident. Mais le second tout qui se considère selon la perfection de raison et d'essence convient proprement et par lui-même aux formes². Il en est de même du troisième, parce que la forme est le principe de l'action. Si on demandait si la blancheur est tout entière dans toute la surface et dans chacune de ses parties, il faudrait donc distinguer. Car s'il s'agissait de la totalité quantitative que la blancheur possède par accident, elle ne serait pas tout entière dans chaque partie de la surface. Il en faut dire autant de la totalité virtuelle, parce que la vue est plus frappée de la blancheur qui existe dans une surface entière que de celle qui n'existe que dans une de ses parties. Mais si l'on parle de la totalité d'espèce et d'essence, la blancheur est tout entière dans chaque partie de la surface. L'âme n'ayant pas de totalité quantitative, comme nous l'avons dit dans cet article, il suffit de dire qu'elle est tout entière dans chaque partie du

1 Comme les âmes des animaux parfaits, qui demandent une diversité d'organes pour accomplir la multiplicité de leurs fonctions.†

2 Parce que toutes les formes ont leur essence et les parties de leur essence.†

corps, selon sa totalité de perfection et d'essence, mais non selon sa totalité virtuelle, parce qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps par chacune de ses facultés, mais elle est par la faculté de la vue dans l'œil, par celle de l'ouïe dans l'oreille et ainsi des autres sens. Cependant on doit observer que l'âme exigeant de la diversité dans les parties, elle ne se rapporte pas de la même manière au tout qu'aux parties. Elle se rapporte au tout primitivement par elle-même comme à son objet propre qui est proportionné à ses perfections, tandis qu'elle ne se rapporte aux parties que secondairement, c'est-à-dire suivant le rapport qu'elles ont elles-mêmes avec le tout.

[76](#)

QUESTION 77 : DE CE QUI A RAPPORT AUX PUISSANCES DE L'ÂME EN GÉNÉRAL.

Question 77 : De ce qui a rapport aux puissances de l'âme en général.....	162
Article 1 : L'essence de l'âme est-elle sa puissance ?.....	162
Article 2 : Y a-t-il dans l'âme plusieurs puissances ?.....	166
Article 3 : Les puissances de l'âme se distinguent-elles par leurs actes et leurs objets ?.....	167
Article 4 : Les puissances de l'âme sont-elles susceptibles d'être ordonnées ?.....	169
Article 5 : Toutes les puissances de l'âme sont-elles dans l'âme comme dans leur sujet ?.....	170
l'âme découlent-elles de son essence ?.....	172
Article 7 : Une puissance de l'âme procède-t-elle d'une autre ?.....	173
Article 8 : Toutes les puissances de l'âme demeurent-elles en elles une fois qu'elle est séparée du corps ?.....	175

Après avoir parlé de l'âme dans ses rapports avec le corps, nous avons ensuite à nous occuper de ses puissances ou facultés. Nous en traiterons d'abord en général, puis en particulier.

Sur le premier point huit questions se présentent :

1. L'essence de l'âme est-elle sa puissance ?¹
2. L'âme n'a-t-elle qu'une seule puissance ou en a-t-elle plusieurs ?²
3. Comment les puissances de l'âme se distinguent-elles ?³
4. Du rapport qu'elles ont entre elles⁴.
5. L'âme est-elle le sujet de toutes les puissances ?⁵
6. Les puissances découlent-elles de l'essence de l'âme ?⁶
7. Une puissance vient-elle d'une autre ?⁷
8. Toutes les puissances de l'âme restent-elles en elle après la mort ?⁸

Article 1 : L'essence de l'âme est-elle sa puissance ?

-
- 1 Saint Thomas démontre dans cet article que les puissances de l'âme ne sont pas son essence, mais qu'elles en sont distinctes, et que, par conséquent, l'âme n'est pas comme Dieu un acte pur. †
 - 2 Dans cette théorie des facultés de l'âme, saint Thomas suit Aristote. On peut comparer les travaux de la philosophie moderne aux théories d'Aristote, et l'on sera sans doute surpris, comme nous, que la science ne fasse encore actuellement que répéter les leçons du philosophe de Stagyre. †
 - 3 Toute la théorie qui fait l'objet de cet article est restée inattaquable. †
 - 4 Cet article est le développement de ce principe général, qui revient souvent dans les théories péripatéticiennes : c'est que dans la nature il n'y a rien qui ne soit réglé et ordonné (*Phys.*, liv. 8, text. 5). †
 - 5 Cet article, a pour objet de faire ressortir la différence qu'il va entre l'intelligence et la sensibilité, en distinguant les facultés qui sont propres à l'âme, de celles qui sont propres à l'homme, ou qui résultent de l'union de l'âme et du corps. †
 - 6 Cet article est le développement du précédent. Car, du moment que l'âme est le principe de toutes les puissances, il s'ensuit qu'elles découlent toutes de son essence. †
 - 7 Cet article purement philosophique a pour objet de préciser les rapports que les différentes facultés de l'âme ont entre elles. †
 - 8 Cet article a pour but d'établir la dualité de substance dans l'homme, en montrant toujours avec plus de précision, que les sens suivent la destinée du corps, et l'intelligence ou la raison les destinées de l'âme. Il n'est d'ailleurs qu'un corollaire de l'article 5. †
-

Objection N°1.

Il semble que l'essence de l'âme soit sa puissance. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 9, chap. 4](#)) que l'esprit, la connaissance et l'amour sont substantiellement ou, ce qui revient au même, essentiellement dans l'âme. Et ailleurs ([liv. 10, chap. 11](#)), que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne forment qu'une vie, qu'une intelligence et qu'une essence.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en ces divers endroits de l'âme selon qu'elle se connaît et qu'elle s'aime. Ainsi la connaissance et l'amour quand ils se rapportent à l'âme connue et aimée existent substantiellement ou essentiellement en elle ; parce que c'est la substance ou l'essence même de l'âme qui est connue et aimée. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ce qu'il dit ailleurs que la connaissance et l'amour ne forment qu'une seule vie, qu'un seul esprit, qu'une seule essence. — Ou bien, comme disent quelques-uns, cette locution se justifie selon la manière dont le tout potentiel s'affirme de ses parties. Ce tout tient le milieu entre le tout universel et le tout intégral. Le tout universel se dit de toutes les parties selon toute l'étendue de son essence et de ses facultés ; ainsi l'animal se dit de l'homme, du cheval et convient dans son sens propre à chacune de ses parties¹. Le tout intégral n'existe dans chaque partie, ni selon toute son essence, ni selon toute sa vertu. C'est pourquoi il ne se dit d'aucune manière de chaque partie prise séparément, bien qu'on l'emploie quelquefois improprement quand il s'agit de toutes les parties réunies ; ainsi on dira que les murs, le toit, les fondations sont une maison. Mais le tout potentiel se dit de chaque partie selon toute son essence, mais non selon toute sa vertu. Il peut donc servir de prédicat à chaque partie, mais ce n'est pas dans un sens propre comme le tout universel. C'est de cette manière que saint Augustin dit que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence unique de l'âme².

Objection N°2.

L'âme est plus noble que la matière première. Or, la matière première est sa puissance. Donc à plus forte raison en est-il ainsi de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

L'acte par rapport auquel la matière première est en puissance est la forme substantielle. C'est pour cela que la puissance de la matière n'est pas autre chose que son essence³.

Objection N°3.

La forme substantielle est plus simple que la forme accidentelle. La preuve, c'est que la forme substantielle n'est susceptible ni de plus, ni de moins ; elle consiste en un point indivisible. Or, la forme accidentelle est sa vertu elle-même. Donc à plus forte raison la forme substantielle qui est l'âme.

Réponse à l'objection N°3 :

L'action appartient à l'être composé de la même manière que l'existence ; car c'est à l'être qui existe à agir. Or, l'être composé substantiellement d'une forme agit par la vertu qui résulte de cette forme. Par conséquent, ce que la forme accidentelle active est à la forme substantielle de l'agent, ou ce que la chaleur est au feu, la puissance de l'âme l'est à l'âme elle-même.

1 L'animalité existe tout entière dans l'homme et dans la brute, et ce tout est universel, parce qu'il n'y a pas une de ses parties dans lesquelles il ne réside totalement. †

2 Parce que l'âme réside selon toute son essence dans chacune de ces puissances. †

3 Mais la forme se rapporte à l'action, et c'est ce qui fait que la puissance de la forme est autre que son essence parce que son essence est acte. †

Objection N°4.

La puissance sensitive est ce qui nous fait sentir, et la puissance intellectuelle ce qui nous fait comprendre. Or, ce qui nous donne primitivement¹ le sentiment et l'intelligence c'est l'âme, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 24). Donc l'âme est sa puissance.

Réponse à l'objection N°4 :

Si la forme accidentelle est le principe de l'action elle le doit à la forme substantielle. C'est pourquoi la forme substantielle est le premier principe de l'action, mais non le principe le plus prochain. D'après cela Aristote a pu dire que l'âme était ce par quoi nous pensons et nous sentons.

Objection N°5.

Tout ce qui n'est pas de l'essence d'une chose est un accident. Si donc la puissance de l'âme est en dehors de son essence, il s'ensuit qu'elle est un accident, ce qui est opposé au sentiment de saint Augustin, qui dit (*De Trin.*, liv. 9, chap. 4) que l'intelligence et la volonté ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, telles que sont la couleur ou la figure dans un corps ou toute autre qualité et quantité. Car tout ce qui est de cette nature ne s'étend pas au-delà du sujet qui le contient, tandis que l'intelligence peut aimer et connaître d'autres choses.

Réponse à l'objection N°5 :

Si l'on entend par accident ce qui n'est pas la substance il n'y a pas de milieu entre l'un et l'autre, parce qu'ils sont réciproquement opposés comme l'affirmation l'est à la négation, c'est-à-dire que l'un est dans le sujet et l'autre n'y est pas. De cette manière la puissance de l'âme n'étant pas son essence, il faut donc que ce soit un accident et elle appartient alors à la seconde espèce de qualité. Si on prend l'accident pour un des cinq universaux, il y a alors un milieu entre la substance et l'accident². Car la substance comprend tout ce qui est de l'essence de la chose, et on ne peut pas donner le nom d'accident à tout ce qui est en dehors de l'essence ; ce nom ne convient qu'à ce qui ne découle pas des principes essentiels de l'espèce. Car le propre³ n'est pas de l'essence d'une chose, mais il est produit par les principes essentiels de son espèce. Il tient donc le milieu entre l'essence et l'accident. Dans ce sens on peut dire que les puissances de l'âme tiennent le milieu entre la substance et l'accident et qu'elles sont ses propriétés naturelles. C'est de cette manière qu'il faut entendre la pensée de saint Augustin quand il dit que la connaissance et l'amour ne sont pas dans l'âme, comme des accidents dans un sujet ; selon qu'ils se rapportent à l'âme non comme au sujet qui aime et qui connaît, mais comme à la chose aimée et connue. Et il le prouve de cette manière : c'est que si l'amour était dans l'âme aimée, comme dans son sujet, il s'ensuivrait que l'accident dépasserait son sujet, puisqu'il y a beaucoup d'autres choses que l'âme embrasse dans son amour.

Objection N°6.

Une forme simple ne peut être un sujet. Or, l'âme est une forme simple, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme, comme nous l'avons dit (*quest. 75, art. 5*). La puissance de l'âme ne peut donc pas être en elle-même comme dans un sujet.

Réponse à l'objection N°6 :

L'âme, quoiqu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, a cependant quelque chose de potentiel, comme nous l'avons dit (*quest. 75, art. 5*). C'est pour cela qu'on peut dire qu'elle est le sujet de l'accident. La proposition précitée n'est vraie que de Dieu qui est un acte pur, et c'est à lui que Boèce la rapporte (*De Trin.*, liv. 1).

1 Ou plus littéralement, ce par quoi nous sentons et nous pensons primitivement, selon le texte d'Aristote ; c'est-à-dire le principe premier de la sensation et de la pensée, c'est l'âme. †

2 Les cinq espèces d'universaux sont : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. †

3 Le propre est ce qui convient *omni, soli et semper definito*. †

Objection N°7.

Un accident n'est pas le principe d'une différence substantielle. Or, le sensible et le raisonnable sont des différences substantielles, et elles sont prises des sens et de la raison qui sont des puissances de l'âme. Donc les puissances de l'âme ne sont pas des accidents. Il semble par conséquent que la puissance de l'âme soit son essence.

Réponse à l'objection N°7 :

Le raisonnable et le sensible, considérés comme différences, procèdent de l'âme sensitive et raisonnable et non de leurs puissances. Cependant comme les formes substantielles qui nous sont par elles-mêmes inconnues se manifestent par leurs accidents, rien n'empêche qu'on ne prenne quelquefois les accidents pour des différences substantielles.

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ^{(De [cœlest. hier., chap. 11](#))} que dans les esprits célestes on distingue l'essence, la vertu et l'opération. Par conséquent, à plus forte raison dans l'âme, autre chose est l'essence, et autre chose la vertu ou la puissance.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a pas d'opération dans l'âme qui soit sa substance et que tout être qui a une âme n'opère pas toujours naturellement, il est nécessaire que la puissance de l'âme diffère essentiellement et substantiellement de l'âme elle-même.

Il faut répondre qu'il est impossible d'admettre que l'essence de l'âme soit sa puissance, bien qu'il y ait des philosophes qui l'aient supposé. On peut le démontrer de deux manières :

1. Parce que la puissance et l'acte étant les deux points de vue selon lesquels on divise l'être et tout genre d'être, il faut qu'ils soient l'un et l'autre du même genre. C'est pourquoi si l'acte n'est pas du genre de la substance, la puissance qui s'y rapporte ne peut en être non plus. Or, les opérations de l'âme ne sont pas du genre de la substance ; il n'y a qu'en Dieu que l'opération ait ce caractère. D'où il résulte que la puissance de Dieu qui est le principe de son opération est son essence même ; ce qui ne peut être vrai ni pour l'âme, ni pour aucune créature, comme nous l'avons dit en parlant des anges ^{([quest. 69. art. 2](#))}.
2. On voit aussi par la nature de l'âme que sa puissance ne peut être son essence. Car l'âme est par son essence un acte. Si donc l'essence même de l'âme était le principe immédiat de son opération, celui qui a une âme produirait toujours actuellement des œuvres vitales, comme celui qui a une âme est actuellement toujours vivant. Car l'âme en tant que forme n'est pas un acte qui se rapporte à un acte ultérieur, mais c'est le dernier terme de la génération. Ce n'est donc pas en tant que forme essentielle qu'elle est en puissance par rapport à un acte futur, mais seulement en tant que puissance. Ainsi l'âme en tant que soumise à sa puissance est un acte premier qui se rapporte à un acte second. Aussi celui qui a une âme n'est-il pas toujours en acte par rapport aux œuvres vitales. C'est pour cela qu'Aristote a défini l'âme un acte du corps qui a la vie en puissance, sans toutefois que cette puissance exclue l'âme elle-même. On ne peut donc dire que l'essence de l'âme soit sa puissance ; car rien n'est en puissance selon l'acte en tant qu'acte¹.

1 La puissance et l'acte étant dans les théories péripatéticiennes deux choses qui se distinguent par opposition, l'essence de l'âme qui est acte ne peut pas être tout à la fois puissance.†

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

77

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas dans l'âme plusieurs puissances, car l'âme intellectuelle est celle qui ressemble le plus à la Divinité. Or, en Dieu il n'y a qu'une puissance simple et une. Donc aussi dans l'âme intellectuelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qui fait que l'âme humaine ressemble à Dieu plus que les créatures inférieures, c'est qu'elle peut parvenir à la bonté parfaite bien que ce soit par une foule de puissances diverses ; et c'est sous ce dernier rapport qu'elle est plus imparfaite que les êtres qui sont au-dessus d'elle.

Objection N°2.

Plus une vertu ou une puissance est élevée et plus elle est une. Or, l'âme intellectuelle surpasse toutes les autres formes en vertu ou puissance. Donc elle doit n'avoir qu'une seule vertu ou puissance.

Réponse à l'objection N°2 :

La puissance, à égalité d'extension, l'emporte quand elle est une, mais une puissance multiple peut être supérieure à une puissance qui est une si elle s'étend à un plus grand nombre d'objets.

Objection N°3.

L'action est le fait de l'être qui existe en acte. Or, par la même essence d'âme l'homme a l'être à des degrés divers de perfection, comme nous l'avons dit ([quest. 76, art. 3 et 4](#)). Donc par une même puissance il produit différentes opérations de divers degrés.

Réponse à l'objection N°3 :

La substance d'une chose est une, mais ses opérations peuvent être multiples. C'est pour cela que l'âme n'a qu'une essence tandis qu'elle a plusieurs puissances.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 13 et suiv., et text. 27) que l'âme a plusieurs puissances.

Conclusion.

L'homme étant naturellement placé au dernier degré parmi les êtres qui doivent être heureux et ayant par là même besoin d'une foule d'opérations diverses pour atteindre le bonheur, il est nécessaire que dans l'âme humaine il y ait plusieurs puissances.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre dans l'âme humaine plusieurs puissances. Pour s'en convaincre il faut observer que, comme le dit Aristote (*De cœl.*, liv. 2, text. 66), ce qu'il y a d'infime parmi les créatures ne peut arriver à une bonté parfaite, mais ces sortes d'êtres s'élèvent à une bonté imparfaite au moyen de quelques mouvements. Les êtres qui sont au-dessus d'eux parviennent à une bonté parfaite avec beaucoup de travaux. Ceux qui sont plus élevés encore y arrivent par quelques efforts seulement. La souveraine perfection existe dans ceux qui possèdent cette bonté sans avoir besoin de se mouvoir. Ainsi il est médiocrement disposé relativement à la santé celui qui ne peut avoir une santé parfaite, mais qui avec quelques remèdes parvient à entretenir une existence chétive. Il est mieux disposé celui qui, avec beaucoup de remèdes, obtient une santé parfaite. Il l'est encore mieux celui qui n'a besoin que de quelques remèdes pour se bien porter. Enfin celui qui l'est parfaitement est celui qui n'est point malade et qui ne prend point de remèdes. Il faut donc dire que les choses qui sont au-dessous de l'homme sont susceptibles d'acquérir quelques biens particuliers.

Elles ont en conséquence un petit nombre d'opérations et de vertus déterminées. Mais l'homme peut atteindre la bonté parfaite et universelle parce qu'il peut arriver à la béatitude. Il est d'ailleurs placé par la nature au dernier rang parmi les êtres qui doivent être heureux. C'est pour ce motif que son âme a besoin d'une foule de vertus et d'opérations diverses. Les puissances des anges n'ont pas besoin d'être aussi variées, et en Dieu il n'y a pas d'autre puissance et d'autre action que son essence. — Il y a encore une autre raison pour laquelle il y a dans l'âme humaine une très grande diversité de puissances, c'est qu'elle est sur les confins du monde des esprits et du monde des corps. Elle comprend, pour ce motif, en elle les vertus de ces deux sortes de créatures.

[77](#)

Article 3 : Les puissances de l'âme se distinguent-elles par leurs actes et leurs objets ?

Objection N°1.

Il semble que les puissances ne soient pas distinguées par leurs actes et leurs objets. Car l'espèce d'un être n'est pas déterminée par ce qui lui est postérieur ou extrinsèque. Or, l'acte est postérieur à la puissance et son objet lui est extrinsèque. Donc les puissances ne se distinguent pas spécifiquement par leurs actes et leurs objets.

Réponse à l'objection N°1 :

L'acte, bien qu'il existe postérieurement à la puissance, est cependant antérieur dans l'intention et rationnellement comme la fin à l'égard de l'agent. Et l'objet, tout extrinsèque qu'il est¹, est néanmoins le principe ou la fin de l'action. Or, ce qui est intrinsèque à une chose doit être proportionné à son principe et à sa fin.

Objection N°2.

Les choses contraires sont celles qui diffèrent le plus. Si les puissances se distinguaient d'après leurs objets, il semble que les objets contraires ne pourraient se rapporter à la même puissance, ce qui est évidemment faux presque pour toutes choses. Car c'est la même puissance visuelle qui perçoit le blanc et le noir, et c'est le même goût qui discerne le doux et l'amer.

Réponse à l'objection N°2 :

Si une puissance se rapportait par elle-même à l'un des contraires comme son objet, il faudrait que l'autre contraire se rapportât à une autre puissance. Mais la puissance de l'âme ne se rapporte pas par elle-même à la nature propre de chaque contraire, mais à la nature générale et commune de l'un et de l'autre. Ainsi, la vue n'a pas pour objet le blanc, mais la couleur. Et il en est ainsi parce que l'un des contraires est en quelque sorte la raison de l'autre, puisqu'ils sont entre eux ce que le parfait est à l'imparfait.

Objection N°3.

Quand on enlève la cause, on enlève aussi l'effet. Si donc les puissances étaient diverses par suite de la diversité des objets, le même objet ne se rapporterait pas à des puissances différentes, ce qui est évidemment faux. Car c'est le même objet que l'intelligence connaît et que l'appétit recherche.

Réponse à l'objection N°3 :

1 L'objet est extrinsèque à l'action matériellement, mais il lui est intrinsèque formellement.†

Rien n'empêche que ce qui est le même subjectivement ne soit rationnellement différent. C'est pourquoi il peut se rapporter à des puissances diverses.

77

Objection N°4.

Ce qui est par soi cause d'une chose produit cette chose en toutes circonstances. Or, il y a des objets divers qui appartiennent à des puissances diverses aussi et qui se rapportent aussi à une seule et même puissance. Ainsi le son et la couleur appartiennent à la vue et à l'ouïe qui sont des puissances différentes et se rapportent également à la puissance du sens commun¹. On ne doit donc pas distinguer les puissances d'après la diversité de leurs objets.

Réponse à l'objection N°4 :

La puissance supérieure se rapporte par elle-même à un objet plus universel que la puissance inférieure, parce que plus la puissance est élevée et plus nombreux sont les objets auxquels elle s'étend. C'est pour cela que dans la nature de l'objet que la puissance supérieure embrasse il y a beaucoup de choses qui sont unes et qui seraient diverses si elles se rapportaient à des puissances inférieures, parce que celles-ci ne pouvant les comprendre sous un même point de vue les considéreraient sous des rapports divers. De là il arrive que divers objets se rapportent à différentes puissances inférieures, tandis qu'ils appartiennent à une seule et même puissance supérieure.

Mais c'est le contraire. Les choses qui viennent en second lieu se distinguent d'après celles qui les précèdent. Or, Aristote dit ^(De animâ, liv. 2, text. 33) que les actes et les opérations sont rationnellement antérieurs aux puissances et que ce qui leur est opposé ou leurs objets sont encore antérieurs aux actes. Donc on distingue les puissances d'après leurs actes et leurs objets.

Conclusion.

Les puissances se rapportant comme telles aux actes, il faut qu'elles soient distinguées par leurs actes et leurs objets.

Il faut répondre que la puissance, en tant que puissance, se rapporte à l'acte. Il faut donc qu'elle emprunte sa nature à l'acte auquel elle se rapporte et que par conséquent elle se diversifie de la même manière que l'acte lui-même. Or, la nature de l'acte se diversifie suivant la diversité de nature de son objet. Car toute action appartient ou à une puissance active ou à une puissance passive. L'objet se rapporte à l'acte de la puissance passive comme son principe et sa cause motrice. Ainsi la couleur par là même qu'elle frappe la vue est la cause de la vision. Il se rapporte à l'acte de la puissance active comme son terme et sa fin. Ainsi l'objet d'une faculté progressive est la perfection au-delà de laquelle elle ne peut plus progresser. L'action se spécifie donc d'après son principe ou sa fin. Car l'action d'échauffer diffère de celle de refroidir en ce que l'une va du chaud au chaud et l'autre du froid au froid. D'où l'on voit qu'il est nécessaire que les puissances soient distinguées d'après leurs actes et leurs objets. Il faut cependant observer que les accidents ne diversifient pas l'espèce. Ainsi la couleur étant dans l'animal un accident, la diversité des couleurs n'établit pas une différence d'espèce parmi les animaux ; ils ne sont différenciés que par ce qui existe en eux absolument. Telle est par exemple la différence de leur âme sensitive qui existe tantôt avec la raison et tantôt sans elle. C'est pourquoi la raison et le défaut de raison sont des différences qui constituent des espèces diverses. La diversité des objets, quelle qu'elle soit, ne fait donc pas que les puissances de l'âme soient diverses, il faut que leur différence affecte l'être auquel la puissance se rapporte par elle-même. Ainsi les sens se rapportent par eux-mêmes à la qualité passible², qui

1 Par sens commun, saint Thomas entend ici, avec Aristote, le sens interne qui reçoit les perceptions de tous les autres sens, et qui par conséquent les compare et les juge. †

2 Cette espèce de qualité est celle qui produit une altération sensible ou qui est produite par elle. †

comprend le son, la couleur et plusieurs autres objets distincts par eux-mêmes. C'est pourquoi autre est la puissance sensitive qui perçoit la couleur, c'est-à-dire la vue, et autre est la puissance sensitive qui perçoit le son, c'est-à-dire l'ouïe. Mais la qualité possible ou l'objet coloré peut être accidentellement un musicien, ou un grammairien, un homme grand ou petit, ou une pierre. C'est pour cela que les puissances de l'âme ne se distinguent pas d'après ces différences accidentelles.

Article 4 : Les puissances de l'âme sont-elles susceptibles d'être ordonnées ?

77

Objection N°1.

Il semble que dans les puissances de l'âme il n'y ait pas d'ordre à établir. Car dans les choses qui font partie d'une seule et même division il n'y a ni avant, ni après, elles sont naturellement simultanées. Or, les puissances de l'âme sont les divisions d'un même tout. Donc il n'y a pas d'ordre à établir entre elles.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les espèces d'un genre il y a une priorité et une postériorité d'existence, comme dans les nombres et les figures, quoiqu'on dise qu'elles existent simultanément dans le sens qu'elles reçoivent toutes le prédicat du genre qui leur est commun.

Objection N°2.

Les puissances de l'âme se rapportent aux objets et à l'âme elle-même. Or, par rapport à l'âme il n'y a pas d'ordre à établir entre ses puissances, puisque l'âme est une. De même il n'y en a pas non plus à établir par rapport aux objets, parce que les objets sont divers et absolument disparates, comme on le voit évidemment à l'égard du son et de la couleur. Il n'y a donc pas d'ordre à établir entre les puissances de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ordre des puissances de l'âme se prend de l'âme elle-même, qui se rapporte suivant un certain ordre aux actes divers qu'elle produit¹ ; il se prend aussi des objets et des actes, ainsi que nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Objection N°3.

Dans les puissances qui sont ordonnées les unes par rapport aux autres, on remarque ceci : c'est que l'opération de l'une dépend de l'opération de l'autre. Or, l'acte d'une puissance de l'âme ne dépend pas de l'acte d'une autre. Car nous pouvons voir sans entendre, et réciproquement. Il n'y a donc pas d'ordre entre les puissances de l'âme.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose seulement sur les puissances ordonnées d'après le troisième ordre que nous avons indiqué. Quant à celles qui s'ordonnent d'après les deux autres ordres, elles se rapportent réciproquement de telle façon que l'acte de l'une dépend de l'autre.

Mais c'est le contraire. Car Aristote compare les parties ou les puissances de l'âme aux figures *(De animâ, liv. 2, text. 30 et 31)*. Or, les figures s'ordonnent les unes par rapport aux autres. Donc les puissances de l'âme aussi.

1 Bien qu'elle soit essentiellement une. †

Conclusion.

L'âme étant une et ses puissances multiples, comme on va toujours d'après un certain ordre de l'unité à la multiplicité pour éviter la confusion, il est nécessaire qu'il y ait entre les puissances de l'âme un ordre quelconque.

Il faut répondre que l'âme étant une, et ses puissances multiples, comme on va toujours de l'un au multiple d'après un certain ordre il est nécessaire que les puissances de l'âme soient ordonnées. Or, il y a entre elles trois espèces d'ordre à observer. Il y en a deux¹ qui reposent sur la dépendance dans laquelle est une puissance à l'égard d'une autre. La troisième repose sur la manière dont les objets sont ordonnés entre eux. Or, une puissance peut dépendre d'une autre de deux manières :

1. selon l'ordre de la nature, c'est ainsi que les choses parfaites sont naturellement antérieures aux imparfaites ;
2. selon l'ordre de la génération et du temps, c'est de cette façon qu'on va de l'imparfait au parfait. Dans le premier de ces deux sens les puissances intellectuelles sont antérieures aux puissances sensibles puisqu'elles les dirigent et qu'elles leur commandent. De même les puissances sensibles sont antérieures aux puissances de l'âme nutritive. Dans le second sens ce serait l'ordre inverse qu'il faudrait suivre. Car dans la génération les puissances nutritives existent antérieurement aux puissances sensibles, puisqu'elles y préparent le corps, et celles-ci sont également antérieures aux puissances intellectives. Suivant le troisième ordre il y a des facultés sensibles qui peuvent être ordonnées les unes par rapport aux autres. Telles sont la vue, l'ouïe, l'odorat. Car l'objet de la vue, le visible est naturellement antérieur aux autres objets sensibles parce qu'il est commun aux corps supérieurs et aux inférieurs. L'objet de l'ouïe, le son se produit dans l'air qui est naturellement antérieur à la combinaison des éléments qui produisent l'odeur, l'objet de l'odorat.

Article 5 : Toutes les puissances de l'âme sont-elles dans l'âme comme dans leur sujet ?

77

Objection N°1.

Il semble que toutes les puissances de l'âme soient dans l'âme comme dans leur sujet. Car ce que les puissances du corps sont au corps, les puissances de l'âme le sont à l'âme. Or, le corps est le sujet de ses puissances. Donc l'âme est le sujet des siennes.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que toutes les puissances sont dans l'âme, non comme dans leur sujet, mais comme dans leur principe², parce que c'est de l'âme que l'homme a le pouvoir de faire telles ou telles opérations.

1 Le premier de ces deux ordres est l'ordre de perfection ; le second, l'ordre de génération. †

2 Les puissances inorganiques sont dans l'âme comme dans leur sujet, mais les puissances organiques ne sont en elles que virtuellement : l'homme est leur sujet, parce qu'elles ne peuvent exercer leurs actes que par des organes corporels. †

Objection N°2.

Les opérations des puissances de l'âme sont attribuées au corps à cause de l'âme elle-même, parce que, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 24) : L'âme est ce par quoi nous sentons et nous comprenons primitivement¹. Or, les premiers principes des opérations de l'âme sont ses puissances. Donc les puissances sont ce qu'il y a de premier dans l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes ces puissances sont dans l'âme avant d'être dans l'homme, non comme dans leur sujet, mais comme dans leur principe.

Objection N°3.

Saint Augustin dit ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 19 et 20) qu'il y a certaines choses que l'âme ne sent pas par le corps, et qu'elle sent même sans lui, telle est la crainte et telles sont les autres affections semblables : mais qu'il y en a d'autres que l'âme sent par le corps. Or, si cette puissance n'existait pas dans l'âme seule, comme dans son sujet, elle ne pourrait rien sentir sans le corps. Donc l'âme est le sujet de la puissance sensitive, et pour la même raison de toutes les autres puissances.

Réponse à l'objection N°3 :

Platon a pensé que la sensibilité était une opération propre à l'âme aussi bien que l'intelligence. Dans une foule de questions philosophiques, saint Augustin met en avant l'opinion de Platon, sans dire qu'il la partage, mais en l'exposant tout simplement. Pour le cas présent, quand on dit qu'il y a des choses que l'âme sent avec le corps, et d'autres qu'elle sent sans lui, on peut comprendre cela de deux manières² :

1. Ces mots *avec* ou *sans le corps* peuvent déterminer l'acte de la sensation par rapport au sujet qui l'éprouve. En ce sens il n'y a rien que l'âme sente sans le corps, parce que la sensation ne peut venir de l'âme que par un organe corporel.
2. On peut rapporter ces mots à l'objet de la sensation au lieu de les entendre du sujet. Alors il y a réellement des choses qui sont senties avec le corps, c'est-à-dire qui sont existantes dans le corps ; c'est ainsi qu'elle sent une blessure ou toute autre chose semblable. Il y en a d'autres que l'âme sent sans le corps, c'est-à-dire qu'elles n'existent pas dans le corps, elles sont seulement perçues par l'âme. C'est ainsi que l'âme sent qu'elle est attristée ou réjouie d'une chose qu'elle a entendue.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit ^(De Som. et vigil., chap. 1) que sentir n'est le propre ni de l'âme, ni du corps, mais de l'un et de l'autre réunis. La puissance sensitive est donc dans l'être qu'ils composent comme dans son sujet. Par conséquent, l'âme seule n'est pas le sujet de toutes ses puissances.

Conclusion.

Comme ce qui opère est le sujet de la puissance qui agit, il est constant que les puissances inorganiques existent dans l'âme seule comme dans leur sujet, et que les puissances organiques n'existent pas en elle exclusivement, mais dans l'être composé, c'est-à-dire dans l'homme.

Il faut répondre que l'être qui peut opérer est le sujet de la puissance qui opère. Car tout accident donne à son sujet propre sa dénomination, et celui qui peut opérer est le même que celui qui opère. Il faut donc que la puissance soit dans l'être qui opère comme dans son sujet, d'après ce que dit Aristote ^(loc. cit.). Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit ^(quest. 76, art. 1), qu'il y a des opérations de l'âme qui s'accomplissent sans aucun organe corporel ; telles sont l'intelligence et la volonté. Les puissances qui sont les principes de ces opérations sont donc dans l'âme comme dans

1 Nous avons ici traduit littéralement le texte d'Aristote. †

2 Ou, comme disent les philosophes actuels, on peut l'entendre subjectivement et objectivement. †

leur sujet. Mais il y a aussi certaines opérations de l'âme qui s'accomplissent par des organes corporels ; c'est ainsi qu'on voit par l'œil, qu'on entend par l'oreille. Il en est de même de toutes les autres opérations de l'âme nutritive et de l'âme sensitive. C'est pourquoi les puissances qui sont les principes de ces opérations existent dans le corps et l'âme réunis, comme dans leur sujet, mais non dans l'âme exclusivement.

l'âme découlent-elles de son essence ?

77

Objection N°1.

Il semble que les puissances de l'âme ne découlent pas de son essence. Car d'un être simple ne procèdent pas des choses diverses. Or, l'essence de l'âme est une et simple. Par conséquent, puisque ses puissances sont multiples et diverses, elles ne peuvent procéder de son essence.

Réponse à l'objection N°1 :

D'un être simple il peut naturellement émaner plusieurs puissances dans un certain ordre, surtout quand ses puissances répondent à divers organes qui les reçoivent. C'est ainsi que de l'essence de l'âme qui est une procèdent une foule de facultés diverses, parce que ces facultés sont d'ailleurs ordonnées les unes par rapport aux autres, et parce que les organes corporels qui les font fonctionner sont divers.

Objection N°2.

L'être dont un autre procède est sa cause. Or, on ne peut pas dire que l'essence de l'âme soit la cause de ses puissances, comme on peut s'en convaincre en examinant les différents genres de causes. Donc les puissances de l'âme ne découlent pas de son essence.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sujet est la cause finale de l'accident qui lui est propre, et il est en quelque sorte la cause active et matérielle de celui qu'il reçoit. Ainsi on peut donc admettre que l'essence de l'âme est la cause de toutes ses puissances, dans le sens qu'elle en est la fin et le principe actif, et qu'elle est cause de quelques-unes d'entre elles¹ comme étant le sujet qui les reçoit.

Objection N°3.

L'émanation désigne un certain mouvement. Or, rien n'est mû par lui-même, comme le prouve Aristote (*Phys.*, liv. 7, text. 2), sinon par l'effet de ses parties. Ainsi on dit que l'animal se meut lui-même parce qu'il y a en lui une partie qui meut et une partie qui est mue. L'âme n'est pas mue², comme le prouve Aristote (*De animâ*, liv. 1, text. 66) : elle ne produit donc pas en elle-même ses puissances.

Réponse à l'objection N°3 :

Les accidents propres n'émanent pas du sujet au moyen d'une transformation quelconque, mais ils en émanent par une conséquence toute naturelle, comme une chose vient naturellement d'une autre ; c'est ainsi que la couleur émane de la lumière.

Mais c'est le contraire. En effet les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or, le sujet est la cause de ses propres accidents, et c'est pour cela qu'il entre toujours dans la définition

1 Elle est ainsi la cause active et matérielle des puissances inorganiques.†

2 Aristote refuse le mouvement à l'âme, en ce sens, qu'il la considère comme un moteur immobile, qui meut sans être mû. Descartes exprime un sentiment analogue dans son *Traité des passions*, art. 16 et passim.†

de l'accident lui-même, comme on le voit ^(Met., liv. 7, text. 12 à 16). Donc les puissances de l'âme procèdent de son essence comme de leur cause.

77

Conclusion.

L'accident propre et intrinsèque étant produit par le sujet selon qu'il est en acte, et étant reçu en lui selon qu'il est en puissance, il est constant que toutes les puissances de l'âme émanent de son essence.

Il faut répondre que la forme substantielle et la forme accidentelle s'accordent en certains points et diffèrent sur d'autres. Ce qu'elles ont de commun c'est qu'elles sont l'une et l'autre un acte et qu'elles sont cause l'une et l'autre qu'une chose est en acte de quelque manière ; mais elles diffèrent en deux points.

1. La forme substantielle donne absolument l'être, et son sujet n'est qu'un être en puissance, tandis que la forme accidentelle ne donne pas l'être absolu, mais telle ou telle manière d'être, et que son sujet est un être en acte. D'où il résulte évidemment que l'actualité existe dans la forme substantielle avant d'être dans le sujet. Et comme, en tout genre, ce qu'il y a de premier est cause, la forme substantielle est cause que le sujet est en acte. Au contraire l'actualité existe dans le sujet de la forme accidentelle avant d'exister dans cette forme elle-même. C'est pourquoi l'actualité de la forme accidentelle est produite par l'actualité du sujet, de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle selon qu'il est en puissance, et qu'il la produit selon qu'il est en acte. Je dis ceci de l'accident propre et intrinsèque ; car pour l'accident extérieur, le sujet ne fait que le recevoir. C'est à un agent extérieur à le produire.
2. La forme substantielle et la forme accidentelle diffèrent en ce que ce qu'il y a de moins principal existe pour ce qui l'est plus. Ainsi la matière existe pour la forme substantielle, tandis qu'au contraire la forme accidentelle est faite pour le complément du sujet. Or, il est évident, d'après ce que nous avons démontré ^(art. préc.) que le sujet des puissances de l'âme est ou l'âme toute seule qui peut être le sujet de l'accident selon ce qu'elle a de potentiel, comme nous l'avons dit ^(quest. 75, art. 5), ou l'être composé que l'âme élève à la dignité d'un être en acte. Il est donc évident que toutes les puissances de l'âme, qu'elles aient pour sujet l'âme elle-même exclusivement ou l'homme, découlent de l'essence de l'âme comme de leur principe. Car nous venons de dire que l'accident est produit par le sujet selon qu'il est en acte, et qu'il est reçu en lui selon qu'il est en puissance¹.

Article 7 : Une puissance de l'âme procède-t-elle d'une autre ?

77

Objection N°1.

Il semble qu'une puissance de l'âme ne procède pas d'une autre. Car quand des choses commencent à exister simultanément, l'une ne procède pas de l'autre. Or, toutes les puissances de l'âme ont été créées en même temps que l'âme elle-même. Donc l'une d'elles ne procède pas de l'autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme les puissances qui émanent de l'âme, non par l'effet d'une transformation, mais par une conséquence toute naturelle, existent simultanément avec elle ; ainsi il en est d'une puissance par rapport à une autre.

1 Le sujet est en puissance à l'égard de l'accident qu'il reçoit, mais pour le recevoir il faut qu'il soit en acte par sa forme substantielle, et c'est à ce titre qu'il en est la cause finale et matérielle. †

Objection N°2.

La puissance de l'âme procède de l'âme comme l'accident du sujet. Or, une puissance de l'âme ne peut pas être le sujet d'une autre puissance, parce qu'un accident n'a pas d'accident. Donc une puissance ne procède pas d'une autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Un accident ne peut pas être par soi le sujet d'un accident. Mais un accident est reçu dans une substance avant un autre ; la quantité par exemple est avant la qualité. Dans ce sens on dit qu'un accident est le sujet d'un autre, comme la surface est le sujet de la couleur, ce qui signifie que la substance par le moyen de cet accident en reçoit un autre. On peut dire la même chose des puissances de l'âme.

Objection N°3.

L'opposé ne procède pas de l'opposé, mais chaque être est produit par son semblable suivant son espèce. Or, les puissances de l'âme sont opposées entre elles comme le sont les espèces diverses. Donc l'une d'elles ne procède pas de l'autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Les puissances de l'âme sont réciproquement opposées comme le parfait l'est à l'imparfait, ou encore comme les espèces des nombres et des figures le sont entre elles. Cette opposition n'empêche pas l'une de ces choses de venir originairement de l'autre, parce que ce qui est imparfait procède naturellement de ce qui est parfait.

Mais c'est le contraire. On connaît les puissances par leurs actes. Or, l'acte d'une puissance est produit par l'acte d'une autre ; ainsi l'acte de l'imagination vient de l'acte des sens. Donc une puissance de l'âme est produite par une autre.

Conclusion.

L'essence de l'âme étant par rapport à ses puissances le principe actif et final qui les produit et le principe qui les reçoit, il faut que les puissances soient ordonnées entre elles de manière que les plus parfaites soient les principes des autres quand on les envisage selon le mode dont elles sont produites, et que les plus imparfaites soient au contraire les principes des plus parfaites quand on les considère selon le mode dont l'âme les reçoit.

Il faut répondre que dans l'ordre naturel des êtres, comme ce qu'il y a de premier ou d'antérieur est la cause de tout le reste, de même ce qui se rapproche le plus du premier est cause de ce qui en est plus éloigné. Or, nous avons prouvé ^(art. 4) que parmi les puissances de l'âme il y a plusieurs sortes d'ordre qu'on peut reconnaître. Il faut par conséquent qu'il y ait des facultés qui émanent de l'essence de l'âme par l'intermédiaire d'autres facultés. Or, l'essence de l'âme considérée par rapport à ses puissances étant le principe actif et final qui les produit et le principe qui les reçoit, soit qu'elle existe à part, soit qu'elle soit unie avec le corps, et le principe actif et final étant d'ailleurs le plus parfait, il s'ensuit que les puissances de l'âme qui sont les premières selon l'ordre de perfection et de nature sont les principes des autres et qu'elles leur servent de fin et de principe actif. En effet nous voyons que les sens sont faits pour l'intelligence et non réciproquement. Or, les sens étant une participation défectueuse de l'intelligence, il s'ensuit qu'ils procèdent d'elle naturellement d'une certaine façon, comme l'imparfait procède du parfait¹.

1 Les puissances les plus parfaites sont la cause efficiente et finale des moins parfaites. Ainsi l'entendement est la cause finale des sensations, puisque l'objet des sens se rapporte à l'intelligence ; elle en est la cause efficiente, parce que les sens participent à l'intellect ; sans lui nous ne comprendrions pas ce que les sens perçoivent. †

Mais si on considère les puissances de l'âme au point de vue du principe qui les reçoit, on remarque au contraire que les plus imparfaites servent de principe aux autres¹. Ainsi l'âme considérée dans sa puissance sensitive est par rapport à l'intellect un sujet et une chose, pour ainsi dire, matérielle. C'est pour cela que quand on procède selon l'ordre de génération on place les puissances imparfaites avant les autres. Car l'animal est engendré avant l'homme.

Article 8 : Toutes les puissances de l'âme demeurent-elles en elles une fois qu'elle est séparée du corps ?

77

Objection N°1.

Il semble que toutes les puissances de l'âme subsistent encore en elle après qu'elle est séparée du corps. Car il est dit dans le livre de *l'Esprit et de l'âme*, chap. 15, que l'âme en se séparant du corps emporte avec elle les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, la concupiscence et l'irascibilité.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce livre n'a pas d'autorité² et on peut conséquemment ne faire aucune attention à ce qu'il renferme. Cependant on peut répondre que l'âme emporte avec elle toutes ces puissances non actuellement, mais virtuellement.

Objection N°2.

Les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or, le propre d'une chose lui est toujours inhérent et ne s'en sépare jamais. Donc les puissances de l'âme sont en elles après la mort.

Réponse à l'objection N°2 :

Les puissances que nous disons ne pas exister actuellement dans l'âme après sa séparation, ne sont pas les propriétés de l'âme seule, ce sont celles de l'être que l'âme forme par son union avec le corps.

Objection N°3.

Les puissances de l'âme sensitive ne s'affaiblissent pas à mesure que le corps s'affaiblit. Car comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 1, text. 65) : Si un vieillard avait l'œil d'un jeune homme il verrait aussi bien que lui. Or, la débilité mène à la corruption. Donc les puissances de l'âme ne se corrompent pas quand le corps se corrompt, mais elles restent en elle une fois qu'elle est séparée du corps.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne dit pas que ces puissances s'affaiblissent à mesure que le corps s'affaiblit lui-même, parce que l'âme qui en est le principe virtuel reste immuable.

Objection N°4.

La mémoire est une des puissances de l'âme sensitive, comme le prouve Aristote (*De Mem. et remin.*, chap. 1 et 4⁴). Or, la mémoire reste dans l'âme après sa séparation du corps. Car il est dit en saint Luc au mauvais riche dont l'âme était dans l'enfer : *Rappelez-vous que vous avez reçu des biens pendant votre vie* (*Luc. 16. 25*). Donc la mémoire reste dans l'âme après qu'elle est séparée du corps, et par conséquent il en est de même des autres puissances de l'âme sensitive.

1 Elles en sont la cause matérielle. †

2 Ce livre, qui n'est qu'un recueil de passages empruntés à divers auteurs, avait été faussement attribué à saint Augustin. †

Réponse à l'objection N°4 :

Le souvenir se rapporte en cet endroit à la mémoire intellectuelle dont parle saint Augustin ([De Trin., liv. 10, chap. 11](#)), mais non à la mémoire telle qu'elle existe dans l'âme sensitive.

Objection N°5.

La joie et la tristesse résident dans l'appétit concupiscible qui est une puissance de l'âme sensitive. Or, il est évident que les âmes après leur séparation du corps s'attristent des peines qu'elles ont et se réjouissent des récompenses qu'elles reçoivent. Donc l'appétit concupiscible reste dans l'âme après sa séparation du corps.

Réponse à l'objection N°5 :

La tristesse et la joie sont dans l'âme après la mort et elles se rapportent non à l'appétit sensitif, mais à l'appétit intelligentiel, comme dans les anges.

Objection N°6.

Saint Augustin dit ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 32](#)) que comme l'âme, quand le corps est privé de ses sens, voit certaines choses par son imagination, de même elle a de semblables perceptions une fois que la mort l'a séparée du corps. Or, l'imagination est une des puissances de l'âme sensitive. Donc cette puissance de la partie sensitive reste dans l'âme après la mort, et il en est de même par conséquent de toutes les autres.

Réponse à l'objection N°6 :

Saint Augustin se fait à cet endroit des questions, mais il n'affirme rien. Il dit même là des choses que plus tard il a rétractées.

Mais c'est le contraire. Car il est dit ([De Eccles. dogm., chap. 19](#)) que l'homme se compose de deux substances, d'une âme raisonnable et d'un corps sensible. Une fois le corps mort les puissances sensibles n'existent donc plus.

Conclusion.

Les puissances de l'âme étant ses accidents ou ceux de l'homme qui est un être composé d'un corps et d'une âme, celles qui sont dans l'âme elle-même comme dans leur sujet subsistent en elle après la corruption du corps, mais celles qui sont propres à l'être composé pris dans son universalité n'existent plus que virtuellement une fois que le corps est détruit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([art. 6 et 7](#)), toutes les puissances de l'âme se rapportent à l'âme exclusivement comme à leur principe. Mais il y a des puissances qui se rapportent à elle exclusivement comme à leur sujet ; telles sont l'intelligence et la volonté. Il est nécessaire que ces puissances subsistent dans l'âme après que le corps est détruit. Il y a aussi des puissances qui ont pour sujet l'être composé qui résulte de l'union de l'âme avec le corps. Telles sont les puissances de l'âme sensitive et nutritive. Or, le sujet détruit, l'accident ne saurait subsister. Une fois que l'être composé est corrompu, ces puissances n'existent donc plus actuellement, elles ne restent que virtuellement dans l'âme comme dans leur principe ou leur racine. Ils se trompent donc ceux qui disent que ces puissances subsistent dans l'âme après la mort du corps ; et ils se trompent encore plus grossièrement, ceux qui prétendent que l'âme séparée du corps produit encore les actes propres à ces puissances : parce que ces puissances ne peuvent agir qu'au moyen d'organes corporels¹.

1 Peut-être saint Thomas avait-il ici en vue les philosophes arabes qui, fidèles à l'Alcoran, promettaient à l'homme des jouissances sensuelles après la mort.†

QUESTION 78 : DES PUISSANCES DE L'ÂME EN PARTICULIER.

Question 78 : Des puissances de l'âme en particulier.....	177
Article 1 : Doit-on distinguer cinq genres de facultés dans l'âme humaine ?.....	178
Article 2 : L'âme végétative est-elle convenablement divisée en parties nutritives, augmentatives et génératrices ?.....	180
Article 3 : Est-il convenable de distinguer cinq sens extérieurs ?.....	182
Article 4 : A-t-on convenablement distingué les sens internes ?.....	185

Après avoir traité des puissances de l'âme en général, nous avons à nous occuper de ces mêmes puissances en particulier. La théologie n'a spécialement à étudier que les puissances intellectives et appetitives où se trouvent les vertus. Mais comme la connaissance de ces puissances dépend des autres sous certains rapports, nous diviserons en trois parties ce que nous avons à dire des puissances de l'âme en particulier.

Ainsi nous traiterons :

1. des choses qui sont une prédisposition à l'intellect ;
2. des puissances intellectives ;
3. enfin des puissances appetitives.
- 4.

Sur le premier point quatre questions se présentent. Nous nous occuperons :

1. Des genres des diverses puissances de l'âme¹.
2. Des espèces de l'âme végétative².
3. Des sens extérieurs³.
4. Des sens intérieurs⁴.

1 Dans ces questions purement philosophiques saint Thomas ne fait que suivre Aristote, dont les observations n'ont pas été d'ailleurs modifiées par la science moderne. †

2 Nous avons traduit littéralement. Il eût été peut-être mieux de dire : Est-il convenable de distinguer dans l'âme végétative trois puissances ou facultés, une puissance de nutrition, d'accroissement ou de génération. †

3 La thèse que soutient ici saint Thomas, d'après Aristote, c'est qu'il ne peut pas y avoir plus de cinq sens. †

4 Il y a des commentateurs, comme Avicenne, qui ont distingué cinq puissances intérieures, mais Aristote n'en distinguait que quatre, et la plupart des commentateurs sont de l'avis de saint Thomas. †

Article 1 : Doit-on distinguer cinq genres de facultés dans l'âme humaine ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas distinguer dans l'âme humaine cinq genres de puissances, savoir : la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice quant au lieu et l'intellective. Car on dit que les puissances de l'âme sont ses parties, et communément tout le monde ne distingue en elle que trois parties : la partie végétative, la partie sensible et la partie raisonnable. Il n'y a donc dans l'âme que trois genres de puissance et non cinq.

Objection N°2.

Les puissances de l'âme sont les principes des œuvres vitales. Or, on dit qu'une chose vit de quatre manières. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 43) que le mot *vivre* a plusieurs sens, et pour affirmer d'un être qu'il vit il nous suffit qu'il y ait en lui une des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement et le repos dans l'espace, et aussi le mouvement qui se rapporte à la nutrition, à l'accroissement et au dépérissement¹. Il n'y a donc dans l'âme que quatre genres de puissances, et l'appétit n'y est pas compris.

Objection N°3.

Ce qui est commun à toutes les puissances ne doit pas être désigné comme un des genres particuliers de l'âme. Or, l'appétit est commun à toutes les puissances de l'âme. Car la vue recherche ou appète l'objet qui lui convient ; c'est pour cela qu'il est dit (*Ecclésiastique*, 40, 22) : *L'œil recherche la grâce du corps et la beauté du visage et par-dessus tout cela la verdure d'un champ emplanté*. Pour la même raison toutes les autres puissances recherchent l'objet qui leur convient. On ne doit donc pas considérer l'appétit dans l'âme comme un genre particulier de puissances.

Réponse à l'objection N°3 :

L'appétit naturel est le penchant qu'une chose a par nature pour une autre. C'est ce qui fait que toute puissance appète naturellement ce qui lui convient. Mais l'appétit de l'animal suit la forme qu'il a perçue. Cet appétit suppose nécessairement dans l'âme une puissance spéciale, et la perception seule ne le constitue pas. Car on appète une chose suivant ce qu'elle est naturellement. Or, la chose n'existe pas selon sa nature dans la faculté qui la perçoit, elle n'y existe que par sa ressemblance. D'où il est évident que la vue appète naturellement l'objet visible uniquement pour le voir, tandis que l'animal appète la chose vue non-seulement pour la voir, mais encore pour d'autres usages. Si l'âme n'avait besoin des choses perçues par les sens que pour les actions des sens eux-mêmes, c'est-à-dire pour les sentir, il ne serait pas nécessaire d'admettre parmi les puissances de l'âme l'appétit comme un genre spécial, parce qu'il suffirait de l'appétit naturel des autres puissances.

1 Ces divisions générales sont encore suivies actuellement par les physiologistes les plus célèbres (Voyez le *Manuel de Physiologie* de M. Muller, t. 1, p. 35). †

Objection N°4.

Dans les animaux le principe moteur c'est le sens, ou l'intelligence, ou l'appétit, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 48 à 58). On ne doit donc pas admettre le moteur comme un genre particulier et le ranger à ce titre parmi ceux que nous avons énumérés.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique les sens et l'appétit soient des principes moteurs dans les animaux parfaits, cependant ces puissances considérées comme telles ne suffiraient pas pour les mouvoir, si on ne leur surajoutait une vertu quelconque. Car les animaux immobiles ont ces deux puissances, et cependant ils ne peuvent se mouvoir. Cette force motrice réside non seulement dans l'appétit et les sens comme dans la puissance qui commande le mouvement, mais elle réside encore dans les parties mêmes du corps, et c'est ce qui les rend aptes à obéir à l'appétit de l'âme qui les meut. La preuve en est que quand les membres sont privés de leur disposition naturelle, ils ne peuvent plus se mouvoir comme on le désire.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 27) : Nous appelons facultés ou puissances la nutrition, la sensibilité, les appétits, la locomotion et la pensée.

78

Conclusion.

Il y a dans l'âme cinq genres de puissances distinctes, la puissance végétative, sensitive, appétitive, motrice selon le lieu et intellectuelle ; il y a trois âmes, l'âme végétative, sensitive et intellectuelle, et la vie se manifeste de quatre manières, par la nutrition, la sensibilité, la locomotion et la pensée.

Il faut répondre qu'il y a dans l'âme les cinq genres de puissance que nous avons énumérés, qu'on y distingue trois sortes d'âme et quatre sortes de vie. La raison de cette diversité c'est que les âmes se distinguent suivant que leurs opérations sont plus ou moins élevées au-dessus de la nature purement corporelle. Car la nature des corps est tout entière soumise à l'âme et se rapporte à elle comme sa matière et son instrument. Aussi il y a certaine opération de l'âme qui surpasse tellement la nature matérielle qu'elle s'exerce absolument en dehors de tout organe corporel ; telle est l'opération de l'âme raisonnable. Il y a une autre opération inférieure à celle-ci qui se produit, au moyen d'un organe corporel, mais non par l'effet d'une qualité matérielle quelconque ; cette opération est celle de l'âme sensitive. Car quoique le chaud et le froid, l'humide et le sec et les autres qualités matérielles de cette nature soient nécessaires à l'exercice des sens, il ne faut cependant pas en conclure que l'âme sensible soit excitée par le moyen de leur vertu, elles ne sont requises que pour donner à l'organe les dispositions nécessaires pour agir. Enfin la plus humble des opérations de l'âme est celle qui se produit par un organe corporel et par la vertu d'une qualité matérielle. Elle est cependant supérieure à l'opération de la nature purement corporelle, parce que les corps sont mus par un principe extérieur, tandis que les opérations de cette partie de l'âme sont l'effet d'un principe intrinsèque. Ce caractère est commun à toutes les opérations de l'âme quelles qu'elles soient, car tout être animé se meut lui-même de quelque manière. Cette dernière opération est celle de l'âme végétative. Car la digestion et tout ce qui s'ensuit a pour cause instrumentale la chaleur¹, comme le dit Aristote (*De an.*, liv. 2, text. 50). — Quant aux genres des puissances, ils se distinguent d'après leurs objets. En effet plus une puissance est élevée et plus l'objet auquel elle se rapporte est universel, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 3, réponse N°4](#)). Or, l'objet des opérations de l'âme peut être considéré sous un triple aspect. En effet une puissance peut avoir pour objet le corps seul uni à l'âme, et ce genre de puissances est celui qu'on appelle le genre *végétatif*. Car la puissance végétative n'agit que sur le corps auquel l'âme est unie. Il y a dans l'âme un autre genre de

¹ Aristote attribue à la chaleur un rôle très important dans l'organisation animale. Cuvier n'est pas aussi positif (*Règne animal*, t. 1, p. 16).†

puissance qui se rapporte à un objet plus universel encore ; car il n’embrasse pas seulement le corps uni à l’âme, mais tout corps sensible. Enfin il y en a un troisième dont l’objet est plus universel encore, car il ne se rapporte pas seulement à tout corps sensible, mais en général à tout être. D’où il résulte évidemment que ces deux derniers genres de puissance ont une opération dont l’objet ne se rapporte pas seulement à l’âme unie au corps, mais encore à une chose qui lui est extrinsèque. Or, l’être qui opère devant nécessairement être uni de quelque manière à l’objet de son opération, il faut que la chose extrinsèque qui est l’objet de l’opération de l’âme se rapporte à l’âme d’une double manière.

1. Il est nécessaire qu’elle soit de nature à être unie à l’âme et à exister en elle par sa ressemblance. À cet effet il y a deux genres de puissances, la puissance *sensitive* qui se rapporte à l’objet le moins général qui est le corps sensible, et la puissance *intellective* qui se rapporte à ce qu’il y a de plus général, c’est-à-dire à l’être universel.
2. L’objet extérieur doit se rapporter à l’âme de manière que l’âme se porte vers lui et le recherche. Sous ce rapport il y a aussi dans l’âme deux genres de puissances : la puissance *appétitive* par laquelle l’âme se porte vers l’objet extérieur comme vers la fin qui est la première chose dans l’intention ; la puissance *motrice selon le lieu*, d’après laquelle l’âme se rapporte à ce qui lui est extérieur comme au terme de son opération et de son mouvement.

Car tout animal se meut pour atteindre la chose qu’il désire et qu’il a l’intention d’obtenir.

Les différentes sortes de vie se distinguent selon les degrés divers des êtres vivants. Car il y a des êtres vivants qui n’ont qu’une vie végétative comme les plantes. Il y en a qui ont une vie sensitive unie à la vie végétative et qui ne peuvent se mouvoir localement ; tels sont les animaux immobiles comme les huîtres. Il y en a d’autres qui ont de plus le mouvement local. Ce sont les animaux parfaits auxquels il faut beaucoup de choses pour vivre et qui ont besoin de se mouvoir pour aller chercher ce qui leur est nécessaire parce que ces choses sont souvent loin d’eux. Enfin il y a des êtres vivants qui ont de plus l’intelligence, comme les hommes. L’appétit n’établit pas de degré parmi les êtres vivants, parce que partout où il y a sensibilité cette faculté se trouve aussi, comme le fait remarquer Aristote (De animâ, liv. 2, text. 27).

Par là les deux premières objections sont résolues.

Article 2 : L’âme végétative est-elle convenablement divisée en parties nutritives, augmentatives et génératrices ?

78

Objection N°1.

Il semble que l’âme végétative ne soit pas convenablement divisée en parties nutritives, augmentatives et génératrices. Car on dit que ces forces sont naturelles, tandis que les puissances de l’âme sont au-dessus des forces de la nature. Donc ces forces ne doivent pas être prises pour des puissances de l’âme.

Réponse à l’objection N°1 :

On appelle ces forces naturelles :

1. parce qu’elles ont un effet semblable à la nature qui donne aux choses l’être, l’accroissement et la conservation, bien qu’elles produisent ce phénomène d’une façon plus élevée ;
2. parce que ces forces exercent instrumentalement leurs actions au moyen des qualités actives et passives qui sont les principes des actions naturelles.

Objection N°2.

On ne doit pas désigner comme une puissance de l'âme ce qui est commun à ceux qui vivent et à ceux qui ne vivent pas. Or, la génération est commune à tous les êtres susceptibles d'être engendrés et corrompus, aussi bien à ceux qui vivent qu'à ceux qui ne vivent pas. Donc on ne doit pas considérer la force génératrice comme une puissance de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour les choses inanimées la génération provient totalement d'un principe extrinsèque. Mais la génération des êtres vivants se fait d'une manière plus élevée au moyen d'une partie de l'être vivant ; cette partie est la semence qui renferme en elle le principe formateur du corps. C'est pour ce motif qu'il faut qu'il y ait dans l'être vivant une puissance qui prépare cette semence, et c'est ce qu'on appelle la force génératrice.

Objection N°3.

Une partie de l'âme est plus puissante que la nature corporelle. Or, la nature corporelle produit l'espèce et l'accroissement par l'effet de la même vertu. Donc à plus forte raison l'âme. Par conséquent sa puissance augmentative n'est pas autre que sa puissance génératrice.

Réponse à l'objection N°3 :

La génération des êtres vivants s'opérant au moyen d'une semence, il faut que tout d'abord l'animal engendré ait de faibles proportions. C'est pourquoi il est nécessaire que son âme ait la puissance de faire parvenir le corps à l'accroissement qu'il doit avoir. Mais un corps inanimé¹ est engendré par une matière qu'un agent extérieur détermine ; c'est pour cette raison qu'il reçoit tout à la fois l'espèce et l'étendue que sa matière comporte.

78

Objection N°4.

Ce qui donne l'être à une chose est aussi ce qui le lui conserve. Or, la puissance génératrice donne l'être à ce qui vit. Donc c'est elle aussi qui le conserve dans ceux qui l'ont reçu. Or, la force nutritive a pour but la conservation des êtres vivants, puisque, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. ⁴⁸), elle est la puissance capable de conserver l'être qui la reçoit. On ne doit donc pas distinguer la puissance nutritive de la puissance génératrice.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons dit (^{art. préc}), l'opération du principe végétatif a lieu au moyen de la chaleur, dont le propre est de détruire l'humidité. C'est pour cela que pour rétablir l'humidité perdue il est nécessaire que l'âme ait la puissance nutritive qui change les aliments en la substance du corps. Ce qui est nécessaire tout à la fois pour l'acte de la puissance d'accroissement et de la puissance de génération.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 34, 46 et 47) que les opérations de l'âme végétative sont d'engendrer, d'alimenter et de faire croître le corps.

Conclusion.

L'âme végétative se divise en trois parties : la nutrition, l'accroissement et la génération.

Il faut répondre que dans l'âme végétative il y a trois puissances. Car l'âme végétative a pour objet, comme nous l'avons dit (^{art. préc}), le corps que l'âme vivifie. À l'égard de ce corps il y a

¹ On ne connaît pas assez parfaitement la nature des minéraux pour bien préciser la cause de leur accroissement. Peut-être que la loi établie par Aristote est vraie dans sa généralité, et que tout accroissement suppose une nutrition. †

trois opérations que l'âme doit remplir : l'une par laquelle il acquiert l'être, et c'est là le but que remplit la puissance génératrice ; la seconde qui donne au corps vivant les proportions qu'il doit avoir, et c'est ce que fait la puissance augmentative ; la troisième qui conserve au corps vivant et son existence et les proportions conformes à sa nature, et c'est ce que produit la puissance nutritive. Il y a cependant une différence à observer entre ces diverses puissances. Car la puissance nutritive et la puissance augmentative produisent leur effet dans le corps où elles sont, puisque c'est le corps uni à l'âme qui est développé et conservé par ces deux puissances animiques. Mais la force génératrice a son effet non dans le même corps, mais dans un corps étranger, parce qu'il n'y a pas d'être qui s'engendre lui-même. C'est pour ce motif que cette puissance approche de la dignité de l'âme sensitive dont l'action s'exerce sur les choses extérieures, bien que d'une manière plus excellente et plus universelle. Car ce qu'il y a de plus élevé dans un ordre inférieur touche à ce qui l'est moins dans l'ordre supérieur, comme le prouve saint Denis ([De div. nom., chap. 7](#)). Ainsi donc de ces trois puissances la puissance génératrice est celle qui est la plus finale¹, la plus importante et la plus parfaite, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 49). Car il appartient à une chose déjà parfaite d'en faire une autre qui soit comme elle. Aussi les puissances de nutrition et d'accroissement sont-elles soumises à la puissance génératrice et la puissance de nutrition l'est-elle à la puissance d'accroissement.

Article 3 : Est-il convenable de distinguer cinq sens extérieurs ?

78

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer cinq sens extérieurs. Car les sens connaissent les accidents et il y en a une multitude de genres. Comme on distingue les puissances par leurs objets, il semble qu'il y ait autant de sens numériquement qu'il y a de genres d'accidents.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous les accidents n'ont pas par eux-mêmes la force de produire une impression ; il n'y a que les qualités de la troisième espèce² qui puissent altérer les corps. C'est pourquoi il n'y a que ces qualités qui soient les objets des sens, parce que, comme le dit Aristote (*Phys.*, liv. 7, text. 12), les sens sont modifiés par les objets mêmes qui modifient les corps inanimés.

Objection N°2.

La grandeur, la figure et toutes les autres choses sensibles qui sont communes à tous les sens ne sont pas sensibles par accident, elles se distinguent de ces dernières par opposition³, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 63 et 64). Or, la diversité des objets diversifie absolument les puissances. Et puisque la grandeur et la figure diffèrent plus de la couleur que le son, il semble qu'à plus forte raison la puissance sensitive qui connaît la grandeur ou la figure est autre que celle qui connaît la couleur et le son.

Réponse à l'objection N°2 :

1 J'ai conservé ce terme parce qu'une périphrase eût ici mal rendu l'idée. †

2 On distingue quatre espèces de qualité : 1° l'habitude et la disposition ; 2° la puissance et l'impuissance ; 3° la passion et la passibilité ; 4° la forme et la figure (Voyez Goudin réimprimé par M. Roux-Lavergne, *Logica*, p. 223). †

3 Aristote divise les objets sensibles en deux classes : ceux qui sont sensibles par eux-mêmes, et ceux qui sont sensibles par accident. Ceux qui sont sensibles par eux-mêmes sont de deux sortes ; les uns sont propres à chaque sens, comme la couleur à la vue, le son à l'ouïe ; les autres sont communs à tous les sens, comme le mouvement, la figure, la grandeur. L'objet est sensible par accident, quand, par exemple, l'objet blanc qu'on voit est le fils de Diocris : car ce n'est que par accident qu'on a cette sensation du fils de Diocris. J'ai cru nécessaire de donner ces définitions, d'après Aristote lui-même, pour faciliter l'intelligence de cet article. †

La grandeur, la figure et toutes les choses sensibles qui sont communes à tous les sens tiennent le milieu entre les choses qui sont sensibles par accident et celles qui sont propres à chaque sens et qui sont pour ce motif leur objet. Car les choses sensibles qui sont propres impressionnent les sens, puisque ce sont des qualités qui produisent une altération ou un changement quelconque, tandis que celles qui sont communes se ramènent toutes à la quantité. Ainsi pour ce qui est de la grandeur et du nombre il est évident que ce sont des espèces de quantité. La figure est aussi une qualité qui se rapporte à la quantité, puisque l'essence même de la figure consiste dans une portion de l'étendue ou de la grandeur. On sent le mouvement et le repos suivant les divers rapports qu'a le sujet avec l'étendue quand il s'agit du mouvement d'accroissement ou du mouvement local, ou bien selon les qualités sensibles comme dans le mouvement d'altération. C'est ce qui fait que dans le sentiment du mouvement et du repos il y a tout à la fois quelque chose d'un et de multiple. La quantité est le sujet le plus prochain de la qualité qui produit l'altération ou le changement, comme la surface est le sujet de la couleur. C'est pourquoi les choses sensibles qui sont communes à des espèces ne frappent pas les sens directement et par elles-mêmes, mais elles les frappent par le moyen de la qualité sensible ; ainsi que la surface les frappe par la couleur. On ne les regarde cependant pas comme des choses sensibles par accident, parce qu'elles impressionnent les sens diversement. Car autre est l'impression que produit sur les sens une grande surface et autre celle que produit une petite ; on dit même que la blancheur est grande ou petite parce qu'on la divise comme on divise son propre sujet.

Objection N°3.

Un sens ne peut avoir pour objet qu'une seule espèce de contrariété ; ainsi la vue perçoit le blanc et le noir. Or, le tact connaît plusieurs choses contraires, par exemple, le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. Donc le tact ne forme pas qu'un seul sens, mais il en comprend plusieurs. Donc il y a plus de cinq sens.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 106 à 120), le tact est un sens unique dans son genre, mais qui comprend plusieurs espèces¹, et qui pour ce motif s'étend à divers objets qui sont contraires. Ces sens ne sont pas séparés les uns des autres par rapport à leur organe, ils existent d'une façon concomitante dans tout le corps, et c'est pour cela qu'ils ne paraissent pas distincts. Mais le goût qui perçoit le doux et l'amer, se rapportant seulement à la langue et n'ayant rien de commun avec le reste du corps, se distingue facilement du tact. On pourrait cependant dire que toutes ces contrariétés se réunissent chacune dans un genre très prochain et toutes dans un genre commun qui est l'objet du tact selon sa nature générale. Mais ce genre commun n'est pas dénommé, il est comme le genre prochain du chaud et du froid qui manque aussi de dénomination.

Objection N°4.

L'espèce ne doit pas se diviser par opposition avec le genre. Or, le goût est un certain tact. Donc on ne doit pas admettre qu'il soit un autre sens que le tact.

Réponse à l'objection N°4 :

D'après Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 28 et 94), le sens du goût est une espèce de tact qui n'existe que dans la langue. On ne le distingue pas du tact sous le rapport du genre, mais on le distingue des différentes espèces de tact qui sont répandues sur toute la surface du corps. Mais si le tact ne forme qu'un sens seulement parce que la nature générale de son objet est une, il faudra dire que le goût s'en distingue parce que l'impression qui le provoque n'est pas la même que celle qui excite le tact². Car le tact est

1 La physiologie moderne n'a pas encore pu déterminer avec précision où réside [le sens du toucher](#). La théorie d'Aristote, que suit ici saint Thomas, a été adoptée par Descartes, dans la curieuse réponse qu'il fait à Arnaud pour montrer l'accord de sa doctrine avec le mystère de la transsubstantiation dans l'Eucharistie (*Voy. Œuvres de Descartes*, t. 2, p. 76 et suiv. éd. de M. Cousin).†

2 Le goût perçoit les choses tangibles et les saveurs, tandis que le toucher ne perçoit que les choses tangibles ; c'est ainsi que ces deux sens sont du même genre sans être de la même espèce.†

impressionné non seulement d'une manière spirituelle, mais encore d'une façon naturelle dans son organe par la qualité qui est son objet propre ; tandis que l'organe du goût n'est pas ainsi impressionné nécessairement. Il n'est pas nécessaire, par exemple, que la langue soit douce ou amère, mais elle perçoit le doux et l'amer au moyen d'une qualité préalable qui est le fondement de la saveur, c'est-à-dire au moyen de l'humeur qui est l'objet du tact.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 128) qu'il y a cinq sens et qu'il n'y en a pas davantage.

78

Conclusion.

Il y a cinq sens extérieurs : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont voulu faire reposer la raison de la distinction et du nombre des sens extérieurs sur ce que dans les organes domine tel ou tel élément, soit l'eau, soit l'air, etc. D'autres ont voulu la fonder sur le milieu qui leur est uni ou qui est en dehors d'eux, comme l'air, l'eau et toutes les autres choses semblables. D'autres enfin l'ont fondée sur la diversité de nature des qualités sensibles selon qu'une qualité appartient à un corps simple ou qu'elle résulte d'une combinaison quelconque. Mais aucune de ces opinions n'est soutenable. Car les puissances n'existent pas pour les organes, mais ce sont les organes qui ont été faits pour les puissances. On ne peut donc pas dire que la diversité des puissances repose sur la diversité des organes. C'est pourquoi la nature n'a formé des organes divers que pour les mettre en rapport avec la diversité des puissances. De même elle a assigné aux divers sens des milieux différents selon que l'exigeait la nature des actes produits par les puissances. Mais ce n'est pas aux sens qu'il appartient de connaître la nature des qualités sensibles, mais c'est à l'intelligence. La raison du nombre et de la distinction des sens extérieurs doit donc se prendre de ce qui est propre aux sens et de ce qui leur appartient absolument. Par conséquent les sens étant des puissances passives qui sont faites pour être affectées par les objets sensibles qui les frappent du dehors, il s'ensuit que c'est d'après la diversité de ces objets extérieurs qu'on doit les distinguer. Or, il y a deux sortes d'affections ou d'impressions extérieures, l'une est naturelle et l'autre spirituelle. L'impression est naturelle quand la forme de l'être qui la produit est reçu selon sa nature par le sujet qu'elle affecte ; c'est ainsi que la chaleur est dans l'être qu'elle chauffe. L'impression est spirituelle quand la forme de l'être qui la produit est reçu spirituellement dans le sujet qu'elle modifie ; c'est de cette façon que la forme de la couleur existe dans la prunelle qui n'est pas par là même colorée. L'action des sens exige une affection spirituelle qui imprime dans les organes la forme des objets sensibles. Autrement s'il suffisait pour sentir d'une simple impression naturelle, tous les corps se sentiraient naturellement quand ils sont modifiés de quelque manière. Mais il y a des sens où il n'y a pas d'autre impression que l'impression spirituelle, par exemple la vue. Il y en a d'autres où il faut les deux espèces d'impression, soit du côté de l'objet, soit du côté de l'organe. Ainsi de la part de l'objet il y a une impression naturelle qui se produit localement pour le son qui est l'objet de l'ouïe ; car le son provient de la percussion et de l'ébranlement de l'air. L'objet de l'odorat suppose une altération dans les corps, parce qu'ils ne répandent de l'odeur qu'autant que la chaleur exerce sur eux son influence. De la part de l'organe il y a une impression naturelle pour le tact et le goût. Car la main s'échauffe en touchant des corps chauds et la langue s'humecte au moyen des saveurs. Mais l'organe de l'odorat et celui de l'ouïe remplissent leurs fonctions sans subir aucune affection naturelle, à moins que ce ne soit par accident. La vue s'exerçant sans qu'il y ait d'impression naturelle, ni de la part de l'organe, ni de la part de l'objet, elle est par conséquent le plus spirituel, le plus parfait et le plus général de tous les sens. Nous placerons en second lieu l'ouïe et en troisième l'odorat qui supposent l'un et l'autre une impression naturelle de la part de l'objet. L'ouïe a la priorité sur l'odorat, parce que le mouvement local est plus parfait et qu'il est naturellement antérieur au mouvement qui résulte de l'altération des corps, comme le prouve Aristote (*Phys.*, liv. 8, text.

⁵⁵⁾. Le tact et le goût sont les sens les plus matériels, nous parlerons de leur distinction plus loin (réponses N°3 et N°4). D'où il résulte que les trois autres sens ne sentent pas par un milieu qui leur est uni, dans la crainte que leurs organes ne subissent quelque transformation naturelle comme il arrive dans ces deux derniers.

Article 4 : A-t-on convenablement distingué les sens internes ?

78

Objection N°1.

Il semble que les sens internes n'aient pas été convenablement distingués. Car ce qu'il y a de général ne doit pas être considéré comme opposé à ce qui est propre. Par conséquent, on ne doit pas compter le sens commun parmi les facultés sensibles intérieures indépendamment des sens extérieurs qui sont propres.

Réponse à l'objection N°1 :

Le sens intérieur n'est pas appelé sens commun parce qu'il est le genre dont les sens particuliers sont les espèces, mais parce qu'il est la racine commune et le principe de tous les sens extérieurs.

Objection N°2.

Il n'est pas nécessaire d'admettre une force perceptive intérieure pour les actes que les sens extérieurs peuvent par eux-mêmes accomplir. Or, pour juger des objets sensibles on a assez des sens propres et extérieurs. Car chaque sens juge de son objet propre. Ils paraissent également suffire à la perception de leurs actes propres ; car l'action des sens tenant en quelque sorte le milieu entre la puissance et l'objet, il semble que la vue, par exemple, puisse percevoir beaucoup mieux sa vision que la couleur, parce qu'elle lui est plus proche, et qu'il en soit de même de tous les autres sens. Il n'était donc pas nécessaire d'admettre cette puissance intérieure qui a reçu le nom de sens commun.

Réponse à l'objection N°2 :

Le sens propre juge de son objet particulier en le distinguant de toutes les autres choses qui sont également de son domaine. C'est ainsi que la vue distingue le blanc du noir, du vert, etc. Mais la vue et le goût ne peuvent ni l'un ni l'autre distinguer le blanc du doux, parce qu'il faut pour les distinguer quelque chose qui les connaisse l'un et l'autre. Ces objets ne peuvent donc être jugés que par le sens commun auquel les perceptions de tous les sens se rapportent comme à leur terme. C'est lui aussi qui perçoit les actions que les sens exercent sur eux-mêmes, comme quand quelqu'un voit qu'il se voit. Cette double fonction ne peut être remplie par le sens propre, parce qu'il ne connaît que la forme de l'objet sensible qui l'impressionne. Cette impression produit la vision, et il résulte de cette impression première une autre impression qui affecte le sens commun et lui fait percevoir la vision elle-même.

Objection N°3.

D'après Aristote (*De mem. et rem.*, chap. 4), l'imagination et la mémoire sont des passions du premier sensitif¹. Or, il n'y a pas opposition entre la passion et le sujet. On n'aurait donc pas dû faire de la mémoire et de l'imagination des puissances différentes du sens commun.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme une puissance procède de l'âme par le moyen d'une autre puissance, ainsi que nous l'avons dit ([quest. 77, art. 7](#)), de même l'âme est soumise à une puissance par le moyen d'une autre. Et c'est dans

1 J'ai conservé cette expression d'Aristote, par laquelle il désigne le principe premier de la sensibilité.[†]

ce sens qu'on appelle l'imagination et la mémoire des passions de cette partie de l'âme qui est le principe même de la sensibilité.

[78](#)

Objection N°4.

L'intelligence dépend moins des sens que toute puissance de l'âme sensitive quelle qu'elle soit. Or, l'intelligence n'a pas de connaissances qu'elle ne les ait reçues des sens ; c'est pourquoi il est dit (Post., liv. 1, text. 33) que celui qui est privé d'un sens manque d'une science. Par conséquent on aurait dû encore moins considérer comme une puissance de l'âme sensitive la faculté qui perçoit les intentions qui ne tombent pas sous les sens, et que pour ce motif on appelle *opinion* ou *estimative*.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique l'opération de l'intellect provienne des sens, néanmoins dans l'objet que les sens perçoivent, l'intelligence connaît beaucoup de choses que les sens ne peuvent percevoir. Il en est de même de l'estimation, quoiqu'elle en diffère d'une manière moins élevée.

Objection N°5.

L'acte de la faculté discursive ou pensante, qui consiste à comparer, à composer et à diviser, et l'acte de la ressouvenance qui consiste à se servir d'un syllogisme pour faire ses recherches, ne diffèrent pas moins l'un et l'autre de l'acte de l'estimation et de la mémoire, que l'acte de l'estimative ne diffère de l'acte de l'imagination. Il faut donc faire de la pensée et du souvenir des facultés différentes de l'opinion et de la mémoire, ou bien on ne doit pas distinguer l'opinion et la mémoire de l'imagination.

Réponse à l'objection N°5 :

La pensée et la mémoire ont dans l'homme cette prééminence, non par l'effet de ce qui est propre à l'âme sensitive, mais par suite de l'affinité et du rapport prochain qu'il y a entre ces facultés et la raison universelle qui se reflète en quelque sorte sur elles. C'est pourquoi ces puissances, sans être différentes dans l'homme, sont néanmoins plus parfaites que dans les autres animaux.

Objection N°6.

Saint Augustin distingue (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 7, 24, 27, 28) trois genres de visions : la vision corporelle qui se fait par les sens, la vision spirituelle qui a lieu par l'imagination, et la vision intellectuelle qui se fait par l'intelligence. Il n'y a donc pas d'autre faculté intérieure que l'imagination qui tienne le milieu entre les sens et l'intelligence.

Réponse à l'objection N°6 :

Saint Augustin dit que la vision spirituelle est celle qui a lieu par les images des corps en leur absence. D'où il résulte évidemment qu'elle est commune à toutes les perceptions intérieures.

Mais c'est le contraire. Car Avicenne, dans son livre sur l'âme, reconnaît cinq puissances intérieures sensibles : le sens commun, la fantaisie, l'imagination, l'opinion et la mémoire.

[78](#)

Conclusion.

L'animal recevant et conservant des espèces intelligibles et intentionnelles que les sens extérieurs ne perçoivent pas, il est nécessaire d'admettre uniquement dans la partie sensitive de l'âme quatre facultés intérieures qui soient distinguées d'après les fonctions que nous venons de déterminer ; ces quatre facultés sont le sens commun, l'imagination, l'opinion et la mémoire.

Il faut répondre que la nature n'étant jamais en défaut par rapport aux choses qui lui sont nécessaires, il doit y avoir dans l'âme sensitive autant d'actions qu'en requiert la vie de l'animal parfait. Et comme toutes ces actions ne peuvent être ramenées à un principe unique, elles exigent

des puissances diverses, car les puissances ne sont rien autre chose que le principe le plus prochain des opérations de l'âme. Or, il est à remarquer que pour que la vie de l'animal soit parfaite, il faut non seulement qu'il saisisse l'objet sensible quand il est présent, mais encore quand il est absent ; autrement, comme le mouvement de l'animal et son action suivent sa perception, l'animal ne se mettrait pas en mouvement pour chercher un objet qui n'est pas présent. Le contraire se montre évidemment surtout dans les animaux parfaits qui se meuvent d'un mouvement processif ; car ils se meuvent pour saisir un objet qui est absent et qu'ils ont déjà perçu. C'est pour cela qu'il est nécessaire que l'animal reçoive dans son âme sensitive non seulement les espèces des choses sensibles qui l'impressionnent par leur présence, mais encore qu'il les retienne et les conserve. Or, l'action de recevoir et celle de retenir se rapportent quand il s'agit des choses corporelles à des principes divers. Car les corps humides sont très aptes à recevoir et ne peuvent conserver, tandis que c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensitive étant l'acte d'un organe corporel, il faut donc qu'il y ait une autre puissance qui reçoive les espèces des choses sensibles et qui les conserve. On doit observer d'un autre côté que si l'animal était mû seulement par ce que ses sens trouvent d'agréable et de désagréable, il ne serait pas nécessaire d'admettre en lui autre chose que la perception des formes qui tombent sous les sens et dans lesquelles il trouve quelque chose qui le délecte ou qui lui répugne. Mais l'animal est obligé de rechercher ou de fuir certaines choses, non seulement parce qu'elles produisent en lui des sensations agréables ou désagréables, mais encore parce qu'elles peuvent lui être avantageuses ou nuisibles sous une foule d'autres rapports. Ainsi la brebis prend la fuite à la vue du loup qui s'avance de son côté, non parce que la couleur ou la physionomie de cet animal lui déplaît, mais parce qu'elle reconnaît en lui son ennemi naturel. De même l'oiseau amasse de la paille, non parce qu'elle délecte ses sens, mais parce qu'elle lui sert à faire son nid. Il est donc nécessaire que l'animal perçoive ces intentions qui ne tombent pas sous les sens extérieurs. Et il faut pour cette perception un autre principe que pour la perception des choses extérieures, puisque celle-ci provient de l'impression produite sur les organes, tandis que celle-là est purement intérieure. Ainsi donc le *sens propre* et le *sens commun* sont destinés à recevoir les formes sensibles ; nous parlerons de leur distinction plus loin ^(Réponses N°1 et N°2). La *fantaisie* ou *l'imagination* sert à retenir ces formes ou à les conserver ; elle est comme le trésor où sont déposées les formes que les sens ont reçues. *L'opinion* sert à percevoir les intentions qui ne tombent pas sous les sens, et la *mémoire* est destinée à les conserver. Elle est le trésor qui renferme ces espèces intentionnelles. La preuve en est que dans les animaux le principe de la mémoire repose sur ces sortes d'intentions ; par exemple, elle conserve le souvenir de ce qui a été nuisible ou avantageux. Aussi doit-on compter au nombre de ces intentions l'idée du passé, parce que la mémoire a le passé pour objet. — Il est à remarquer que pour les formes sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les autres animaux ; car ils sont impressionnés les uns et les autres de la même manière par les objets extérieurs, mais ils diffèrent par rapport aux intentions. En effet, les animaux les perçoivent par leur seul instinct naturel, tandis que l'homme les perçoit par manière de comparaison. C'est pour cela que la faculté qui reçoit le nom *d'opinion* dans les animaux est appelée *pensante* ou *discursive* dans l'homme. On lui donne aussi le nom de *raison particulière*, et les médecins prétendent qu'elle a son organe propre au milieu de l'encéphale¹. Cette raison particulière perçoit les intentions individuelles et les compare, comme la raison intellectuelle compare les intentions générales et universelles. Sous le rapport de la puissance mémorative, l'homme a non seulement comme les animaux cette mémoire qui consiste à se rappeler subitement le passé, mais il a encore la réminiscence² qui consiste à se rappeler le passé en faisant des raisonnements d'après ses intentions individuelles. Avicenne a distingué une cinquième puissance qui tiendrait le milieu entre l'estimation et l'imagination et qui consisterait à composer et à diviser les formes imaginées. Ainsi de la forme de

1 D'après Muller rien n'autorise à admettre dans le cerveau des organes ou des départements particuliers qui soient consacrés aux différentes facultés de l'âme (*Manuel de physiologie*, tome 2, page 493).†

2 Aristote distingue ainsi la mémoire de la réminiscence, et il a composé, à ce sujet, un petit traité qui porte ce titre, et qui est un de ses chefs-d'œuvre. M. Barthélémy Saint-Hilaire, qui l'a traduit, fait observer que depuis Aristote aucun physiologiste n'a traité de la mémoire plus profondément que lui.†

l'or et de la forme d'une montagne nous composons une forme unique, celle d'une montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Mais cette faculté que l'homme seul possède se confond avec l'imagination. Averroès a d'ailleurs attribué cette opération à cette faculté dans son livre *Des sens et des choses sensibles*. Il n'est donc pas nécessaire de distinguer dans l'âme sensitive plus de quatre puissances : le sens commun, l'imagination, l'estimative et la mémoire.

[78](#)

QUESTION 79 : DES PUISSANCES INTELLECTUELLES.

Question 79 : Des puissances intellectuelles.....	189
Article 1 : L'intellect est-il une puissance de l'âme ?.....	190
Article 2 : L'intellect est-il une puissance passive ?.....	191
Article 3 : Faut-il admettre dans l'âme un intellect agent ?.....	193
Article 4 : L'intellect agent est-il quelque chose de l'âme ?.....	195
Article 5 : N'y a-t-il qu'un intellect agent pour tous les hommes ?.....	197
Article 6 : La mémoire est-elle dans la partie intellectuelle de l'âme ?.....	199
Article 7 : La mémoire intellectuelle est-elle une faculté différente de l'entendement ?.....	201
Article 8 : La raison est-elle une autre puissance que l'intellect ?.....	203
Article 9 : La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses ?.....	204
Article 10 : L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect ?.....	207
Article 11 : L'intellect pratique et l'intellect spéculatif sont-ils des puissances diverses ?.....	208
Article 12 : La syndérèse est-elle une puissance spéciale distincte des autres ?.....	210
Article 13 : La conscience est-elle une puissance ?.....	211

Nous avons maintenant à nous occuper des puissances intellectuelles.

À ce sujet treize questions se présentent :

1. L'intellect est-il une puissance de l'âme ou son essence ?¹
2. Si c'est une puissance est-ce une puissance passive ?²
3. Si c'est une puissance passive, faut-il admettre que c'est un intellect agent ?³
4. L'entendement agent est-il quelque chose de l'âme ?⁴
5. N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes ?⁵
6. La mémoire est-elle dans l'intellect ?⁶
7. La mémoire est-elle une autre puissance que l'intellect ?⁷

1 Cet article et les suivants sont purement philosophiques. †

2 En établissant la passivité de l'intellect, saint Thomas ne nie pas son activité, mais il veut seulement prouver qu'il n'est pas un act e pur, et que, selon l'expression de la science moderne, il n'est actif que parce qu'il est passif. †

3 Aristote distingue deux sortes d'intellect, l'intellect agent et l'intellect possible. L'intellect agent est celui qui rend intelligibles en acte les choses sensibles qui ne sont qu'intelligibles en puissance, et qui les dépouille de tout ce qu'elles ont de matériel. L'intellect possible est l'entendement qui reçoit les espèces intelligibles après que l'intellect agent les a préparées. †

4 Cet article est une réfutation de la doctrine de Platon, qui supposait que l'intellect agent était séparé. †

5 Cette question revient à l'unique principe intelligent qu'Averroès admettait pour tous les hommes. Cette opinion a déjà été réfutée (quest. 76, art. 2) †

6 Cet article est le résumé du curieux traité d'Aristote, intitulé : *De la mémoire et de la réminiscence*. †

7 La mémoire est une des parties les plus mystérieuses de l'âme ; c'est aussi, comme nous l'avons déjà dit, une de celles qu'Aristote a le mieux observées. En le suivant, saint Thomas est aussi complet et aussi exact qu'on pourrait l'être en mettant à profit les travaux de la science actuelle. †

8. La raison est-elle une autre puissance que l'intellect ?⁸
9. La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses ?²
10. L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect ?³
11. L'intellect spéculatif et pratique sont-ils des puissances diverses ?⁴
12. La syndérèse est-elle une puissance de la partie intellectuelle de l'âme ?⁵
13. La conscience en est-elle une aussi ?⁶

Article 1 : L'intellect est-il une puissance de l'âme ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'intellect ne soit pas une puissance de l'âme, mais son essence. Car l'intellect semble être la même chose que l'esprit (*mens*). Or, l'esprit n'est pas une puissance de l'âme, mais son essence. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 9, chap. 4*) : L'esprit ne désigne pas un rapport, mais il exprime l'essence. Donc l'intellect est l'essence même de l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

La sensibilité désigne tantôt une des puissances de l'âme sensitive et tantôt l'âme sensitive elle-même. Car l'âme sensitive est quelquefois désignée par le nom de sa faculté la plus importante qui est la sensibilité. De même l'âme intellectuelle est quelquefois appelée l'intelligence parce que c'est sa faculté la plus importante, et c'est dans ce sens qu'on dit que l'intellect est une substance (*De animâ, liv. 1, text. 65*). C'est aussi de cette manière que saint Augustin dit que l'esprit est une espèce ou une essence.

Objection N°2.

Les divers genres de puissance ne sont pas compris dans une seule puissance, mais dans l'essence de l'âme exclusivement. Or, l'appétit⁷ et l'intellect sont des puissances d'un genre différent, comme le dit Aristote (*De animâ, liv. 2, text. 27*), et elles sont cependant comprises l'une et l'autre dans l'esprit. Car saint Augustin (*De Trin., liv. 10, chap. 11*) place en lui l'intelligence et la volonté. Donc l'intellect est comme l'esprit l'essence même de l'âme et non une de ses puissances.

Réponse à l'objection N°2 :

L'appétit et l'intellect sont des puissances de divers genres parce que leurs objets sont de nature diverse. Mais l'appétit a quelque chose de commun d'un côté avec l'âme intellectuelle et de l'autre avec l'âme sensitive suivant qu'il opère par le moyen des organes corporels ou sans eux. Car l'appétit suit la perception, et c'est en ce sens que saint Augustin place la volonté dans l'esprit et Aristote dans la raison⁸ (*De animâ, liv. 3, text. 42*).

8 Cet article a pour objet d'établir que la raison est en nous la même puissance que l'intellect. †

2 On appelle raison supérieure l'intelligence qui s'applique à la considération des choses éternelles, et raison inférieure l'intelligence qui s'applique aux choses temporelles et périssables. †

3 Dans le style moderne on demanderait quelle différence il y a entre l'intelligence et l'entendement, mais j'ai tenu à conserver, autant que possible, la terminologie d'Aristote. †

4 Il suffit de donner la définition de ces deux espèces d'intellect pour faire voir qu'ils ne forment pas des puissances diverses. †

5 La syndérèse est la connaissance habituelle des premiers principes moraux ; comme il faut fuir le vice et pratiquer la vertu. †

6 La conscience est l'application des principes généraux de la morale à des faits particuliers. C'est elle qui dit si telle ou telle action est bonne ou mauvaise. †

7 C'est-à-dire la partie appétitive et la partie intellectuelle. †

8 Toutefois elle en est distincte sous le rapport de l'objet formel, parce que la raison a pour objet l'être, et la volonté a pour objet le bien. †

Objection N°3.

D'après saint Grégoire ^(Hom. Ascens.), l'homme a l'intellect de commun avec les anges. Or, on appelle les anges des esprits et des intelligences. Donc l'esprit et l'intelligence de l'homme ne forment pas une des puissances de l'âme, mais l'âme elle-même.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les anges il n'y a pas d'autres facultés que l'intelligence et la volonté qui est une conséquence de l'intelligence. Et on donne à l'ange le nom d'esprit ou d'intelligence parce que c'est en cela que consiste toute sa vertu. Mais l'âme humaine a beaucoup d'autres puissances, telles que les puissances sensibles et nutritives ; c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Objection N°4.

Une substance est intelligente parce qu'elle est immatérielle par son essence. Or, l'âme est ainsi immatérielle. Il semble donc qu'elle soit intelligente de la même manière.

Réponse à l'objection N°4 :

L'immatérialité de la substance intellectuelle ne constitue pas l'intelligence, mais elle lui donne la faculté de comprendre. Il n'est donc pas nécessaire que l'intelligence de l'âme soit sa substance, il suffit que ce soit une de ses vertus ou de ses puissances.

27) Mais c'est le contraire. Car Aristote fait de l'intellect une puissance de l'âme ^{(De animâ, liv. 2, text.}

Conclusion.

Comme dans l'homme l'intelligence n'est pas la même chose que son être, elle n'est pas par conséquent son essence, mais une des puissances de son âme.

Il faut répondre que d'après ce que nous avons dit précédemment ^{(quest. 54, art. 3 ; quest. 59, art. 2, et 77, art.}

¹⁾ l'intellect est une puissance de l'âme et non son essence. Car le principe immédiat de l'action n'est l'essence même du sujet qui l'opère que quand son action même est son être. En effet, la puissance est à l'action ce que l'essence est à l'être. Or, il n'y a qu'en Dieu que l'intelligence soit identique avec l'être. Par conséquent il n'y a qu'en lui que l'intelligence soit l'essence, mais dans toutes les autres créatures intellectuelles elle n'est qu'une puissance du sujet qui comprend.

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

79

Objection N°1.

Il semble que l'intellect ne soit pas une puissance passive. Car tout être est passif en raison de sa matière et actif en raison de sa forme. Or, la vertu intellectuelle est la conséquence de l'immatérialité de la substance intelligente. Il semble donc que l'intellect ne soit pas une puissance passive.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection prend le mot passif dans le *premier* et le *second* sens, c'est-à-dire dans le sens qui convient à la matière première. Mais le troisième sens convient à tout sujet qui existe en puissance et qui passe à l'acte.

Objection N°2.

La puissance intellectuelle est incorruptible, comme nous l'avons dit ([quest. 75, art. 6](#)). Or, l'intellect, s'il est passif, est corruptible, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 20). Donc la puissance intellectuelle n'est pas passive.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des philosophes qui entendent par l'intellect passif l'appétit sensitif qui est le siège des passions de l'âme et qu'Aristote appelle raisonnable parce qu'il obéit à la raison (*Eth.*, liv. 1, chap. ult.). Il y en a d'autres qui donnent le nom d'intellect passif à la faculté pensante ou discursive qu'on appelle *raison particulière*. Dans ces deux sens on peut prendre le mot passif suivant les deux premières *acceptions* que nous lui avons données, parce que l'intellect ainsi compris est l'acte d'un organe corporel quelconque. Mais l'intellect qui est en puissance par rapport aux choses intelligibles, et qu'Aristote appelle pour ce motif l'intellect possible (*De animâ*, liv. 3, text. 17 et text. 5), n'est passif que dans le troisième sens parce qu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Et c'est pour cela qu'il est incorruptible.

Objection N°3.

Agir est plus noble que pâtir, comme le disent saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.*, liv. 3, chap. 16) et Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 19). Or, les puissances de l'âme végétative qui sont les puissances les plus infimes de l'âme sont actives. Donc à plus forte raison les puissances intellectives, qui sont ce qu'il y a de plus élevé, le sont-elles toutes aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

Agir est plus noble que pâtir, si l'activité et la passivité se rapportent au même objet, mais il n'en est pas toujours de même si elles se rapportent à des objets divers. Ainsi l'intellect est une force passive par rapport à l'être universel pris dans sa généralité, tandis que l'âme végétative est active par rapport à un être particulier, c'est-à-dire par rapport au corps qui lui est uni. Rien n'empêche donc que tel être passif ne soit plus noble que tel être actif.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 3, text. 12) que penser c'est éprouver ou souffrir quelque chose.

Conclusion.

Penser étant éprouver ou souffrir quelque chose, l'intelligence est une puissance passive.

Il faut répondre qu'on peut être passif de trois manières :

1. Dans le sens le plus propre, c'est-à-dire quand le sujet est privé d'une chose qui lui convient naturellement ou pour laquelle il a une inclination propre ; comme, par exemple, quand l'eau perd par la chaleur sa fraîcheur, ou quand l'homme est malade ou triste.
2. Dans un sens moins propre quand le sujet change pour être mieux ou pire. Dans ce sens l'homme est passif non seulement quand il devient malade, mais quand il guérit ; non seulement quand il s'attriste, mais quand il se réjouit ; enfin toutes les fois qu'il subit une modification ou un changement quelconque.
3. Enfin, en général on dit qu'un sujet est passif lorsque étant en puissance par rapport à une chose il la reçoit sans perdre ce qu'il possédait préalablement. Dans ce sens on peut dire de tout être qui passe de la puissance à l'acte qu'il est passif, même lorsqu'il acquiert une perfection. C'est ainsi que notre intellect est passif. Car l'action de l'intellect, comme nous l'avons dit ([quest. 5, art. 2](#) ; [quest. 78, art. 1](#)), a pour objet l'être absolu ou universel. On peut donc examiner si l'intellect est en acte ou en puissance en considérant la nature des rapports qu'il a avec l'être universel. Ainsi il y a un intellect qui est absolument en acte par rapport à l'être

universel tout entier, c'est l'intellect divin, qui est l'essence elle-même de, Dieu dans laquelle tout être préexiste originellement et virtuellement comme dans sa cause première. C'est pourquoi l'intellect divin n'est point en puissance, c'est un acte pur. Mais il n'y a pas d'intellect créé qui puisse être en acte par rapport à l'être universel tout entier, parce qu'il faudrait alors qu'il fût infini. Par conséquent, tout intellect créé, par cela même qu'il existe, n'est pas en acte à l'égard de toutes les choses intelligibles, il est par rapport à elles ce que la puissance est à l'acte. Or, la puissance se rapporte à l'acte de deux manières. Il y a une puissance qui est toujours parfaite par son acte ; telle est la matière des corps célestes¹. Il y a une autre puissance qui n'est pas toujours en acte, mais qui passe de la puissance à l'acte, comme tous les corps sujets à la génération et à la corruption. L'entendement angélique est toujours en acte à l'égard des choses intelligibles qui sont de son domaine, parce qu'il se rapproche de l'intelligence première qui est un acte pur, comme nous l'avons dit ([quest. 58. art. 1](#) ; [quest. 2. art. 2.](#) et [quest. 3. art. 1](#)). Mais l'entendement humain qui est placé au dernier rang dans l'ordre des intelligences et qui est le plus éloigné de la perfection de l'intelligence divine est en puissance par rapport à toutes les choses intelligibles. Au commencement il est, selon l'expression d'Aristote (*De animâ*, liv. 3, text.14), une table rase sur laquelle il n'y a encore rien d'écrit². Ce qui ressort évidemment de ce qu'au début de l'existence nous ne sommes intelligents qu'en puissance et nous devenons ensuite peu à peu intelligents en acte. Il est donc clair que comprendre c'est être passif selon le sens que nous avons donné en troisième lieu à ce mot, et que par conséquent l'intellect est une puissance passive.

Article 3 : Faut-il admettre dans l'âme un intellect agent ?

79

Objection N°1.

Il semble qu'on ne doive pas admettre un intellect agent. Car comme les sens se rapportent aux choses sensibles, ainsi l'intellect se rapporte aux choses intelligibles. Or, comme les sens sont en puissance à l'égard des choses sensibles, on n'admet pas de sens agent, mais seulement un sens patient. Donc notre intellect étant en puissance par rapport aux choses intelligibles, il semble qu'on ne doive pas admettre un intellect agent, mais seulement un intellect possible.

Réponse à l'objection N°1 :

Les choses sensibles existent en acte hors de l'âme et pour ce motif on n'a pas eu besoin d'admettre un sens agent. Ainsi il est évident que dans l'âme nutritive toutes les puissances sont actives, tandis que dans l'âme sensitive elles sont toutes passives. Mais dans l'âme intellectuelle il y a quelque chose d'actif et quelque chose de passif.

Objection N°2.

Si on prétend que dans les sens il y a un agent et que c'est la lumière, on peut ainsi insister. La lumière est nécessaire à la vue parce qu'elle rend actuellement lucide le milieu dans lequel se produisent les couleurs. Or, dans l'action de l'intellect il n'est pas nécessaire d'admettre un milieu qui soit ainsi en acte. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Qu'on supposait immuable et incorruptible et dont la forme, disait-on, absorbait tellement la matière qu'elle n'était pas susceptible d'en revêtir une autre.†

2 Il ne faut pas prendre dans un sens trop rigoureux ces expressions d'Aristote, parce que l'âme est en puissance les objets eux-mêmes selon la théorie péripatéticienne, et qu'elle renferme en elle la semence de toutes les idées que la parole doit développer.†

À l'égard de l'effet de la lumière il y a deux sortes d'opinion. Il y en a qui disent que la lumière est nécessaire à la vue pour rendre les couleurs actuellement visibles. D'après cette opinion l'intellect agent est nécessaire à l'intelligence pour le même motif et dans le même sens que la lumière est nécessaire à la vue. D'autres prétendent que la lumière est nécessaire à la vue, non pour rendre les couleurs actuellement visibles, mais pour que le milieu soit lui-même actuellement lucide ; c'est le sentiment du commentateur d'Aristote ^{(Averroès.) (De an., liv. 6, comment. 18)}. Dans ce cas la ressemblance qu'Aristote établit entre l'intellect agent et la lumière n'est vraie qu'en ce que la lumière est nécessaire à la vue comme l'intellect agent à l'intelligence, mais cette nécessité ne repose pas sur le même motif.

Objection N°3.

L'image de l'agent est reçue dans le patient selon la manière d'être de celui-ci. Or, l'intellect possible est immatériel ; par là même qu'il est immatériel les formes qu'il reçoit doivent donc être reçues en lui immatériellement. Et comme une forme est intelligible en acte par là même qu'elle est immatérielle, il n'y a donc pas nécessité d'admettre un intellect agent qui rende les espèces intelligibles en acte.

Réponse à l'objection N°3 :

Supposée l'existence préalable d'un agent, il arrive que sa ressemblance est reçue de différentes manières dans divers sujets en raison de la variété de leur disposition. Mais si l'agent n'est pas préexistant, la disposition du sujet qui le reçoit ne fait rien à cet égard. Or, l'objet intelligible en acte n'est pas quelque chose qui existe dans la nature, puisque parmi les êtres sensibles il n'y en a pas qui soient absolument étrangers à la matière. C'est pourquoi l'immatérialité de l'intellect possible ne suffirait pas pour donner l'intelligence d'une chose s'il n'y avait pas là l'intellect agent qui rendît les objets intelligibles en acte par le moyen de l'abstraction.

Mais c'est le contraire. Car, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 17), il en est de l'âme comme de toute la nature, il y a en elle l'intelligence qui d'une part peut devenir toutes choses¹ et qui d'autre part peut tout faire. Donc on doit admettre en elle un intellect agent.

Conclusion.

Puisque rien de ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par un être qui est en acte lui-même, il est nécessaire que dans l'âme, indépendamment de l'intellect possible qui la rend susceptible de devenir toutes choses, il y ait un intellect agent qui la rende apte à tout faire et à faire passer de la puissance à l'acte tout ce qui est intelligible.

Il faut répondre que d'après l'opinion de Platon il n'est pas nécessaire d'admettre un intellect agent pour rendre les choses intelligibles en acte, mais seulement pour donner la lumière intelligible au sujet intelligent, comme nous le verrons ^(art. suiv. et quest. 84, art. 6). En effet, Platon supposait que les formes des choses matérielles subsistaient sans matière et qu'elles étaient par conséquent intelligibles ; car ce qui est immatériel est par là même intelligible en acte. Il leur donnait le nom d'espèces ou d'idées² et il disait que la participation à ces idées produisait la forme des choses matérielles et constituait naturellement chaque corps dans son genre et son espèce propre, et que c'était cette même participation qui donnait à nos intelligences la science des genres et des espèces. Mais Aristote n'ayant pas admis ^(Met., liv. 3, text. 10, jusqu'à la fin du livre.) que les formes des choses naturelles subsistent sans matière, et ayant reconnu au contraire que les formes qui existent dans la matière ne sont pas intelligibles en acte, il s'ensuivait que les natures ou les formes des choses sensibles que

1 L'intellect possible devient toutes les choses qu'il perçoit, et l'intellect agent peut tout faire, c'est-à-dire rendre toutes choses intelligibles, de manière que l'âme se les identifie. †

2 Ainsi la matière n'étant pour Platon qu'une apparence, toutes les formes des choses naturelles étaient intelligibles par elles-mêmes ; par conséquent, il ne voyait pas la nécessité de l'intellect agent. †

nous comprenons n'étaient pas intelligibles en acte. Or, il n'y a qu'un être en acte qui puisse faire passer une chose de la puissance à l'acte ; ainsi les sens ne peuvent être mis en acte que par un objet sensible qui soit en acte aussi. Il faut donc reconnaître dans l'intellect une vertu qui rende les objets intelligibles en acte en dégageant leurs espèces des conditions matérielles où elles se trouvent. C'est pour cela qu'il est nécessaire d'admettre un intellect agent.

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

79

Objection N°1.

Il semble que l'intellect agent ne soit pas quelque chose de notre âme. Car cet intellect a pour effet d'éclairer l'intelligence. Or, on ne peut éclairer l'âme que par quelque chose de plus élevé qu'elle, d'après ces paroles de saint Jean ^(Jean. 1.9) : *Il était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.* Il semble donc que l'intellect agent ne soit pas quelque chose de l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette lumière véritable illumine comme la cause universelle à laquelle l'âme humaine emprunte une certaine vertu particulière, ainsi que nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Aristote ^(De an., liv. 3, text. 20) dit que l'intellect agent n'est point une chose qui tantôt comprend et tantôt ne comprend pas. Or, notre âme ne comprend pas toujours, mais elle comprend en certains moments et ne comprend pas dans d'autres. Donc l'intellect agent n'est pas quelque chose de notre âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Aristote ne parle pas ainsi de l'intellect agent, mais de l'intellect en acte. Aussi il avait dit précédemment que l'intellect en acte est identique à la science de la chose. Ou bien si on entend ces paroles de l'intellect agent, elles signifient qu'il n'est pas la cause pour laquelle tantôt nous comprenons et tantôt nous ne comprenons pas, mais que ce phénomène résulte de l'intellect qui est en puissance.

Objection N°3.

L'activité et la passivité suffisent pour l'action. Si donc l'intellect passif, qui est une faculté passive, est quelque chose de notre âme et que l'intellect agent qui est une faculté active soit aussi quelque chose, il s'ensuivra que l'homme pourra toujours comprendre quand il le voudra, ce qui est évidemment faux. Donc l'intellect agent n'est pas quelque chose de notre âme.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'intellect agent se rapportait à l'intellect possible, comme l'objet en acte à la puissance, c'est-à-dire comme l'objet actuellement visible à la vue, il s'ensuivrait que nous comprendrions immédiatement toutes choses, puisque l'intellect agent est ce qui donne à l'âme le pouvoir de tout faire. Mais il ne se rapporte pas à l'âme comme son objet, il s'y rapporte seulement comme rendant les objets intelligibles en acte, et pour cela, indépendamment de sa présence, il faut que les images des choses soient fournies par les sens, que les facultés sensibles soient bien disposées et suffisamment exercées, parce que l'intelligence d'une chose conduit à l'intelligence de beaucoup d'autres, comme on comprend les propositions par les termes qui les composent et les conclusions

par les premiers principes dont elles dérivent. D'ailleurs à cet égard il est indifférent que l'intellect agent fasse partie de l'âme ou qu'il en soit séparé.

Objection N°4.

D'après Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 19), l'intellect agent est une substance en acte. Or, il est impossible que la même chose soit par rapport au même objet en acte et en puissance. Si donc l'intellect possible qui est en puissance par rapport à toutes les choses intelligibles est quelque chose de notre âme, il semble qu'il ne puisse pas en être ainsi de l'intellect agent.

Réponse à l'objection N°4 :

L'âme intellectuelle est immatérielle en acte, mais elle est en puissance à l'égard des espèces particulières des choses. Au contraire, les images des objets sont en acte la ressemblance des espèces, mais elles sont immatérielles en puissance. Par conséquent rien n'empêche qu'une seule et même âme, en tant qu'elle est immatérielle, ait une vertu qui rende les images des objets immatérielles en acte en les dépouillant de tout ce qu'elles ont de matériel et d'individuel, et c'est cette vertu qu'on appelle l'intellect agent, et qu'elle possède une autre vertu qui reçoive ces espèces et qu'on appelle l'intellect possible parce qu'il est en puissance par rapport à elles.

Objection N°5.

Si l'intellect agent est quelque chose de l'âme humaine, il faut que ce soit une puissance, car ce ne peut être ni une passion ni une habitude. En effet, les habitudes et les passions ne sont pas des agents par rapport aux facultés passives de l'âme ; la passion est plutôt l'action de l'une de ces puissances, et l'habitude est la conséquence de ses actes. Or, toute puissance émanant de l'essence de l'âme, il s'ensuivrait alors que l'intellect agent en procéderait et que par conséquent il ne serait pas une participation de l'âme à une intelligence supérieure, ce qui répugne. L'intellect agent n'est donc pas quelque chose de notre âme.

Réponse à l'objection N°5 :

Puisque l'essence de l'âme est immatérielle et qu'elle a été créée par l'intelligence suprême, rien n'empêche que la vertu qu'elle a reçue de cet intellect supérieur pour abstraire des objets leurs conditions matérielles ne procède de son essence, comme toutes ses autres puissances.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 3, text. 17 et 18) qu'il est nécessaire d'admettre dans l'âme ces deux puissances différentes, un intellect possible et un intellect agent.

79

Conclusion.

Puisqu'il n'y a rien de plus parfait, que l'âme humaine parmi les êtres inférieurs qui ont reçu des causes universelles leurs vertus propres, il faut qu'il y ait en elle une certaine vertu qui émane d'un entendement supérieur et qui éclaire les objets en rendant intelligibles en acte les choses qui ne sont intelligibles qu'en puissance.

Il faut répondre que l'intellect agent dont parle Aristote est quelque chose de l'âme. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il est à remarquer qu'au-dessus de l'intelligence humaine il est nécessaire de reconnaître un entendement supérieur qui donne à l'âme la faculté de comprendre. Car toujours ce qui existe par participation, ce qui est mobile et ce qui est imparfait, présuppose comme antérieur à lui quelque chose qui est par essence ce qu'il est par participation, quelque chose d'immobile et de parfait. Or, l'âme humaine n'est intellectuelle que parce qu'elle participe à une vertu intellectuelle. La preuve en est qu'elle n'est pas totalement intellectuelle, elle ne l'est que par quelqu'une de ses parties. Ainsi elle n'arrive à l'intelligence de la vérité que par la méthode discursive et par voie d'argumentation. Elle a de plus une intelligence imparfaite, parce qu'elle ne comprend pas tout et parce que dans les choses qu'elle comprend elle passe de la puissance à l'acte.

Il faut donc qu'il y ait une intelligence supérieure à la sienne qui l'aide à comprendre. Il y a des philosophes qui ont voulu faire une substance séparée de cet intellect agent qui rend les objets intelligibles en les éclairant de sa lumière. Mais en supposant que cet intellect soit réellement séparé, il n'en faudrait pas moins reconnaître dans l'âme humaine une vertu qui serait une participation d'une intelligence supérieure et qui rendrait les objets actuellement intelligibles. C'est ainsi que dans tous les autres êtres qui sont parfaits dans leur genre, indépendamment de leurs causes universelles, il y a des vertus propres qui sont imprimées à chacun d'eux et qui leur viennent d'agents supérieurs. Car ce n'est pas le soleil seul qui engendre l'homme, mais il y a dans l'homme comme dans tous les autres animaux parfaits une vertu génératrice qui est cause de sa reproduction. Or, parmi les êtres d'ici-bas il n'y a rien de plus parfait que l'âme humaine. Il faut donc qu'il y ait en elle une vertu qui émane d'une intelligence supérieure et qui éclaire les images que les sens lui fournissent. C'est ce que l'expérience nous apprend, puisque nous remarquons que nous dégageons par l'abstraction les formes universelles de leurs conditions particulières et que nous rendons ainsi les objets actuellement intelligibles. Or, comme une action ne se rapporte à une chose qu'autant qu'elle provient d'un principe qui lui est formellement inhérent, ainsi que nous l'avons dit en parlant de l'intellect possible ([quest. 76. art. 1](#)), il faut donc que la vertu qui est le principe de cette action soit quelque chose de l'âme, et c'est pour cela qu'Aristote a comparé (*De animâ*, liv. 3, text. 18) l'intellect agent à la lumière qui est une chose reçue dans l'air, tandis que Platon, selon l'observation de Thémistius¹ (*Comment. anim.*, liv. 3), a comparé au soleil l'intellect séparé qui imprime sa lumière dans nos âmes. Cet intellect séparé, d'après ce que notre foi nous enseigne, n'est rien autre chose que Dieu lui-même qui est le créateur de l'âme et l'auteur unique de son bonheur, comme nous le verrons ([quest. 106. art. 2](#)). C'est donc à lui que l'âme humaine emprunte sa lumière d'après ces paroles du Psalmiste : *La lumière de votre visage est imprimée sur nous, Seigneur* ([Ps. 14. 7](#)).

Article 5 : N'y a-t-il qu'un intellect agent pour tous les hommes ?

79

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait qu'un seul intellect agent pour tous les hommes. Car rien de ce qui est séparé du corps ne se multiplie en proportion des corps eux-mêmes. Or, l'intellect agent est séparé, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 19 et 20). Donc il n'y a pas autant d'intellects agents qu'il y a d'hommes, mais il n'y en a qu'un pour tout le monde.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote prouve que l'intellect agent est séparé, parce que l'intellect possible l'est aussi ; car il s'appuie sur ce que celui qui agit est plus noble que celui qui pâtit. Or, il dit que l'intellect possible est séparé, parce qu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel, et c'est dans le même sens qu'il prétend que l'intellect agent l'est aussi², mais il ne veut pas dire par là que ce soit une substance séparée.

1 Un des commentateurs les plus célèbres d'Aristote, et que Tzetzés appelle le secrétaire de Théodose. Photius lui attribue des commentaires sur toutes les œuvres d'Aristote. †

2 D'après Aristote, l'intelligence est séparée, c'est-à-dire qu'elle est sans mélange avec quoi que ce soit ; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit une autre substance que l'âme. †

Objection N°2.

L'intellect agent rend universel ce qui est un dans une multitude d'individus. Or, ce qui est cause de l'unité est ce qu'il y a de plus un. Donc l'intellect agent est un dans tous les hommes.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect agent produit l'universel en faisant abstraction de la matière. Or, il n'est pas nécessaire pour cela qu'il n'y en ait qu'un seul pour tous ceux qui ont de l'intelligence, mais il faut que dans tous les hommes il se rapporte de la même manière à tous les objets dont il abstrait l'universel qui est un. Et tel est l'intellect agent en tant qu'immatériel.

Objection N°3.

Tous les hommes ont de commun les premières conceptions de l'intellect. Or, ils y adhèrent par l'intellect agent. Donc ils ont de commun le même intellect agent.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les êtres qui sont de la même espèce ont de commun l'action qui résulte de la nature de leur espèce ; par conséquent ils ont aussi de commun la vertu qui est le principe de leur action ; ce qui ne signifie pas toutefois qu'elle soit numériquement la même pour tous les êtres. Or, la connaissance des premières choses intelligibles est une action qui est une conséquence de l'espèce humaine. Il faut donc que tous les hommes aient de commun la vertu qui est le principe de cette action, et c'est cette vertu qui est le principe de l'intellect agent. Il ne faut cependant pas qu'elle soit numériquement la même dans tous les hommes, mais il faut qu'elle sorte d'un principe unique¹ pour être ensuite communiquée à tous. La part commune que tous les hommes prennent aux premiers principes intelligibles démontre l'unité de l'intellect séparé que Platon compare au soleil, mais elle ne prouve pas l'unité de l'intellect agent qu'Aristote compare à la lumière².

Mais c'est le contraire. Aristote dit ^(De animâ, liv. 3, text. 18) que l'intellect agent est comme une lumière. Or, ce n'est pas la même lumière qui éclaire tous les divers objets. Donc l'intellect agent n'est pas le même dans les divers individus.

Conclusion.

L'intellect agent étant une vertu de l'âme, il n'est pas possible qu'il n'y en ait qu'un pour tous les hommes, mais il faut qu'il y en ait autant qu'il y a d'âmes.

Il faut répondre que la solution de cette question est une conséquence de ce que nous avons dit dans l'article précédent. Car si l'intellect agent n'était pas quelque chose de l'âme, mais une substance séparée, il n'y aurait qu'un intellect agent pour tous les hommes. Et c'est ainsi que l'entendent ceux qui n'en admettent qu'un. Mais si l'intellect agent est quelque chose de l'âme et qu'il soit une de ses vertus, il faudra nécessairement qu'il y ait autant d'intellects agents qu'il y a d'âmes, et que par conséquent il y en ait autant qu'il y a d'hommes, puisqu'il y a autant d'âmes que d'hommes, comme nous l'avons dit ^(quest. 76. art. 2). Car il ne peut se faire qu'il n'y ait numériquement qu'une seule et même puissance pour divers sujets.

1 Ce principe unique n'est rien autre chose que Dieu et constitue ce qu'il y a d'impersonnel dans la raison.†

2 L'intelligence active, dit Aristote, est une sorte de virtualité pareille à la lumière ; car la lumière fait des couleurs qui ne sont qu'en puissance des couleurs en réalité, et c'est ce que fait l'intellect agent à l'égard des choses intelligibles.†

Article 6 : La mémoire est-elle dans la partie intellectuelle de l'âme ?

79

Objection N°1.

Il semble que la mémoire ne soit pas dans la partie intellectuelle de l'âme. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 12, chap. 2) que les choses qui ne sont pas communes aux hommes et aux bêtes appartiennent à la partie supérieure de l'âme. Or, la mémoire est commune aux hommes et aux bêtes. Car saint Augustin dit encore que les bêtes peuvent sentir au moyen des sens les choses corporelles et les confier à leur mémoire. Donc la mémoire n'appartient pas à la partie intellectuelle de l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

La mémoire, selon qu'elle conserve les espèces, n'est pas commune à l'homme et aux bêtes ; car les espèces ne sont pas seulement conservées dans la partie sensitive de l'âme ; elles existent plutôt dans l'âme unie au corps, puisque la faculté mémorative est l'acte d'un organe. Mais l'intellect est destiné par lui-même à conserver les espèces sans avoir besoin de la concomitance d'un organe corporel. Ainsi Aristote dit ^(De animâ, liv. 3, text. 6) que l'âme est le lieu des espèces¹, qu'elle ne jouit pas tout entière de cette propriété, mais que c'est seulement son intellect.

Objection N°2.

La mémoire a pour objet les choses passées. Or, on dit qu'une chose est passée par rapport à un temps déterminé. La mémoire est donc la faculté qui nous fait connaître un objet sous un temps déterminé, c'est-à-dire tel qu'il est dans le temps et l'espace. Or, cette fonction n'est pas propre à l'intellect, mais aux sens. Donc la mémoire n'est pas dans la partie intellectuelle, mais seulement dans la partie sensitive.

Réponse à l'objection N°2 :

Le passé peut se rapporter à deux points : à l'objet connu et à l'acte de la connaissance. Ces deux choses se trouvent simultanément réunies dans la partie sensitive qui perçoit les objets quand elle est impressionnée par leur présence sensible. Ainsi l'animal se rappelle tout à la fois qu'il a eu antérieurement dans le passé une sensation, et qu'il a senti un objet sensible qui n'existe plus. Mais pour ce qui est de la partie intellectuelle, le passé est un accident ; il n'existe pas par lui-même de la part de l'objet de l'intellect. Car l'intellect comprend l'homme en tant qu'homme. Il est accidentel à l'homme ainsi considéré d'exister dans le présent, ou dans le passé, ou dans le futur. De la part de l'acte le passé peut être pris dans un sens absolu aussi bien quand il s'agit de l'intellect que quand il s'agit des sens. Car, pour notre âme, comprendre est un acte particulier qui existe en tel ou tel temps ; ainsi on dit que l'homme comprend maintenant, ou hier, ou demain. Et il n'y a là rien qui répugne à la nature de l'intelligence, parce que si comprendre est dans ce sens quelque chose de particulier, ce n'en est pas moins un acte immatériel, comme nous l'avons dit ^(quest. 75, art. 2). C'est pourquoi comme l'intellect se comprend lui-même bien qu'il soit quelque chose de particulier, de même il comprend sa propre connaissance ou intelligence bien que ce soit un acte particulier qui existe dans le passé, le présent ou l'avenir. Ainsi la mémoire, considérée par rapport aux choses passées, existe dans l'intellect, dans le sens que l'intellect comprend qu'il a eu antérieurement l'intelligence d'une chose, mais elle n'y existe pas relativement au passé considéré comme tel.

1 Cette magnifique expression vient peut-être de Platon, et rappelle une magnifique pensée de saint Augustin, que Mallebranche a exprimée en disant que *Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps.*[†]

Objection N°3.

Dans la mémoire se conservent les espèces des choses auxquelles on ne pense pas actuellement. Or, il n'est pas possible que cela ait lieu dans l'intellect, parce que l'intellect devient en acte par cela seul qu'il est impressionné par une espèce intelligible. Or, quand l'intellect est en acte il comprend en acte, et par conséquent il comprend actuellement toutes les choses dont les espèces lui sont présentes. La mémoire n'est donc pas dans la partie intellectuelle.

Réponse à l'objection N°3 :

Les espèces intelligibles sont quelquefois dans l'intellect seulement en puissance. Et alors on dit que l'intellect existe en puissance. D'autres fois elles sont absolument en acte, et alors l'intellect comprend actuellement. Enfin elles y existent d'une façon qui tient le milieu entre la puissance et l'acte, et alors on dit que l'intellect possède les choses d'une manière habituelle. C'est ainsi que l'intellect conserve les espèces quand il ne les comprend pas actuellement.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 10, chap. 11*) que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne forment qu'un seul et même esprit.

Conclusion.

La mémoire comme faculté conservatrice des espèces intelligibles se rapporte à la partie intellectuelle de l'âme, mais selon qu'elle a pour objet le passé considéré comme tel, elle se rapporte davantage à la partie sensitive.

Il faut répondre que puisqu'il est dans la nature de la mémoire de conserver les espèces des choses qu'on ne perçoit pas actuellement, il faut d'abord considérer si les espèces intelligibles peuvent être ainsi conservées dans l'intellect. Car Avicenne a supposé que c'était impossible¹. Ainsi il disait que dans la partie sensitive il y a des puissances qui, par là même qu'elles sont les actes des organes corporels, peuvent conserver en elles quelques espèces sans avoir besoin de les percevoir actuellement de nouveau. Mais que dans l'intellect qui n'a aucun organe corporel il n'existait rien que d'une manière intelligible, et qu'il fallait par conséquent qu'on comprît en acte l'objet dont l'image ou la ressemblance existe dans l'entendement. Ainsi, d'après ce philosophe, aussitôt qu'on cesse de comprendre en acte une chose, l'espèce de cette chose cesse d'être dans l'intellect. Si on veut la comprendre de nouveau, on doit se tourner vers l'intellect agent, qu'il suppose une substance séparée, pour que les espèces intelligibles en émanent et frappent l'intellect possible. Il prétend que l'habitude de se tourner ainsi vers l'intellect agent donne à l'intellect possible une certaine facilité et une certaine aptitude de conception qui constitue ce qu'il appelle la science habituelle. Ainsi dans ce système il n'y a donc rien de conservé dans la partie intellectuelle qui ne soit compris en acte. Par conséquent il n'y a pas lieu sous ce rapport d'admettre la mémoire dans la partie intellectuelle de l'âme. — Mais cette opinion est absolument contraire au sentiment d'Aristote. Car il dit (*De animá, liv. 3, text. 8*) que l'intellect possible devient les choses qu'il pense en ce sens que l'on dit d'un homme qu'il est savant, parce qu'en effet il est savant en acte. Et c'est ce qui a lieu du moment que l'intelligence peut agir par elle-même. Elle n'en est pas moins alors également en puissance d'une certaine façon, mais elle n'est pas tout à fait comme elle était avant qu'elle eût appris ou découvert la chose. Or, on dit que l'intellect possible est transformé en chaque chose selon qu'il reçoit les espèces de chaque objet. Donc, par là même qu'il reçoit les espèces des choses intelligibles, il a tout ce qu'il faut pour agir quand il le veut ; ce qui ne signifie pas toutefois qu'il agisse toujours, parce qu'il est d'une certaine manière en puissance, mais il y est autrement qu'avant d'avoir compris : il est dans l'état de celui qui, ayant la science habituelle, se trouve en puissance de réfléchir actuellement à ce qu'il sait. D'ailleurs l'hypothèse d'Avicenne répugne à la raison. Car ce qui est reçu dans un être y est reçu selon le mode du sujet qui le reçoit. Or, l'intellect

1 Ce sentiment d'Avicenne est encore celui des philosophes qui suivent le système de Kant ; car ils admettent qu'il n'y a pas de mémoire à l'égard des conceptions, et que l'âme, à chaque fois qu'elle en a besoin, est obligée de les reproduire de nouveau.†

est d'une nature plus ferme et plus immuable que la matière corporelle. Si donc la matière corporelle ne conserve pas seulement les formes qu'elle reçoit pendant qu'elle agit par leur moyen, mais si elle les conserve encore après, à plus forte raison l'intellect reçoit-il d'une manière immuable et inamissible les espèces intelligibles, soit qu'elle les ait reçues des objets sensibles, soit qu'elles émanent d'une intelligence supérieure. Par conséquent, si par la mémoire on entend la faculté qui conserve les espèces, il faut dire que cette faculté existe dans la partie intellectuelle de l'âme. — Mais il est encore dans la nature de la mémoire que son objet soit passé et considéré comme tel ; cette faculté n'existe pas à ce titre dans la partie intellectuelle de l'âme. Elle appartient à la partie sensitive qui perçoit les objets particuliers. Car le passé considéré comme tel, désignant l'être sous un temps déterminé, rentre dans la condition des choses particulières.

Article 7 : La mémoire intellectuelle est-elle une faculté différente de l'entendement ?

79

Objection N°1.

Il semble que la mémoire intellectuelle soit une faculté différente de l'entendement. Car saint Augustin ^(De Trin., liv. 10, chap. 10 et 11) place dans l'esprit ^(in mente) la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or, il est évident que la mémoire est une puissance différente de la volonté. Donc elle est également différente de l'intellect.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Maître des sentences ^(Dist. 3, 1 Sent.) dit que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont trois facultés, mais qu'à cet égard il ne suit pas le sentiment de saint Augustin qui dit expressément ^(De Trin., liv. 14, chap. 2) que si on considère la mémoire, l'intelligence et la volonté comme étant toujours présentes à l'esprit, soit qu'on pense, soit qu'on ne pense pas, elles paraissent toutes les trois appartenir à la mémoire. Ce que je nomme l'intelligence, ajoute-t-il, c'est ce qui fait que nous comprenons une chose en y pensant, et la volonté, l'amour, ou la dilection est le lien qui unit la pensée au sujet qui la produit. D'où il résulte évidemment que saint Augustin ne prend pas ces trois choses pour trois puissances de l'âme, mais que pour lui la mémoire est l'état habituel de l'âme qui conserve toutes les idées et toutes les connaissances qui l'enrichissent, l'intelligence est l'acte même de l'intellect, et le vouloir l'acte de la volonté.

Objection N°2.

Ce qui distingue les puissances de la partie sensitive de l'âme distingue aussi celles de la partie intellectuelle. Or, dans la partie sensitive la mémoire est une puissance différente des sens, comme nous l'avons dit ^(quest. 78, art. 4). Donc la mémoire intellectuelle est une autre puissance que l'intellect.

Réponse à l'objection N°2 :

Le passé et le présent peuvent constituer des différences propres par rapport aux puissances sensibles en raison de la diversité de leurs objets, mais il n'en est pas de même des puissances intellectives¹ pour la raison que nous avons donnée ^(art. préc.).

1 Parce que les puissances intellectuelles ont pour objet l'être en général, dépouillé de toutes circonstances particulières. †

Objection N°3.

D'après saint Augustin (*De Trin.*, liv. 10, chap. 11), la mémoire, l'intelligence et la volonté sont égales entre elles, et l'une d'elles procède de l'autre. Or, il ne pourrait en être ainsi, si la mémoire était la même puissance que l'intellect. Ce n'est donc pas la même puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

L'intelligence procède de la mémoire comme l'acte de l'habitude. Dans ce sens elle est égale à lui, mais elle ne lui est pas égale comme une puissance est égale à une autre puissance.

Mais c'est le contraire. Il est dans la nature de la mémoire d'être le trésor, le lieu où se conservent les espèces. Or, Aristote attribue à l'intellect cette fonction (*De animâ*, liv. 3, text. 6). La mémoire intellectuelle n'est donc pas une autre puissance que l'intellect.

Conclusion.

Dans l'homme, la mémoire ne forme pas une puissance distincte de l'intelligence, elles ne forment ensemble qu'une seule et même puissance, puisqu'elles ont le même objet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 77, art. 3](#)), les puissances de l'âme se distinguent d'après la nature diverse de leurs objets, parce que la nature de chaque puissance consiste dans le rapport qu'elle a avec son objet. Nous avons aussi fait remarquer (*ibid.*) que la puissance qui se rapporte par sa nature propre à un objet général n'est pas diversifiée par les différences particulières de cet objet. Ainsi la faculté de la vue qui se rapporte en général à la couleur n'est pas différente de la faculté qui perçoit le blanc ou le noir. Or, l'intellect a pour objet l'être en général parce que l'intellect possible est susceptible de devenir toutes choses. Par conséquent une puissance qui a pour objet une des particularités de l'être ne peut être différente de l'entendement. Cependant l'intellect agent diffère de l'intellect possible. Car il faut que par rapport au même objet la puissance active qui fait que l'objet est en acte soit un autre principe que la puissance passive qui est mue par un objet qui est déjà dans cet état. Ainsi la puissance active est à son objet ce que l'être en acte est à l'être en puissance, tandis que la puissance passive est à son objet ce que l'être en puissance est à l'être en acte. Mais il n'y a pas d'autres puissances à distinguer dans l'intelligence que celles de l'intellect possible et de l'intellect agent. D'où il est évident que la mémoire n'est pas une puissance distincte de l'intellect¹. Car il entre dans la nature de la puissance passive de conserver aussi bien que de recevoir.

1 La mémoire n'est pas distincte de l'intellect possible. †

Article 8 : La raison est-elle une autre puissance que l'intellect ?

79

Objection N°1.

Il semble que la raison soit une autre puissance que l'intellect. Car saint Augustin dit ^(De spir. et an., chap. 11) : Si nous voulons nous élever des puissances inférieures aux puissances supérieures, nous rencontrons d'abord les sens, puis l'imagination, ensuite la raison et enfin l'intellect. La raison est donc une puissance différente de l'intellect, comme l'imagination est elle-même une puissance différente de la raison.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette énumération se rapporte aux actes, mais elle n'a pas pour objet la distinction des puissances, quoique d'ailleurs ce livre ne soit pas d'une grande autorité¹.

Objection N°2.

Boèce dit ^(De cons., liv. 5, pros. 4) que l'intellect est à la raison ce que l'éternité est au temps. Or, il n'appartient pas à la même puissance d'être dans l'éternité et dans le temps. Donc la raison n'est pas la même puissance que l'intellect.

Réponse à l'objection N°2 :

La réponse est évidente d'après ce que nous avons dit ^(dans le corps de l'article.). Car l'éternité est au temps ce que l'immobilité est au mouvement. C'est pour ce motif que Boèce compare l'intellect à l'éternité et la raison au temps.

Objection N°3.

L'homme a de commun l'intellect avec les anges et la sensibilité avec les bêtes. Or, la raison qui est le propre de l'homme puisqu'on l'appelle un animal raisonnable est une autre puissance que les sens. Donc elle est aussi pour la même raison une autre puissance que l'intellect qui est l'attribut propre des anges, puisqu'on les appelle des substances intellectuelles.

Réponse à l'objection N°3 :

Les autres animaux sont tellement au-dessous de l'homme qu'ils ne peuvent arriver à la connaissance de la vérité que la raison recherche. L'homme au contraire arrive à la connaissance de la vérité que les anges connaissent, mais il y arrive imparfaitement. C'est pourquoi la faculté cognitive n'est pas dans les anges d'un autre genre que la raison humaine, mais elle est à la raison ce que le parfait est à l'imparfait.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 3, chap. 20) : Ce qui rend l'homme supérieur aux animaux, c'est la raison, appelez-la esprit, intelligence ou de tout autre nom qu'il vous plaira. Donc la raison, l'intellect, l'esprit ne forment qu'une seule et même puissance.

1 Il paraît que tout le monde n'admettait pas avec saint Thomas que le livre de l'Esprit et de l'âme était apocryphe. Car il se donne souvent la peine de l'interpréter comme s'il était de saint Augustin.†

Conclusion.

Dans l'homme la raison et l'intelligence ne forment qu'une seule et même puissance, bien que l'intelligence saisisse simplement la vérité qui s'offre à elle, tandis que la raison la perçoit en allant d'un objet compris à un autre ; seulement ce dernier procédé est celui d'un être imparfait et l'autre celui d'un être parfait.

Il faut répondre que la raison et l'intelligence ne peuvent pas être dans l'homme des facultés ou des puissances diverses. Ce qui devient évident quand on considère les actes de l'une et de l'autre. Car l'intelligence saisit simplement¹ la vérité qui est de son domaine. La raison va d'un objet compris à un autre² pour atteindre cette même vérité. C'est pourquoi les anges qui possèdent une connaissance parfaite de la vérité selon leur nature ne sont pas obligés d'aller d'un objet à un autre, mais ils perçoivent la vérité simplement sans avoir besoin de discourir, comme le dit saint Denis (*De div. nom., chap. 7*). Les hommes au contraire ne parviennent à connaître la vérité qu'en allant d'une chose à une autre, et c'est pour ce motif qu'on les appelle des êtres raisonnables. Il est donc évident que le raisonnement est à l'intelligence ce que le mouvement est au repos, ce que l'acquisition est à la possession ; l'un appartient à l'être parfait et l'autre à l'être imparfait. Et comme le mouvement part toujours d'un principe immobile et tend au repos comme à son terme, il arrive de là que le raisonnement humain, soit qu'il acquière, soit qu'il découvre quelques vérités, procède d'idées simplement comprises qu'on appelle premiers principes et aboutit au jugement qui revient à ces mêmes principes qui lui ont servi à apprécier ce qu'il avait découvert. Or, il est évident que le repos et le mouvement ne se rapportent pas à des puissances diverses, mais à une seule et même puissance dans l'ordre de la nature, parce que c'est la même force qui fait qu'une chose se meut ou se repose dans un lieu. Donc à plus forte raison est-ce la même puissance qui nous fait comprendre et raisonner. Par conséquent il est évident que dans l'homme la raison et l'intelligence ne forment pas deux puissances différentes.

Article 9 : La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses ?

79

Objection N°1.

Il semble que la raison supérieure et la raison inférieure soient des puissances diverses. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 12, chap. 4*) que l'image de la Trinité est dans la partie supérieure de la raison, mais qu'elle n'est pas dans l'inférieure. Or, les parties de l'âme sont ses puissances elles-mêmes. Donc la raison supérieure et la raison inférieure forment deux puissances.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut donner le nom de parties à ce qui est le résultat d'une division quelconque. Ainsi on peut diviser la raison supérieure et la raison inférieure à cause de la diversité de leurs fonctions, mais on ne peut pas dire pour cela que ce sont des puissances diverses.

1 L'intelligence connaît intuitivement. †

2 Le procédé de la raison est discursif. †

Objection N°2.

Un être ne procède pas de lui-même. Or, la raison inférieure procède de la raison supérieure, elle est réglée et dirigée par elle. Donc la raison supérieure est une puissance différente de la raison inférieure.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que la raison inférieure est déduite de la raison supérieure, ou qu'elle est dirigée par elle dans le sens que les principes dont la raison inférieure fait usage sont déduits des principes de la raison supérieure, et que ceux-ci leur servent de règle.

Objection N°3.

Aristote dit ^(Eth., liv. 6, chap. 1) que la *scientifique* ou la partie de l'âme par laquelle elle connaît les choses nécessaires est un autre principe et une autre partie que l'opinion et la *logistique* par laquelle elle connaît les choses contingentes. Et il le prouve parce que les choses qui sont de genre différent se rapportent à différentes parties de l'âme. Or, le contingent et le nécessaire ne sont pas du même genre, pas plus que le corruptible et l'incorruptible. Et puisque le nécessaire est le même que l'éternel, et le temporel le même que le contingent, il semble que ce qu'Aristote appelle la scientifique soit la même chose que la partie supérieure de la raison qui s'applique, d'après saint Augustin ^(De Trin., liv. 12, chap. 7), à contempler et à méditer les choses éternelles, et que ce qu'il appelle l'opinion et la logistique soient la même chose que la raison inférieure qui, d'après le même docteur, a pour objet de régler les choses temporelles. La raison supérieure de l'âme est donc une autre puissance que la raison inférieure.

Réponse à l'objection N°3 :

La *scientifique* dont parle Aristote n'est pas la même chose que la raison supérieure. Car on trouve des choses nécessaires même dans les choses temporelles qui sont l'objet des sciences naturelles et des mathématiques. L'opinion et la *logistique*¹ sont moins que la raison inférieure, puisqu'elles n'ont pour objets que des choses contingentes. On ne doit cependant pas dire absolument que la puissance par laquelle l'intellect connaît les choses nécessaires est autre que celle par laquelle il connaît les choses contingentes ; car l'intellect connaît le contingent et le nécessaire sous le même rapport, c'est-à-dire sous le rapport de l'être et du vrai. Ainsi il connaît parfaitement les choses nécessaires qui possèdent parfaitement la vérité ainsi que l'être, il pénètre jusqu'à leur essence, et démontre par elle les accidents qui leur sont propres. Mais il ne connaît qu'imparfaitement les choses contingentes parce que leur être et leur vérité sont imparfaits. Or, le parfait et l'imparfait en acte ne diversifient pas les puissances qui s'y rapportent, ils diversifient seulement leurs actes par rapport à leur manière d'agir, et par conséquent ils diversifient aussi les principes des actes et les habitudes qui en résultent. C'est pourquoi Aristote a distingué dans l'âme la scientifique et la logistique, non qu'il en ait fait deux puissances, mais pour distinguer les diverses aptitudes qui correspondent aux différentes habitudes qu'il se proposait en cet endroit de faire connaître. Car, quoique le contingent et le nécessaire ne soient pas du même genre, cependant ils ont de commun la nature générale de l'être qui est l'objet de l'intellect, et ils soutiennent avec l'être en général des rapports divers, parce que l'un est parfait et l'autre ne l'est pas.

Objection N°4.

Saint Jean Damascène dit ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 22) que l'opinion procède de l'imagination et qu'ensuite l'esprit prononçant sur la vérité ou la fausseté de l'opinion juge la vérité ; de là l'étymologie du mot *mens* ^(esprit) qu'on fait venir de *metiri* ^(mesurer). On n'a donc véritablement l'intelligence que des choses qui sont jugées et déterminées. Par conséquent l'opinion qui est la raison inférieure est autre que l'esprit et l'intellect qu'on peut comprendre sous le nom de raison supérieure.

1 J'ai conservé le mot grec. †

Réponse à l'objection N°4 :

Cette distinction de saint Jean Damascène se rapporte à la diversité des actes, et non à la diversité des puissances. Car l'opinion¹ est l'acte de l'intellect qui se porte vers une proposition, et qui l'appuie tout en craignant que la contradictoire ne soit vraie. Le *jugement* est l'acte de l'entendement qui applique des principes certains à l'examen de questions proposées. C'est pour ce motif qu'on dit que juger c'est mesurer, et c'est du mot mesurer que paraît venir le mot esprit (*mensurare, mens*). Il y a *intelligence* quand on adhère vivement aux décisions que le jugement a portées.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 12, chap. 4*) que la raison supérieure et la raison inférieure ne se distinguent que par leurs fonctions. Elles ne forment donc pas deux puissances.

79

Conclusion.

La raison supérieure et la raison inférieure ne forment dans l'homme qu'une seule et même puissance, mais elles sont distinguées par la diversité de leurs actes et de leurs habitudes, puisque la raison supérieure s'applique par le moyen de la sagesse à la contemplation et à l'étude des choses éternelles, tandis que la raison inférieure s'applique par la science aux choses temporelles qui la mènent à la connaissance des choses éternelles.

Il faut répondre que la raison supérieure et la raison inférieure prises dans le sens que leur donne saint Augustin ne peuvent former d'aucune manière deux puissances. Car il dit (*De Trin., liv. 12, chap. 2*) que la raison supérieure est celle qui a pour objet les choses éternelles qu'elle étudie et qu'elle consulte. Elle les étudie en les contemplant et elle les consulte afin de trouver en elles la règle de ses actions. La raison inférieure est ainsi appelée parce qu'elle a pour objets les choses temporelles. Or, ces deux choses, les temporelles et les éternelles, se rapportent à notre connaissance de telle sorte que l'une d'elles est un moyen qui nous mène à la connaissance de l'autre. Car d'après la manière dont nous arrivons à la découverte de la vérité, ce sont les choses temporelles qui nous conduisent à la connaissance des choses éternelles, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Les choses invisibles de Dieu nous ont été rendues intelligibles par celles qu'il a faites* (*Rom., 1, 20*). A l'égard du jugement, nous jugeons au contraire des choses temporelles par les choses éternelles qui nous sont préalablement connues, et nous disposons des choses temporelles suivant les raisons des choses éternelles. À la vérité il peut arriver que les moyens et la fin appartiennent à des habitudes diverses. C'est ainsi que les premiers principes qu'on ne peut démontrer appartiennent à l'entendement, tandis que les conséquences qui en sont déduites se rapportent à la science. C'est ce qui fait que des principes de géométrie on tire certaines conséquences qui s'appliquent à une autre science, à la perspective par exemple. Mais c'est à la même puissance qu'appartient le moyen et le terme auquel il conduit. Car c'est toujours l'acte de la raison qui accomplit une sorte de mouvement et qui va ainsi d'une chose à une autre. Et comme le mobile qui passe par un milieu pour arriver à un but reste toujours le même, il s'ensuit que la raison supérieure et la raison inférieure ne forment qu'une seule et même puissance et que, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), elles sont seulement distinctes par la diversité de leurs actes et de leurs habitudes. Car on attribue la sagesse à la raison supérieure et la science à la raison inférieure.

1 Ce mot n'est pas pris par saint Jean Damascène dans le même sens que par Aristote, lorsque celui-ci en fait une des puissances internes de l'âme, comme dans la question précédente, art. 4. Dans ce dernier sens, l'opinion est le jugement que l'on porte à la suite d'une sensation. †

Article 10 : L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'intelligence soit une autre puissance que l'intellect. Car il est dit dans le livre *de l'Esprit et de l'âme* que quand nous voulons nous élever des choses inférieures aux supérieures, les sens se présentent d'abord, puis l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence. Or, l'imagination et les sens sont des puissances diverses. Donc l'intellect et l'intelligence diffèrent aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Si l'on veut reconnaître l'authenticité de ce livre, il faut prendre alors l'intelligence pour l'acte de l'intellect, et dans ce sens elle peut être opposée à l'intellect comme l'acte l'est à la puissance.

Objection N°2.

Boèce dit ^(De Cons., liv. 5, pros. 1) que les sens, l'imagination, la raison et l'intelligence considèrent l'homme d'une manière différente. Or, l'intellect est la même puissance que la raison. Donc il semble que l'intelligence soit une autre puissance que l'intellect, comme la raison est elle-même une autre puissance que l'imagination et les sens.

Réponse à l'objection N°2 :

Par le mot intelligence Boèce désigne l'acte de l'intellect qui est supérieur à l'acte de la raison. Car il dit au même endroit que la raison est l'apanage de l'homme comme l'intelligence est celui de Dieu ; car le propre de Dieu c'est de tout comprendre sans avoir besoin de faire aucune recherche.

Objection N°3.

D'après Aristote ^(De animā, liv. 2, text. 33) les actes précèdent les puissances. Or, l'intelligence est un acte distinct de tous ceux qu'on attribue à l'intellect. Car saint Jean Damascène dit ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 22) qu'on donne au mouvement premier le nom d'intelligence ; ce que l'intelligence se propose s'appelle l'intention ; ce qui reste dans l'âme et ce qui lui imprime l'image de ce qu'elle comprend, c'est la pensée. La pensée, quand elle est immanente dans le même sujet, qu'elle s'examine elle-même et qu'elle juge, prend le nom de φρόνησις, c'est-à-dire de sagesse. La sagesse en se développant produit la connaissance, c'est-à-dire la parole intérieurement préparée. Et il dit que c'est de cette parole que provient le discours que la langue prononce. Il semble donc que l'intelligence soit une puissance particulière.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous ces actes que saint Jean Damascène énumère se rapportent à une seule et même puissance, à la puissance intellectuelle. Quand l'intellect saisit simplement une chose à la première vue, on donne à cet acte le nom d'*intelligence*. Ce qu'il perçoit en second lieu et qu'il dispose de manière à connaître ou à faire autre chose se nomme *intention*. Quand il persévère à faire des recherches sur l'objet de son intention, cet acte s'appelle *pensée*. Quand il apprécie l'objet de sa pensée d'après des principes certains, on dit alors que c'est la science ou la sagesse, en grec φρόνησις, car, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 1, chap. 2), c'est à la sagesse qu'il appartient de juger. Quand il s'est assuré de l'exactitude d'une chose et qu'il réfléchit aux moyens de la communiquer aux autres, c'est alors que se forme la parole intérieure de laquelle la parole extérieure procède. Car toute différence d'actes ne

suppose pas une diversité de puissances, il n'y a que la différence d'actes qu'on ne peut ramener au même principe, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit *(De animâ, liv. 3, text. 21)* que l'intelligence a pour objet les choses indivisibles dans lesquelles il n'y a pas de fausseté. Or, c'est à l'intellect qu'il appartient de connaître ces choses. Donc l'intelligence n'est pas une autre puissance que l'intellect.

Conclusion.

L'intellect et l'intelligence ne forment pas deux puissances différentes, mais on les distingue comme on distingue l'acte de la puissance.

Il faut répondre que le mot d'intelligence désigne dans son sens propre l'acte même de l'intellect qui consiste à comprendre. Cependant dans quelques livres traduits de l'arabe¹, les substances séparées auxquelles nous donnons le nom d'anges sont appelées des intelligences, peut-être parce que ces substances comprennent toujours en acte. Mais dans les ouvrages traduits du grec on leur donne le nom d'intellects ou d'esprits. On ne distingue donc pas l'intelligence de l'intellect comme on distingue une puissance d'une autre puissance, mais on les distingue comme l'acte se distingue de la puissance. Les philosophes anciens ont en effet accepté cette division. Car quelquefois ils reconnaissent quatre intellects, l'intellect agent, possible, habituel et acquis *(adeptum)*. Parmi ces quatre intellects il y a l'intellect agent et l'intellect possible qui forment deux puissances différentes, comme d'ailleurs en toutes choses la puissance active est autre que la puissance passive. Mais ils ne voyaient dans les trois dernières sortes d'intellects que trois états différents de l'intellect possible qui est tantôt en puissance seulement, et on l'appelle alors l'intellect possible ; tantôt dans l'acte premier qui est la science, et on l'appelle dans ce cas l'intellect habituel *(in habitu)* ; tantôt enfin dans l'acte second qui consiste à considérer ce qu'il sait, et c'est ce qu'on appelle l'intellect en acte ou l'intellect acquis.

Article 11 : L'intellect pratique et l'intellect spéculatif sont-ils des puissances diverses ?

79

Objection N°1.

Il semble que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique soient des puissances diverses. Car ce qui perçoit et ce qui meut sont des puissances de divers genres, comme on le voit *(De animâ, liv. 2, text. 27)*. Or, l'intellect spéculatif ne fait que percevoir, tandis que l'intellect pratique meut. Donc ce sont des puissances différentes.

Réponse à l'objection N°1 :

L'intellect pratique meut, non dans le sens qu'il exécute le mouvement, mais dans le sens qu'il le dirige, ce qui lui convient en raison de sa connaissance.

1 Il s'agit sans doute des traductions arabes d'Aristote, qui étaient souvent très-éloignées des traductions faites sur le grec.†

Objection N°2.

La diversité de nature de l'objet établit la diversité de puissance. Or, l'objet de l'intellect spéculatif est le vrai, tandis que celui de l'intellect pratique est le bien, deux choses qui diffèrent rationnellement. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont des puissances diverses.

Réponse à l'objection N°2 :

Le vrai et le bon rentrent l'un dans l'autre. Car le vrai est une bonne chose, parce qu'autrement il ne serait pas désirable, et le bon est une vérité, parce que sans cela il ne serait pas intelligible. Ainsi donc comme l'objet de l'appétit peut être le vrai considéré sous le rapport du bon, par exemple quand on désire connaître la vérité, de même l'objet de l'intellect pratique est le bon qui se rapporte à l'action sous la considération du vrai. Car l'intellect pratique connaît la vérité aussi bien que l'intellect spéculatif, seulement il rapporte la vérité connue à un but pratique.

Objection N°3.

Pour la partie intellectuelle de l'âme l'intellect pratique est à l'intellect spéculatif ce que l'opinion est à l'imagination dans la partie sensitive. Or, l'opinion et l'imagination forment deux puissances distinctes, comme nous l'avons dit ([quest. 77, art. 4](#)). Donc il en est de même de l'intellect pratique et de l'intellect spéculatif.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a beaucoup de causes qui diversifient les puissances sensitives et qui ne diversifient pas les puissances intellectives¹, comme nous l'avons dit ([art. 7](#), et [quest. 77, art. 3](#)).

Mais c'est le contraire. Car il est dit (*De animâ*, liv. 3, text. 49) que l'intellect spéculatif devient par extension l'intellect pratique. Or, une puissance ne se transforme pas en une autre. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne sont pas des puissances diverses.

Conclusion.

Une chose perçue par l'intellect peut être destinée à une œuvre quelconque ou n'y pas être destinée ; comme c'est en cela que diffère l'intellect spéculatif de l'intellect pratique, il est constant qu'ils ne forment pas deux puissances.

Il faut répondre que l'intellect pratique et l'intellect spéculatif ne sont pas des puissances diverses. La raison en est que, comme nous l'avons dit ([quest. 77, art. 3](#)), ce qui se rapporte accidentellement à la nature de l'objet d'une puissance ne diversifie pas cette puissance. Car un objet coloré peut être accidentellement grand ou petit, il peut être un homme ou toute autre chose. C'est pourquoi la même faculté visuelle perçoit tous ces divers objets. Or, l'objet perçu par l'intellect peut se rapporter accidentellement à une œuvre que l'on exécute ou ne pas s'y rapporter. Ce n'est que dans ce sens que l'intellect spéculatif diffère de l'intellect pratique. Car l'intellect spéculatif est celui qui ne destine pas à l'action l'objet qu'il perçoit, mais qui le perçoit seulement pour jouir de la contemplation de la vérité. Au contraire, l'intellect pratique destine à l'action ce qu'il perçoit ; c'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 49) que ces deux sortes d'intellect ne diffèrent que par la fin, et que c'est à elles qu'ils empruntent l'un et l'autre leur dénomination. C'est elle qui fait que l'un est appelé spéculatif et l'autre pratique ou agissant.

1 En effet, les puissances sensitives peuvent être variées par la différence particulière des objets, tandis que cette différence ne peut diversifier l'intellect, qui a pour objet l'être général et universel.†

Article 12 : La syndérèse est-elle une puissance spéciale distincte des autres ?

79

Objection N°1.

Il semble que la syndérèse soit une puissance spéciale distincte des autres. Car les parties d'une même division semblent être du même genre. Or, d'après saint Jérôme ^(Sup. Ezech., chap. 1), la syndérèse fait partie du même tout que l'appétit irascible, concupiscible et rationnel qui sont autant de puissances. Donc la syndérèse est aussi une puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette division de saint Jérôme se rapporte à la diversité des actes et non à la diversité des puissances. Or, la même puissance peut produire des actes divers.

Objection N°2.

Les choses opposées sont du même genre. Or, la syndérèse et la sensualité paraissent opposées, parce que la syndérèse pousse toujours au bien, tandis que la sensualité porte toujours au mal. C'est pour cela qu'elle est désignée par le serpent, comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 12, chap. 12 et 13). Il semble donc que la syndérèse soit une puissance aussi bien que la sensualité.

Réponse à l'objection N°2 :

La sensualité et la syndérèse sont opposées l'une à l'autre par leurs actes, mais elles ne le sont pas comme les espèces diverses du même genre.

Objection N°3.

Saint Augustin dit ^(De Lib. arb., liv. 2, chap. 10) que dans la judiciaire naturelle il y a des règles qui sont des principes de vertu vrais et immuables, et que ce sont ces principes qu'on appelle syndérèse. Donc, puisque les règles immuables qui nous dirigent dans nos jugements appartiennent à la partie supérieure de la raison, selon la remarque de saint Augustin lui-même ^(De Trin., liv. 12, chap. 2), il semble que la syndérèse soit la même chose que la raison, et que par conséquent elle soit aussi une puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces raisons immuables sont les premiers principes pratiques à l'égard desquels on ne peut errer ; on les attribue à la raison comme puissance et à la syndérèse comme habitude. C'est ce qui fait que par la raison et la syndérèse nous jugeons naturellement.

Mais c'est le contraire. D'après Aristote les puissances rationnelles se rapportent à des objets opposés¹ ^(Met., liv. 12, text. 3). Or, la syndérèse ne se rapporte pas à des objets opposés, car elle n'a d'inclination que pour le bien. Donc la syndérèse n'est pas une puissance. Car si c'était une puissance il faudrait que ce fût une puissance raisonnable, puisqu'elle n'existe pas dans les animaux.

Conclusion.

La syndérèse n'est pas une puissance spéciale supérieure à la raison, ni elle ne se confond pas avec la nature humaine, mais c'est une habitude naturelle qui se rapporte aux principes pratiques, comme

1 C'est-à-dire au bien et au mal. †

l'intellect est une habitude naturelle qui a pour objet les principes spéculatifs, et ce n'est par conséquent pas une puissance.

Il faut répondre que la syndérèse n'est pas une puissance, mais une habitude, quoique certains auteurs en aient fait une puissance supérieure à la raison et que d'autres l'aient confondue avec la raison elle-même considérée comme la nature de l'homme. Pour se convaincre de l'évidence de cette proposition, il faut observer que, comme nous l'avons dit ^(art. 8), le raisonnement est une espèce de mouvement qui part de l'intelligence de quelques principes généraux qui sont naturellement connus sans l'intervention de la raison et qui a pour terme l'entendement lui-même qui juge au moyen de ces principes naturels la valeur des choses que la raison a découvertes. Or, il est constant que comme la raison spéculative raisonne sur les choses spéculatives, de même la raison pratique raisonne sur les choses pratiques. Ce qui suppose nécessairement que la nature a imprimé en nous des principes pratiques aussi bien que des principes spéculatifs. Et comme les premiers principes spéculatifs que nous avons reçus de la nature n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à une habitude particulière qu'Aristote appelle *l'entendement des principes* ^(Eth., liv. 6, chap. 6), il s'ensuit que les principes pratiques qui nous viennent de la même voie n'appartiennent pas non plus à une puissance spéciale, mais à une habitude naturelle que nous désignons sous le nom de *syndérèse*. En ce sens, il est vrai de dire que la syndérèse nous porte au bien et nous fait condamner le mal, parce qu'elle nous fait connaître et juger l'un et l'autre par les premiers principes qui sont infaillibles. D'où il est manifeste que ce n'est pas une puissance, mais un état ou une habitude naturelle. [TR2-Q94-1]

Article 13 : La conscience est-elle une puissance ?

79

Objection N°1.

Il semble que la conscience soit une puissance. Car Origène dit à l'occasion de ces paroles de saint Paul : *leur conscience leur rendait témoignage* ^(Rom., 2, 15) que la conscience est l'esprit qui corrige l'âme, que c'est le maître qui l'accompagne, qui l'éloigne du mal et qui l'attache au bien. Or, ce mot *esprit* ^(spiritus) désigne dans l'âme une puissance particulière ou l'intelligence elle-même, d'après ce mot de l'Apôtre : *Renouvelez l'esprit de votre intelligence* ^(Eph., 4, 23) ; ou bien il exprime l'imagination, et c'est pour cela qu'on appelle les visions imaginaires des visions spirituelles, comme on le voit par saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 6 et 7). Donc la conscience est une puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

On donne à la conscience le nom d'esprit dans le sens qu'on prend l'esprit pour l'intelligence, parce que la conscience est en quelque sorte le *dictamen* ou la loi de l'intelligence¹.

1 C'est un acte de l'intellect pratique qui dit ce qu'il est permis ou ce qu'il n'est pas permis de faire dans telles ou telles circonstances. Ainsi la loi naturelle détermine les principes généraux du droit, la syndérèse en est la connaissance habituelle et la conscience en fait l'application aux cas particuliers. C'est ce que dit saint Thomas lui-même dans son commentaire de Pierre Lombard (2 Sent., dist. 21, quest. 2, art. 4). †

Objection N°2.

Le péché ne peut avoir pour sujet qu'une puissance de l'âme. Or, la conscience est le sujet du péché. Car saint Paul dit de certains fidèles qu'*ils ont souillé leur âme et leur conscience* ([Tit. 1, 15](#)). Il semble donc que la conscience soit une puissance.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne dit pas que la souillure existe dans la conscience comme dans son sujet, mais comme l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, dans le sens qu'on sait qu'on est souillé.

Objection N°3.

Il est nécessaire que la conscience soit un acte, ou une habitude, ou une puissance. Ce n'est pas un acte, parce qu'elle ne subsisterait pas toujours dans l'homme ; ce n'est pas non plus une habitude, car dans ce cas elle ne serait pas une, mais multiple. Car nous sommes dirigés dans nos actions par plusieurs habitudes cognitives. Donc la conscience est une puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

L'acte, quoiqu'il ne soit pas toujours permanent, subsiste cependant toujours dans sa cause qui est une puissance et une habitude. Or, quoique la conscience soit formée de plusieurs habitudes, toutes tirent néanmoins leur efficacité d'un premier principe qui est unique, c'est-à-dire de l'habitude des premiers principes qu'on appelle syndérèse. C'est pour cela que cette habitude reçoit quelquefois spécialement le nom de conscience, comme nous l'avons vu ([art. préc.](#)).

Mais c'est le contraire. En effet la conscience peut être déposée, c'est-à-dire qu'elle peut cesser d'exister, mais il n'en est pas de même d'une puissance de l'âme. Donc la conscience n'est pas une puissance.

Conclusion.

La conscience, prise dans son sens propre, n'est pas une puissance, mais un acte par lequel nous appliquons ce que nous savons à ce que nous faisons ; et cette application a pour conséquence notre condamnation ou notre excuse.

Il faut répondre que la conscience à proprement parler n'est pas une puissance, mais un acte. Ce qu'on peut rendre évident par la nature du nom lui-même, et par les propriétés que vulgairement on attribue à la conscience. Car le mot *conscience* par son étymologie indique le rapport d'une science à une fin quelconque ; en effet le mot conscience est formé du mot *science* et du mot *cum*, avec. Or, une science ne s'applique à une fin quelconque que par un acte. D'où il résulte évidemment que d'après la nature de son nom la conscience n'est qu'un acte. On arrive à la même conséquence en examinant les attributs que l'on reconnaît à la conscience. Ainsi on dit que la conscience est un témoin, un lien, un instigateur, un accusateur, un remords, un reproche, etc. Tous ces mots indiquent l'application que nous faisons de notre science ou de nos connaissances aux choses que nous faisons. En effet, cette application a lieu de trois manières :

1. Quand nous reconnaissons que nous avons fait ou que nous n'avons pas fait une chose, d'après ces paroles de l'Ecclésiaste ([7, 23](#)) : *Votre conscience sait que vous avez deux fois maudit les autres*. Dans ce cas la conscience est un témoin.
2. Quand nous jugeons d'après notre conscience que telle chose doit être ou ne doit pas être faite. Alors la conscience est un lien ou une instigation.
3. Quand nous jugeons qu'une chose qui a été faite est bonne ou mauvaise. Cette fois on dit que la conscience excuse, ou qu'elle accuse, ou qu'elle a des remords. Or, il est évident que toutes ces choses ne sont qu'une conséquence de l'application que nous faisons de notre science à nos œuvres ; c'est pour cela que la conscience, à proprement parler, doit être appelée un acte. Cependant comme l'habitude est le principe de l'acte, quelquefois on donne

le nom de conscience à la première habitude naturelle, c'est-à-dire à la syndérèse. Ainsi saint Jérôme le fait dans son commentaire sur Ezéchiel ^(Ezech., chap. 1). Saint Basile appelle conscience la judiciaire naturelle ^(hom. in princ. Prov.), et saint Jean Damascène dit que c'est la lumière de notre entendement ^(De fid. orth., liv. 4, chap. 23). Car on est dans l'habitude de nommer la cause pour l'effet et réciproquement.

79

QUESTION 80 : DES PUISSANCES APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL.

Question 80 : Des puissances appétitives en général.....	214
Article 1 : L'appétit est-il une puissance spéciale de l'âme ?.....	214
Article 2 : L'appétit sensitif et l'appétit intellectuel sont-ils des puissances diverses ?.....	216

Après avoir traité des puissances spéculatives nous avons maintenant à nous occuper des puissances appétitives.

À cet égard quatre considérations sont à faire.

- La première a pour objet l'appétit en général ;
- la seconde la sensualité ;
- la troisième la volonté ;
- la quatrième le libre arbitre.

Sur la première de ces considérations deux questions se présentent :

1. L'appétit doit-il être considéré comme une puissance spéciale de l'âme ?¹
2. L'appétit se divise-t-il en appétit sensitif et intellectuel et ces appétits sont-ils des puissances diverses ?²

Article 1 : L'appétit est-il une puissance spéciale de l'âme ?

80

Objection N°1.

Il semble que l'appétit ne soit pas une puissance spéciale de l'âme. Car une puissance de l'âme ne peut avoir pour objet ce qui est commun aux êtres animés et aux êtres inanimés. Or, l'appétit est commun aux êtres animés et à ceux qui ne le sont pas. Car le bien est ce que tous les êtres appètent, comme le dit Aristote ^(Eth., liv. 1, chap. 1). Donc l'appétit n'est pas une puissance spéciale de l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les êtres connaissant on trouve un appétit d'un ordre plus élevé que l'appétit général qui est commun à tous les êtres, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.), et que c'est pour ce motif qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y a dans l'âme une puissance destinée à cette fonction.

1 Tous les philosophes sont unanimes à considérer l'appétit en général comme une puissance particulière de l'âme.†

2 La distinction de ces deux appétits répond à la division de l'âme en deux parties, la partie intelligente et la partie sensitive.†

Objection N°2.

Les puissances se distinguent d'après leurs objets. Or, l'objet de la connaissance et de l'appétit est le même. Donc il n'est pas nécessaire de distinguer la faculté qui appète de la faculté qui perçoit.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet de la connaissance et de l'appétit est le même subjectivement, mais il diffère rationnellement. Car il est connu comme étant sensible ou intelligible, tandis qu'il est recherché ou appelé comme une chose bonne ou convenable. Or, pour que les puissances soient diverses il suffit que leurs objets diffèrent rationnellement¹, il n'est pas nécessaire qu'ils diffèrent matériellement.

Objection N°3.

Le général ne se distingue pas par opposition au propre. Or, toute puissance de l'âme appète un bien particulier, c'est-à-dire l'objet qui lui convient. Donc, par rapport à cet objet que toutes les puissances en général appètent, il n'est pas nécessaire d'admettre une puissance particulière distincte des autres qu'on appelle appétitive.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute puissance de l'âme est une forme ou une nature et a naturellement de l'inclination pour quelque chose. De là il arrive que chaque puissance appète naturellement l'objet qui lui convient. Mais au-dessus de cet appétit naturel il y a l'appétit de l'animal qui est une conséquence de sa faculté cognitive. Par cet appétit l'animal ne recherche pas une chose parce qu'elle convient à tel ou tel acte, à telle ou telle puissance, comme la vue cherche à voir et l'ouïe à entendre, mais parce qu'elle lui est convenable selon l'étendue de son être.

Mais c'est le contraire. Car Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 27) distingue l'appétit des autres puissances. Saint Jean Damascène dit aussi ^(De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que les facultés appétitives diffèrent des facultés cognitives.

Conclusion.

Comme dans les substances qui ont une forme plus élevée il y a aussi une inclination plus noble, il faut que les êtres raisonnables, par là même qu'ils ont une forme plus distinguée, aient une puissance appétitive supérieure à l'appétit naturel.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre dans l'âme une puissance appétitive. Pour s'en convaincre il faut observer que toute inclination est la conséquence d'une forme quelconque. Ainsi le feu doit à sa forme la propriété de s'élever et de produire son semblable. Or, la forme existe d'une manière plus parfaite dans les êtres doués de connaissance que dans ceux qui n'en ont pas. Car ceux qui n'ont pas de raison ont une forme qui ne se rapporte qu'à un seul objet propre qui détermine leur être et constitue ainsi leur nature. La conséquence de cette forme naturelle est une inclination qu'on appelle appétit naturel. Mais dans les êtres connaissant chaque individu doit l'existence qui lui est propre à une forme naturelle qui est susceptible de recevoir les espèces de toutes les choses qui se rapportent à elle. Ainsi les sens reçoivent les espèces de tous les objets sensibles et l'intellect celles de tous les objets intelligibles. Par conséquent l'âme humaine devient en quelque sorte toutes choses² par le moyen des sens et de l'intelligence. C'est ce qui fait que les êtres qui ont la connaissance se rapprochent d'une certaine manière de l'image de Dieu en qui toutes choses préexistent, comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 5). Ainsi donc, comme les formes des êtres connaissant sont d'un ordre plus élevé que les formes des êtres inférieurs, il faut aussi qu'il y

1 Les moralistes distinguent ainsi les actes moraux quant au nombre et à l'espèce, d'après leurs objets formels, non d'après leurs objets matériels. †

2 L'âme devient les choses qu'elle connaît et qu'elle perçoit. Nous avons déjà fait remarquer cette expression qui révèle une des parties les plus profondes de la théorie péripatéticienne. †

ait en eux une inclination d'un ordre supérieur à celle qui reçoit le nom d'appétit naturel. Et comme cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme par laquelle l'animal appète non seulement toutes les choses pour lesquelles il a de l'inclination d'après sa forme naturelle, mais encore toutes celles qu'il perçoit, il s'ensuit qu'il est nécessaire de reconnaître dans l'âme une puissance appétitive.

Article 2 : L'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel sont-ils des puissances diverses ?

80

Objection N°1.

Il semble que l'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel ne soient pas des puissances diverses. Car les différences accidentelles ne diversifient pas les puissances, comme nous l'avons dit ([quest. 77, art. 3.](#) et [quest. 79, art. 7.](#)). Or, c'est accidentellement si l'objet de l'appétit est perçu par les sens ou par l'intelligence. Donc l'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel ne sont pas des puissances diverses.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce n'est point par accident si l'objet de l'appétit se rapporte à l'intelligence ou aux sens, mais c'est par lui-même. Car l'objet de l'appétit ne meut l'appétit qu'autant qu'il est perçu. C'est ce qui fait que les différences qui existent entre les choses que l'on perçoit existent par elles-mêmes entre les choses que l'on appète, et que par conséquent on distingue les puissances appétitives d'après la différence des choses que l'on perçoit comme d'après leurs objets propres.

Objection N°2.

La connaissance intellectuelle a pour objet les choses universelles, et elle se distingue par là de la connaissance sensitive qui a pour objet les choses particulières. Or, cette distinction n'est pas applicable à la partie appétitive. Car l'appétit étant un mouvement de l'âme vers les choses particulières, tout appétit semble avoir pour fin un objet individuel. On ne doit donc pas distinguer l'appétit intelligentiel de l'appétit sensitif.

Réponse à l'objection N°2 :

Bien que l'appétit intelligentiel se porte sur des choses qui existent individuellement hors de l'âme, cependant il s'y porte par un motif universel. Ainsi, il n'appète une chose que parce qu'elle est bonne. De là, Aristote dit (*Rhet.*, liv. 2, chap.4) que la haine peut avoir pour objet quelque chose de général, par exemple, nous pouvons haïr toute espèce de voleurs. De même nous pouvons aussi, par l'appétit intelligentiel, appéter les biens immatériels qui ne sont pas du domaine des sens, comme la science, les vertus, etc.

Objection N°3.

Comme la puissance appétitive est subordonnée à la faculté cognitive, parce qu'elle lui est inférieure, il en est de même de la puissance motrice. Or, la puissance motrice, qui est une conséquence de l'intelligence dans l'homme, n'est pas autre que dans les animaux où elle est une conséquence des sens. Donc, pour la même raison, il n'y a qu'une faculté appétitive.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 57 et 58), l'opinion universelle¹ ne meut que par le moyen de l'opinion particulière, et que l'appétit supérieur ne meut également que par le moyen de l'appétit inférieur. C'est pour cela que la puissance motrice qui est une conséquence de l'intellect n'est pas différente de celle qui résulte des sens.

Mais c'est le contraire. Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 57) distingue deux sortes d'appétits, et il dit que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur².

Conclusion.

Ce que l'intellect perçoit étant d'un autre genre que ce qui est perçu par les sens, il est nécessaire que l'appétit intelligentiel et l'appétit sensitif appartiennent à des puissances diverses.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que l'appétit intelligentiel est une autre puissance que l'appétit sensitif. Car la puissance appétitive est une puissance passive qui naturellement doit être mue par un objet perçu. Ainsi l'objet de l'appétit, quand il est perçu, est un moteur qui n'est pas mû, tandis que l'appétit est un moteur qui est mû, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 54, et *Met.*, liv. 11, text. 53). Or, la distinction des choses passives et des mobiles se fonde sur celle des choses actives et des moteurs, parce qu'il faut que le moteur soit proportionné au mobile, et l'actif au passif. La puissance passive emprunte même sa nature propre de l'être actif auquel elle correspond. Par conséquent, comme l'objet perçu par l'intellect est d'un autre genre que celui que les sens perçoivent, il s'ensuit que l'appétit intelligentiel est une autre puissance que l'appétit sensitif.

1 Le texte porte : *la conception de l'universel* qu'Aristote oppose à la conception du particulier. On peut à ce sujet voir ce qu'il dit dans son traité *Du mouvement des animaux*, ch. 8. †

2 Le texte d'Aristote est très obscur ; il est loin d'avoir la précision que lui prête ici saint Thomas. †

QUESTION 81 : DE LA SENSUALITÉ.

Question 81 : De la sensualité.....	218
Article 1 : La sensualité n'est-elle qu'une puissance appétitive ?.....	218
Article 2 : L'appétit sensitif se distingue-t-il en appétit irascible et en appétit concupiscible comme en deux puissances diverses ?.....	220
Article 3 : L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent-ils à la raison ?.....	222

Après avoir traité des puissances appétitives en général, nous avons à nous occuper de la sensualité.

À cet égard il y a trois questions à faire :

1. La sensualité n'est-elle qu'une puissance appétitive ?¹
2. La sensualité se divise-t-elle en appétit irascible et concupiscible, et ces deux sortes d'appétit forment-ils des puissances diverses ?²
3. L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent-ils à la raison ?³

Article 1 : La sensualité n'est-elle qu'une puissance appétitive ?

81

Objection N°1.

Il semble que la sensualité ne soit pas qu'appétitive, mais qu'elle soit cognitive. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 12, chap. 12*) que le mouvement sensuel de l'âme se rapportant aux organes corporels est commun à l'homme et aux animaux. Or, les organes des sens sont compris dans le domaine de la faculté cognitive. Donc la sensualité est aussi une puissance cognitive.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin, en disant que le mouvement sensuel de l'âme se rapporte aux sens corporels, n'a pas voulu faire entendre que les sens corporels sont compris dans le domaine de la sensualité, mais plutôt que le mouvement de la sensualité est une inclination vers les sens, puisqu'elle nous fait rechercher en effet ce que les sens corporels perçoivent. Ainsi les sens corporels appartiennent à la sensualité parce qu'ils y prédisposent.

1 Dans cet article philosophique saint Thomas recherche si la sensualité n'est pas aussi une faculté cognitive.†

2 Cette distinction que saint Thomas établit ici psychologiquement est reconnue par tous les philosophes. Nous la retrouverons dans la partie morale de la *Somme*, où elle joue le plus grand rôle.†

3 Il s'agit ici de déterminer les rapports de la raison avec l'appétit irascible et l'appétit concupiscible.†

Objection N°2.

Toutes les choses qui font partie d'une même division semblent être du même genre. Or, saint Augustin (*loc. cit.*) divise la sensualité par opposition à la raison supérieure et à la raison inférieure qui appartiennent à la connaissance. Donc la sensualité est aussi une faculté cognitive.

Réponse à l'objection N°2 :

La sensualité, la raison supérieure et la raison inférieure sont les parties d'un même tout dans le sens qu'elles ont de commun la puissance de mouvoir¹. Car la faculté cognitive qui comprend la raison supérieure et la raison inférieure est une puissance motrice aussi bien que la faculté appétitive à laquelle la sensualité appartient.

Objection N°3.

Dans la tentation de l'homme la sensualité remplit le rôle du serpent. Or, le serpent dans la tentation de nos premiers parents leur a montré et proposé le péché, ce qui est du ressort de la faculté cognitive. Donc la sensualité est une faculté de cette nature.

Réponse à l'objection N°3 :

Le serpent a non seulement montré et proposé le péché, mais il a encore poussé à le faire². Et c'est sous ce dernier rapport que la sensualité est figurée par le serpent.

Mais c'est le contraire. Car la sensualité se définit : l'appétit des choses qui se rapportent au corps.

Conclusion.

La sensualité n'implique pas une vertu cognitive, mais la puissance appétitive de l'âme. Il faut répondre que le nom de la *sensualité* semble tiré du mouvement sensuel dont parle saint Augustin (*loc. cit.*), de même que le nom de la puissance vient de l'acte, comme la vue vient de la vision. Or, le mouvement sensuel est un appétit qui suit la perception sensitive. Car l'acte de la faculté qui perçoit n'est pas, à proprement parler, un mouvement comme l'action de l'appétit³. Car l'opération de la faculté qui perçoit est consommée quand l'objet perçu est dans le sujet, tandis que l'opération de la faculté qui appète n'est parfaite que quand le sujet se porte vers l'objet qu'il désirait. C'est ce qui fait qu'on assimile au repos l'opération de la faculté qui perçoit, tandis qu'on assimile plutôt au mouvement celle de la faculté qui appète. C'est pourquoi par le mouvement sensuel on entend l'opération de cette dernière faculté, et on donne le nom de sensualité à l'appétit sensitif.

1 Elles peuvent mouvoir les puissances qui leur sont inférieures. †

2 On sait qu'il y a eu des hérétiques, les ophites, qui ont prétendu que le serpent était le Christ, et qu'on devait l'adorer. Nous ne rappelons que pour mémoire cette folie, aussi contraire à l'Écriture qu'au bon sens. †

3 D'après Aristote, l'intelligence est impassible et par conséquent ne reçoit pas de mouvement (Voyez sa théorie de l'intelligence dans son *Traité de l'âme*, liv. 3, chap. 5 et 11 de la traduction française). †

Article 2 : L'appétit sensitif se distingue-t-il en appétit irascible et en appétit concupiscible comme en deux puissances diverses ?

81

Objection N°1.

Il semble que l'appétit sensitif ne se distingue pas en appétit irascible et concupiscible comme en deux puissances diverses. Car la même puissance a pour objet les deux contraires ; ainsi, la vue perçoit le blanc et le noir, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 107). Or, ce qui convient et ce qui nuit sont des choses contraires. L'appétit concupiscible se rapportant à ce qui convient, et l'appétit irascible à ce qui nuit, il semble que la même puissance de l'âme soit irascible et concupiscible.

Réponse à l'objection N°1 :

La force concupiscible a pour objet ce qui convient et ce qui ne convient pas. Mais la force irascible a pour but de résister à ce qui la contrarie.

Objection N°2.

L'appétit sensitif n'a pour objet que les choses qui conviennent selon les sens. Or, ce qui convient selon les sens est l'objet de l'appétit concupiscible. Donc il n'y a point d'autre appétit sensitif que l'appétit concupiscible.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme dans la partie sensitive parmi les facultés qui perçoivent il y a une puissance estimative¹, c'est-à-dire une puissance qui perçoit ce qui n'affecte pas les sens, comme nous l'avons dit ^(quest. 78. art. 4), de même il y a dans l'appétit sensitif une force qui se porte non vers ce qui délecte les sens, mais vers ce qui est utile à l'animal pour sa défense. Et c'est cette force qu'on appelle appétit irascible.

Objection N°3.

La haine a son siège dans l'appétit irascible. Car saint Jérôme dit dans son Commentaire sur saint Matthieu ^(chap. 13) : Plaçons dans l'appétit irascible la haine de tous les vices. Or, la haine, par là même qu'elle est contraire à l'amour, existe dans l'appétit concupiscible. Donc la même puissance est concupiscible et irascible.

Réponse à l'objection N°3 :

La haine appartient simplement à l'appétit concupiscible, mais, sous le rapport du combat que la haine excite, elle peut appartenir à l'appétit irascible.

Mais c'est le contraire. Car saint Grégoire de Nysse² ^(De nat. hom., chap. 40) et saint Jean Damascène ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 22) supposent qu'il y a deux forces, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, qui font partie de l'appétit sensitif.

Conclusion.

La puissance concupiscible a pour objet ce qui convient et ce qui ne convient pas, tandis que la puissance irascible a pour but de résister aux contraires ; il y a donc dans l'âme sensitive deux parties, la concupiscible et l'irascible.

1 C'est l'opinion, qu'Aristote distingue de la pensée, qui est le propre de l'homme. †

2 Cet ouvrage, intitulé *De naturâ hominis*, qu'on attribuait au moyen âge à saint Grégoire de Nysse, est du philosophe chrétien Némésius, qui vivait probablement sur la fin du cinquième siècle. †

Il faut répondre que l'appétit sensitif est une force unique dans son genre qu'on désigne sous le nom de sensualité, mais elle se divise en deux puissances qui sont des espèces de l'appétit sensitif, et ces deux puissances sont l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence, il faut observer que les choses corruptibles non seulement doivent être portées à rechercher ce qui leur convient et à repousser ce qui leur nuit, mais encore à résister à celles qui les corrompent et à celles qui leur sont contraires, soit parce qu'elles les empêchent d'acquérir ce qui leur serait utile, soit parce qu'elles leur causent quelques dommages. Ainsi, le feu est naturellement porté non seulement à s'éloigner d'un lieu bas qui ne lui convient pas, et à s'élever vers les lieux hauts qui lui conviennent, mais encore à résister à tout ce qui l'altère et qui empêche son essor. L'appétit sensitif étant donc une inclination qui résulte de la perception sensitive, comme l'appétit naturel est une inclination qui résulte de la forme naturelle il est nécessaire que dans la partie sensitive il y ait deux puissances appétitives. L'une de ces puissances est celle qui porte l'âme à rechercher simplement ce qui convient selon les sens, et à repousser ce qui leur est nuisible ; celle-là est la *concupiscible*. L'autre est celle qui porte l'animal à résister aux choses qui l'empêchent de se procurer ce qui lui convient ou qui lui causeraient du tort ; on l'appelle *irascible*. C'est pour cela qu'on dit que son objet est difficile parce qu'elle tend à vaincre ce qui lui est contraire et à le surmonter. Or, ces deux inclinations ne peuvent être ramenées à un principe unique, parce que quelquefois l'âme s'occupe de choses tristes contrairement à l'inclination de l'appétit concupiscible¹, afin de combattre les contraires suivant l'inclination de l'appétit irascible. D'où il résulte que les passions de l'appétit irascible paraissent opposées aux passions de l'appétit concupiscible. Car le feu de la concupiscence diminue la colère, et le feu de la colère diminue la concupiscence, comme on le remarque en plusieurs circonstances. D'où l'on voit que l'appétit irascible est la faculté qui attaque et l'appétit concupiscible la faculté qui défend, puisque l'appétit irascible s'élève contre ce qui est un obstacle aux biens que l'appétit concupiscible recherche, et contre ce qui produit le mal que l'appétit concupiscible repousse. C'est pour ce motif que toutes les passions de l'appétit irascible commencent par les passions de l'appétit concupiscible et se terminent à elles. Ainsi, la colère naît de la tristesse, pousse à la vengeance et aboutit à la joie. C'est aussi pour cette raison que les animaux se battent pour la nourriture, les joies des sens, et tout ce qui excite leur concupiscence, comme le dit Aristote ^(De animal., liv. 9, chap. 1).

81

1 Qui tend à ne s'occuper que de choses gaies et agréables.†

Article 3 : L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent-ils à la raison ?

81

Objection N°1.

Il semble que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible n'obéissent pas à la raison. Car l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont des parties de la sensualité. Or, la sensualité n'obéit pas à la raison, et c'est pour cela qu'elle est figurée par le serpent, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 12, chap. 12 et 13](#)). Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ne lui obéissent pas non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

La sensualité est figurée par le serpent relativement à ce qui lui est propre du côté de la partie sensitive. Mais les mots d'irascible et de concupiscible désignent plutôt l'appétit sensitif par rapport à l'acte auquel la raison les porte, comme nous l'avons dit ([art. 1 et 2](#)).

Objection N°2.

Ce qui obéit à quelqu'un ne le combat pas. Or, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible combattent la raison, d'après ces paroles de l'Apôtre ([Rom., 7, 23](#)) : *Je vois une autre loi dans mes membres qui combat la loi de mon esprit*. Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible n'obéissent pas à la raison.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote ([Pol., liv. 1, chap 3](#)) il y a dans l'animal un pouvoir absolu ou despotique et un pouvoir limité ou politique. L'âme domine le corps d'une manière absolue ; l'intellect domine l'appétit, comme un roi ses sujets. Car on appelle pouvoir absolu celui d'un maître sur ses esclaves qui n'ont aucun moyen de résister à ses ordres parce qu'ils ne possèdent rien en propre. Le pouvoir politique ou royal est celui qui s'exerce sur des hommes libres, qui, bien que soumis à l'autorité de leur chef, possèdent cependant quelque chose en propre et peuvent par là même résister aux ordres de celui qui les commande. L'âme domine donc le corps d'une manière absolue, parce que les membres du corps ne peuvent résister en rien à ses ordres. Ainsi, aussitôt que l'âme le veut, elle fait mouvoir à son gré la main, le pied et tous les autres membres qui sont faits pour lui obéir. Mais l'intellect ou la raison domine l'appétit irascible et l'appétit concupiscible d'un pouvoir politique, parce que l'appétit sensible a quelque chose de propre et qu'il peut par conséquent résister aux ordres de la raison. Car l'appétit sensitif n'est pas seulement fait pour être mû par la faculté estimative comme dans les animaux, et par la faculté de penser comme dans l'homme, que la raison générale désigne, mais encore par l'imagination et les sens. C'est ce qui fait que nous éprouvons cette lutte de l'appétit irascible ou de l'appétit concupiscible contre la raison, parce que la raison nous défend ce qui plaît à l'imagination et aux sens, tandis qu'elle nous commande quelquefois des choses qui leur déplaisent. Ainsi, de ce que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible contrarient la raison sous certain rapport, cela n'empêche pas qu'ils ne lui obéissent.

Objection N°3.

Comme la force appétitive est inférieure à la partie rationnelle de l'âme, de même la force sensitive. Or, la partie sensitive de l'âme n'obéit pas à la raison, car nous n'entendons pas et nous ne voyons pas quand nous voulons. Donc pareillement les forces de l'appétit sensitif, c'est-à-dire l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, n'obéissent pas à la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

Les sens extérieurs ont besoin pour agir d'être affectés par des objets sensibles extérieurs avec lesquels la raison ne peut pas toujours les mettre en rapport. Mais les puissances intérieures appétitives ou perceptives n'ont pas besoin des choses extérieures. C'est pourquoi elles sont soumises à l'empire de la raison qui peut non seulement exciter ou calmer les affections de la puissance appétitive, mais encore former les images dont se peuple l'imagination.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.*, liv. 2, chap. 12) ; qu'il y a deux choses qui obéissent à la raison et se laissent diriger par elles ; ce sont la concupiscence et la colère.

Conclusion.

L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent à la raison et à la volonté, mais non sous le même rapport.

Il faut répondre que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent à la partie supérieure de l'âme dans laquelle résident l'intellect ou la raison et la volonté, et qu'ils obéissent à chacune de ces facultés, mais d'une manière différente.

81

En effet :

1. Ils sont soumis à la raison par rapport à leurs actes. La preuve en est que dans les autres animaux l'appétit sensitif est naturellement destiné à être mû par la faculté estimative ; la brebis, par exemple, craint le loup parce qu'elle croit qu'il est son ennemi. Au lieu de la faculté estimative il y a dans l'homme, comme nous l'avons dit (*quest. 78, art. 4*), la faculté de penser que quelques philosophes ont appelée *raison particulière* parce qu'elle compare les impressions individuelles. C'est par elle que l'appétit sensitif doit être naturellement mû dans l'homme. De son côté la raison particulière doit être naturellement mue et dirigée par la raison universelle¹. C'est ainsi qu'en logique de propositions universelles on tire des conséquences particulières, il est donc évident que la raison universelle commande à l'appétit sensitif qui se distingue en appétit irascible et en appétit concupiscible et que cet appétit lui obéit. Et comme il n'appartient pas à l'intellect pur de déduire de principes généraux des conséquences particulières et que cette fonction est celle de la raison, on dit pour ce motif que ces deux appétits obéissent à la raison plutôt qu'à l'intellect. C'est ce que d'ailleurs tout homme peut éprouver en lui-même. Car en s'appliquant à certaines considérations générales, on apaise la colère, la crainte et les autres passions de cette nature, ou on les enflamme.
2. L'appétit sensitif est soumis à la volonté par rapport à l'exécution qui a lieu par le moyen de la force motrice. Car dans les animaux on remarque qu'immédiatement après l'appétit concupiscible ou irascible succède le mouvement ; ainsi la brebis qui craint le loup prend la fuite aussitôt, parce qu'il n'y a pas en eux d'appétit supérieur qui retienne l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. Mais comme l'homme n'est pas mû immédiatement par l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, il attend l'ordre de la volonté qui est l'appétit supérieur. Car toutes les puissances motrices sont ordonnées de manière que celle qui meut doit son action à la vertu d'un premier moteur. C'est pour cela que l'appétit inférieur ne peut mouvoir qu'autant que l'appétit supérieur y consent. C'est le sentiment qu'exprime Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 57) quand il dit que l'appétit supérieur meut l'inférieur, comme les sphères supérieures les inférieures². Et c'est de cette façon que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont soumis à la raison.

1 Pour expliquer le mouvement dans les animaux, Aristote compare l'action à la conclusion d'un syllogisme, dont la conception ou la raison universelle est la majeure, la conception particulière la mineure, et l'action qui résulte de cette conception particulière, la conclusion. Le moyen seul est la cause du mouvement, et si l'animal n'en avait pas la conception, il n'agirait pas (Voyez son *Traité du mouvement des animaux*, chap. 7). †

2 Le texte d'Aristote porte seulement comme une sphère, mais les commentateurs ont longuement développé ce passage en l'appliquant aux sphères célestes. †

QUESTION 82 : DE LA VOLONTÉ.

Question 82 : De la volonté.....	224
Article 1 : La volonté désire-t-elle nécessairement quelque chose ?.....	225
Article 2 : La volonté veut-elle nécessairement tout ce qu'elle veut ?.....	226
Article 3 : La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intellect ?.....	228
Article 4 : La volonté veut-elle l'intellect ?.....	230
Article 5 : Y a-t-il dans l'appétit supérieur un appétit irascible distinct de l'appétit concupiscible ?.....	232

Après avoir parlé de la sensualité, nous avons à nous occuper de la volonté.

Sur ce point cinq questions se présentent :

1. La volonté désire-t-elle nécessairement quelque chose ?¹
2. Veut-elle tout ce qu'elle veut nécessairement ?²
3. Est-elle une puissance plus noble que l'entendement ?³
4. Veut-elle l'entendement ?⁴
5. Se distingue-t-elle en irascible et en concupiscible ?⁵

1 Cet article a pour but de distinguer ce qu'il y a de libre et ce qu'il y a de nécessaire dans l'exercice de la volonté. C'est une réfutation de ceux qui ont dit que l'homme était libre dans tous ses actes, et de ceux qui ont soutenu qu'il ne l'était dans aucun. †

2 Cet article est une réfutation de Calvin, de Luther, des trinitaires, des fatalistes et de tous ceux qui ont nié ou attaqué de quelque manière le libre arbitre. Toutes ces erreurs ont été condamnées par le concile de Trente (*Conc. Trid.*, sess. 6, can. 1 et 5). †

3 En déterminant les rapports de l'intelligence et de la volonté saint Thomas répand encore de nouvelles lumières sur ce sujet qu'il a déjà si approfondi. †

4 Il est très important de déterminer clairement le domaine de la volonté, parce qu'un acte n'étant bon ou mauvais qu'autant qu'il est volontaire, il faut qu'on sache jusqu'où s'étend l'empire de la volonté. †

5 Cet article nous donne l'interprétation de ces passages de l'Écriture : *Irritez-vous mais ne péchez point* (Ps. 4, 5) ; *Dieu a en horreur l'impie et son impiété* (Sag., 14, 9) ; *Le roi sera épris de votre beauté* (Ps. 44, 12) ; *Mon âme a désiré*, etc. (Ps. 118, 20). †

Article 1 : La volonté désire-t-elle nécessairement quelque chose ?

82

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne désire rien nécessairement. Car saint Augustin dit ^(De civ. Dei, liv. 5, chap. 10) que si une chose est nécessaire elle n'est pas volontaire. Or, tout ce que la volonté désire est volontaire. Donc rien de ce que la volonté désire n'est nécessairement désiré.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce mot de saint Augustin doit s'entendre de la nécessité de co-action. Car la nécessité naturelle ne détruit pas la liberté de volonté, comme il le dit lui-même dans le même livre.

Objection N°2.

Les puissances rationnelles, d'après Aristote ^(Met., liv. 9, text. 3), se rapportent à des objets opposés. Or, la volonté est une puissance rationnelle, parce que, comme le dit ce même philosophe ^(De animâ, liv. 3, text. 42), elle existe dans la raison. Donc la volonté se rapporte à des objets opposés et par conséquent elle n'est déterminée nécessairement à l'égard d'aucun.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté, selon qu'elle veut quelque chose naturellement, répond plutôt à l'intellect qui perçoit les principes naturels¹ qu'à la raison qui se rapporte à des objets opposés. C'est pour cela que dans ce sens elle est plutôt une puissance intellectuelle qu'une puissance rationnelle.

Objection N°3.

Par la volonté nous sommes maîtres de nos actes. Or, nous ne sommes pas maîtres de ce qui arrive nécessairement. Donc l'acte de la volonté ne saurait être nécessaire.

Réponse à l'objection N°3 :

Nous sommes maîtres de nos actes, dans le sens que nous pouvons choisir telle ou telle chose. Or, nous n'avons pas à choisir notre fin, mais les moyens qui s'y rapportent, comme le dit Aristote ^(Eth., liv. 3, chap. 2). C'est pourquoi le désir de notre fin dernière n'est pas du nombre des choses dont nous sommes les maîtres.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 13, chap. 4) que tous les hommes recherchent le bonheur et qu'ils n'ont à cet égard qu'une même volonté. Or, s'ils ne le recherchaient pas nécessairement, mais d'une manière contingente, il y aurait au moins quelques individus qui ne le rechercheraient pas. Donc il y a quelque chose que la volonté veut nécessairement.

Conclusion.

La volonté ne peut rien vouloir par une nécessité de co-action, mais elle peut vouloir quelque chose par une nécessité finale ou hypothétique ; il y a même une chose qu'elle veut d'une nécessité naturelle, c'est la béatitude.

Il faut répondre qu'il y a plusieurs sortes de nécessités. Car on appelle nécessaire tout ce qui ne peut pas ne pas être. Or, une chose peut être dite nécessaire à un être, soit d'après son principe intrinsèque ou matériel, comme quand nous disons que tout ce qui se compose d'éléments contraires doit nécessairement se corrompre, soit d'après son principe formel, comme quand nous

1 La volonté, considérée dans ses rapports avec la fin dernière, répond à l'intellect, mais considérée par rapport aux moyens qui mènent à cette fin, elle répond plutôt à la raison, parce que, comme elle, elle peut choisir entre des choses diverses.†

disons que les trois angles d'un triangle doivent être nécessairement égaux à deux angles droits. Cette nécessité s'appelle naturelle et absolue. Une chose est encore nécessaire à une autre quand celle-ci ne peut sans elle atteindre sa fin ou qu'elle est contrainte par elle à agir. Dans le premier sens on dit que la nourriture est nécessaire à la vie, le cheval à la course. Cette nécessité se nomme nécessité finale : quelquefois on lui donne aussi le nom d'utilité¹. Quand un être est contraint par un agent quelconque à agir de telle sorte qu'il ne puisse pas faire l'opposé, on appelle cette nécessité une nécessité de coaction. Cette dernière espèce de nécessité répugne absolument à la volonté. En effet, la violence est ce qui est opposé à l'inclination d'une chose, et le mouvement de la volonté est une inclination qui la porte vers un objet. C'est pourquoi, comme on dit qu'une chose est naturelle parce qu'elle est conforme à l'inclination de la nature, de même on dit qu'une chose est volontaire quand elle est conforme à l'inclination de la volonté. Ainsi donc, comme il est impossible qu'une chose soit tout à la fois violente et naturelle, de même il est impossible qu'un acte soit tout à la fois contraint et volontaire. Mais la nécessité finale ne répugne pas à la volonté quand l'être ne peut arriver à sa fin que d'une manière. Ainsi celui qui veut passer la mer doit nécessairement vouloir prendre un navire. La nécessité naturelle ne lui répugne pas non plus. Il faut même que comme l'intellect s'attache nécessairement aux premiers principes, ainsi la volonté s'attache nécessairement à la fin dernière qui est la béatitude. Car, comme le dit Aristote (*Phys.*, liv. 2, text. 89), la fin est pour les choses pratiques ce que les principes sont pour les choses spéculatives. En effet, il faut que ce qui convient naturellement et d'une manière immuable à un être soit le fondement et le principe de toutes les autres choses qui sont en lui, parce que la nature est ce qu'il y a de premier dans chaque être et que tout mouvement procède d'un premier moteur immobile².

Article 2 : La volonté veut-elle nécessairement tout ce qu'elle veut ?

82

Objection N°1.

Il semble que la volonté veuille nécessairement tout ce qu'elle veut. Car saint Denis dit (*De div. nom.*, chap. 4)⁴⁾ que le mal est en dehors de la volonté. Donc la volonté tend nécessairement au bien qu'on lui propose.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté ne peut se porter vers une chose qu'autant qu'elle est bonne. Or, par là même que le bien est multiple il résulte de là que la volonté ne se rapporte pas nécessairement à une seule chose.

Objection N°2.

L'objet de la volonté est à la volonté elle-même ce que le moteur est au mobile. Or, le mouvement du mobile est une conséquence nécessaire du moteur. Il semble donc que l'objet de la volonté la meuve nécessairement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le moteur met nécessairement en mouvement le mobile, quand la puissance du moteur surpasse tellement le mobile que la force de celui-ci lui est totalement soumise. Or, la puissance de la volonté

1 Dans cette nécessité finale, il faut distinguer ce qui est nécessaire purement et simplement, comme la nourriture est nécessaire pour vivre, et ce qui est nécessaire par pure bienséance. C'est celle dernière espèce de nécessaire qui porte le nom d'utilité. C'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager, parce qu'il est plus commode d'aller en voiture que d'aller à pied. †

2 La béatitude est ce principe immuable qui sert de base à toutes les déterminations de la volonté. †

ayant pour objet le bien universel et parfait, elle ne peut être soumise tout entière à aucun bien particulier. C'est pourquoi elle n'est pas mue nécessairement par lui.

Objection N°3.

Comme ce que les sens perçoivent est l'objet de l'appétit sensitif, de même ce que l'intellect perçoit est l'objet de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté. Or, ce que les sens perçoivent meut nécessairement l'appétit sensitif. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 14*) que les animaux sont mus par ce qu'ils voient. Il semble donc que ce que l'intellect perçoit meuve nécessairement la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

La puissance sensitive n'est pas une faculté qui compare divers objets, comme la raison, elle ne perçoit absolument qu'une seule chose, c'est pour cela qu'elle porte l'appétit d'une manière fixe et déterminée vers cet objet unique. Mais la raison compare plusieurs objets, c'est pour ce motif qu'elle peut donner à l'appétit intelligentiel ou à la volonté plusieurs impulsions diverses et qu'elle ne la meut pas nécessairement dans une seule et même direction.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (*Retract., liv. 4, chap. 9*) que c'est la volonté qui fait que nous péchons et que nous vivons vertueusement ; par conséquent elle se rapporte à des objets opposés. Elle ne veut donc pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

82

Conclusion.

Il y a des biens particuliers sans lesquels l'homme peut être heureux ; c'est pourquoi la volonté ne les veut pas nécessairement ; c'est ainsi que l'intellect ne donne pas nécessairement son assentiment aux choses qui n'ont pas une connexion nécessaire avec les premiers principes.

Il faut répondre que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut. Pour s'en convaincre il faut observer que comme il est naturel que l'intellect s'attache nécessairement aux premiers principes, de même la volonté se porte naturellement vers sa fin dernière, comme nous l'avons dit (*art. préc.*). Mais il y a des choses intelligibles qui n'ont pas de connexion nécessaire avec les premiers principes, puisqu'il y a des propositions contingentes qu'on peut rejeter sans pour cela être obligé de rejeter les premiers principes eux-mêmes. L'intellect ne donne pas nécessairement son assentiment aux propositions de cette nature. Il y a aussi des propositions nécessaires qui ont une connexion nécessaire avec les premiers principes, comme il y a des conséquences démontrables qu'on ne peut nier sans nier les premiers principes eux-mêmes. L'intellect y adhère nécessairement une fois qu'il a connu par une déduction logique la connexion nécessaire qu'il y a entre ces conséquences et leurs principes. Mais il n'y adhère pas nécessairement avant d'avoir connu la nécessité rigoureuse de cette connexion. Il en est de même de la volonté. En effet, il y a des biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la béatitude, parce que sans eux l'homme peut être heureux ; sa volonté ne s'y attache pas nécessairement. Mais il y a aussi des biens qui ont une connexion nécessaire avec la béatitude ; ce sont ceux par lesquels l'homme s'attache à Dieu en qui seul consiste le vrai bonheur. Toutefois, tant que par la certitude de la vision céleste la nécessité de cette connexion ne nous est pas démontrée, la volonté ne s'attache nécessairement ni à Dieu, ni aux choses divines. Mais la volonté de celui qui voit Dieu s'attache à lui aussi nécessairement que nous nous attachons maintenant au bonheur¹. Il est donc évident que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

1 Cette question si difficile ne nous paraît avoir été traitée nulle part avec autant de profondeur et de clarté.†

Article 3 : La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intellect ?

82

Objection N°1.

Il semble que la volonté soit une puissance supérieure à l'intellect. Car le bien et la fin voilà l'objet de la volonté. Or, la fin est la première et la plus noble des causes. Donc la volonté est la première et la plus noble des puissances.

Réponse à l'objection N°1 :

La nature de la cause suppose le rapport d'une chose à une autre et que dans ce rapport la nature du bien est ce qu'il y a de principal. Mais le vrai s'entend dans un sens plus absolu et exprime la nature du bien lui-même ; c'est pour cela que le bien est une sorte de vrai. Réciproquement le vrai est aussi une sorte de bien dans le sens que l'intellect est une chose qui a le vrai pour fin. Et parmi les autres fins celle-là est la plus excellente comme l'intellect est la puissance la plus élevée entre toutes les autres.

Objection N°2.

On voit que dans l'ordre de la nature on va de l'imparfait au parfait, et qu'il en est de même à l'égard des puissances de l'âme, car on s'élève des sens à l'entendement qui est plus noble qu'eux. Or, on va naturellement aussi de l'acte de l'intellect à l'acte de la volonté. Donc la volonté est une puissance plus parfaite et plus noble que l'intellect.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qui a la priorité dans l'ordre de la génération et du temps est ce qu'il y a de plus imparfait, parce que dans un seul et même sujet la puissance précède temporairement l'acte, l'imperfection la perfection. Mais ce qui a la priorité absolument et selon l'ordre de la nature est ce qu'il y a de plus parfait ; car c'est ainsi que l'acte est antérieur à la puissance. De cette manière l'intellect est antérieur à la volonté, comme le moteur au mobile, l'actif au passif ; puisque c'est le bien compris qui meut la volonté.

Objection N°3.

Les habitudes sont proportionnées aux puissances comme les perfections aux choses perfectibles. Or, l'habitude à laquelle la volonté doit sa perfection est plus noble que celles qui perfectionnent l'intellect. Car saint Paul dit : *Quand je connaîtrais tous les mystères et que j'aurais la foi la plus parfaite, si je n'ai pas la charité je ne suis rien* ([1.Cor. 13.2](#)). Donc la volonté est une puissance plus noble que l'intellect.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement s'appuie sur la volonté considérée relativement à ce qui est supérieur à l'âme. Car la vertu de la charité a pour objet l'amour de Dieu¹.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit ([Eth., liv. 10, chap. 7](#)) : La plus noble puissance de l'âme c'est l'intellect.

1 Dieu est incomparablement supérieur à l'âme, qui en a la connaissance, comme on l'a vu (dans le corps de l'article.).†

Conclusion.

L'objet de l'intellect étant absolument plus noble que celui de la volonté, l'intellect est par là même une puissance plus noble que la volonté ; cependant cette faculté est sous un rapport supérieur à l'intellect dans le sens que son objet peut se rencontrer dans un sujet plus élevé.

Il faut répondre que la supériorité d'une chose sur une autre peut se considérer de deux manières, absolument ou relativement. On considère une chose absolument quand on la considère en elle-même, et on la considère relativement quand on la considère par rapport à une autre. Si on considère l'intellect et la volonté en eux-mêmes, on trouve alors que l'intellect est la faculté la plus noble, et cela résulte de la comparaison de leurs objets. Car l'objet de l'intellect est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté. En effet, l'objet de l'intellect est la raison même du bien que l'on désire, et l'objet de la volonté est ce bien lui-même dont la raison est dans l'intellect. Or, plus une chose est simple et abstraite, plus elle est en elle-même noble et élevée. L'objet de l'intellect est donc plus élevé que l'objet de la volonté. Et comme les facultés sont entre elles comme leur objet, il s'ensuit que l'intellect est une faculté plus noble et plus élevée que la volonté. —Relativement, c'est-à-dire par rapport à ce qui leur est extérieur, la volonté est quelquefois supérieure à l'intellect, dans le sens que l'objet de la volonté existe dans un sujet plus élevé que celui de l'intellect. Par exemple on pourrait dire que l'ouïe est relativement plus noble que la vue, dans le sens que le sujet qui produit le son est quelquefois plus noble que celui qui produit la couleur, quoique la couleur soit en elle-même plus noble et plus simple que le son. Car, comme nous l'avons dit ([quest. 16. art. 1.](#) et [quest. 27. art. 4](#)), l'action de l'intellect consiste en ce que l'essence ou la raison de l'objet compris est dans le sujet qui le comprend, tandis que l'acte de la volonté n'est parfait qu'autant que la volonté se porte vers la chose elle-même selon ce qu'elle est en soi. C'est ce qui a fait dire à Aristote (*Met.*, liv. 6, text. 8) que le bien et le mal qui sont les objets de la volonté sont dans les choses, tandis que le vrai et le faux qui sont les objets de l'intellect sont dans l'esprit. Si donc l'être dans lequel est le bien est plus noble que l'âme elle-même dans laquelle est la nature ou la raison comprise de ce bien, il s'ensuit que par rapport à cet être la volonté est supérieure à l'entendement. Mais si l'être dans lequel se trouve le bien est inférieur à l'âme, alors c'est l'intellect qui est supérieur à la volonté par rapport à lui. C'est ce qui fait que l'amour de Dieu vaut mieux que sa connaissance, mais que la connaissance des choses temporelles vaut mieux au contraire que leur amour. Cependant absolument parlant l'intellect est plus noble que la volonté.

Article 4 : La volonté meut-elle l'intellect ?

82

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne meuve pas l'intellect. Car le moteur est plus noble que l'objet mû et lui est antérieur puisqu'il est l'agent, et que celui qui agit est supérieur à celui qui pâtit, comme le disent saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 16*) et Aristote (*De animâ, liv. 3, text. 19*). Or, l'intellect est antérieur à la volonté et plus noble qu'elle, comme nous l'avons vu (*art. préc.*). Donc la volonté ne meut pas l'intellect.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut considérer l'intellect de deux manières, on peut le considérer :

1. Comme percevant l'être et le vrai en général ;
2. Comme une chose et comme une puissance particulière ayant un acte déterminé. On peut aussi considérer la volonté sous un double point de vue.

On peut la considérer :

1. D'après la généralité de son objet ou comme l'appétit du bien en général ;
2. Comme une puissance déterminée qui a un acte déterminé. Si donc on compare l'intellect et la volonté selon la généralité de leur objet, nous avons dit (*art. préc.*) que dans ce sens l'intellect est absolument plus élevé et plus noble que la volonté. Mais si l'on considère l'intellect suivant la généralité de son objet et la volonté comme une puissance déterminée, dans ce cas encore l'intellect est supérieur et antérieur à la volonté, parce que dans la nature de l'être et du vrai que l'intellect perçoit est comprise la volonté elle-même avec son acte et son objet. L'intellect comprend donc la volonté, son acte et son objet ainsi que tous les autres objets particuliers qu'il perçoit, tels que la pierre ou le bois qui sont compris dans l'idée générale de l'être et du vrai. Si on considère la volonté d'après la nature générale de son objet qui est le bien et l'intellect comme une chose et une puissance spéciale, alors dans l'idée générale du bien se trouve compris, comme un objet spécial, l'intellect lui-même, son acte et son objet qui est le vrai, parce que chacune de ces choses est un bien particulier. Dans ce sens la volonté est supérieure à l'intellect et peut le mouvoir. De toutes ces considérations résulte clairement le motif pour lequel ces deux puissances exercent l'une sur l'autre une action réciproque, parce que l'intellect comprend que la volonté veut et la volonté veut que l'intellect comprenne. Pour la même raison le bien rentre dans le vrai dans le sens que c'est une sorte de vrai que l'intelligence comprend, et le vrai rentre dans le bien dans le sens que c'est une sorte de bien que la volonté recherche¹.

Objection N°2.

Le moteur n'est pas mû par l'objet qu'il meut, sinon par accident. Or, l'intellect meut la volonté parce que l'objet de l'appétit perçu par l'intellect meut sans être mû, tandis que l'appétit meut et est mû tout à la fois. Donc l'intellect n'est pas mû par la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect meut la volonté d'une autre manière que la volonté meut l'intellect², comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*)

1 Ces deux puissances sont par le moyen de leurs actes comme deux cercles qui se renferment l'un et l'autre. †

2 L'un est cause finale et l'autre cause efficiente. †

Objection N°3.

Nous ne pouvons rien vouloir que nous ne l'ayons compris. Si donc la volonté meut par son acte l'intelligence, il faudra qu'un autre acte de l'intelligence précède celui de la volonté, et que la volonté veuille à son tour ce nouvel acte d'intelligence et cela indéfiniment, ce qui est impossible. Donc la volonté ne meut pas l'intellect.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'est pas nécessaire d'aller ainsi de la volonté à l'intellect et de l'intellect à la volonté indéfiniment, mais on doit s'arrêter à l'intellect comme au premier principe de tout mouvement. Car il est nécessaire que la connaissance précède tout mouvement volontaire, mais tout mouvement volontaire ne précède pas nécessairement toute connaissance. Quant au premier principe de tout conseil et de toute intelligence, il est plus élevé que notre intellect ; c'est Dieu¹, comme le dit Aristote *(Eth., liv. 7, chap. 18)*. Et il prouve de cette manière qu'il n'est pas nécessaire de remonter indéfiniment de cause en cause.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène dit *(De orth. fid., liv. 2, chap. 16)* : Il est en notre pouvoir d'apprendre ou de ne pas apprendre l'art que nous voulons. Il y a donc en nous des choses qui n'y sont que par l'effet de la volonté. Et comme c'est par l'intellect qu'un art s'apprend, il s'ensuit que la volonté meut cette faculté.

Conclusion.

L'intellect meut la volonté comme cause finale, tandis que la volonté qui se rapporte au bien en général meut l'intellect comme cause efficiente.

Il faut répondre qu'il y a deux manières d'entendre qu'une chose en meut une autre : 1° Elle peut la mouvoir comme cause finale, et c'est ainsi que la fin meut l'agent. Dans ce sens l'intellect meut la volonté parce que c'est le bien compris qui est l'objet de la volonté et qui la meut comme sa fin. 2° Elle peut la mouvoir comme agent ; c'est ainsi que ce qui altère meut ce qui est altéré et ce qui pousse ce qui est poussé. En ce sens la volonté meut l'intellect et toutes les forces de l'âme, comme le dit saint Anselme *(De similitud., chap. 2)*. La raison en est que suivant la manière dont toutes les puissances actives sont ordonnées, la puissance qui se rapporte à la fin universelle est celle qui meut les puissances qui se rapportent à des fins particulières. Et il en est ainsi dans l'ordre naturel comme dans l'ordre politique. En effet, le ciel qui conserve universellement tous les corps engendrés et corruptibles meut tous les corps inférieurs qui agissent chacun pour la conservation de leur propre espèce ou même de leur individu. De même le roi, par là même qu'il a pour objet le bien commun de tout le royaume, meut par son ordre chacun des magistrats qui sont chargés de l'administration de chaque cité. Or, l'objet de la volonté est le bien et la fin en général. Donc par là même que toute puissance se rapporte à un bien qui lui est propre, comme la vue à la couleur et l'intellect à la connaissance du vrai, il s'ensuit que la volonté comme agent meut toutes les puissances de l'âme et qu'elle commande leurs actes, à l'exception des puissances naturelles de la partie végétative qui ne sont pas soumises à notre libre arbitre.

1 Ce principe attaque l'erreur des pélagiens, qui voulaient que l'homme, pour faire le bien, pût se passer de Dieu et de sa grâce. †

Article 5 : Y a-t-il dans l'appétit supérieur un appétit irascible distinct de l'appétit concupiscible ?

82

Objection N°1.

Il semble qu'on doive distinguer l'appétit irascible et l'appétit concupiscible dans l'appétit supérieur qui est la volonté. Car l'appétit concupiscible vient de la concupiscence et l'appétit irascible de la colère. Or, il y a une concupiscence qui ne peut appartenir à l'appétit sensitif, mais seulement à l'appétit intelligentiel qui est la volonté. Telle est la concupiscence de la sagesse, dont il est dit ([Sag., 6. 21](#)) : *La concupiscence de la sagesse conduit au royaume éternel*. Il y a aussi une colère qui ne peut appartenir qu'à cet appétit ; telle est celle que nous concevons contre les vices. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*in Matt., chap. 13*) que nous devons avoir dans la puissance irascible de l'âme la haine de tous les vices. Donc on doit dans l'appétit intelligentiel comme dans l'appétit sensitif distinguer l'appétit irascible de l'appétit concupiscible.

Réponse à l'objection N°1 :

L'amour et la concupiscence s'entendent de deux manières. Quelquefois on entend par là des passions qui s'élèvent avec une certaine surexcitation de l'esprit. C'est le sens vulgaire qu'on donne à ces affections qui, ainsi comprises, n'existent que dans l'appétit sensitif. D'autres fois on entend par là une simple affection sans passion, sans mouvement de l'esprit. Alors ce sont des actes de la volonté qu'on peut attribuer à Dieu et aux anges. Dans ce dernier sens ils ne se rapportent pas à des puissances diverses, mais à une seule et même puissance qu'on appelle la volonté.

Objection N°2.

On dit généralement que la charité est dans l'appétit concupiscible et l'espérance dans l'irascible. Or, la charité et l'espérance ne peuvent être dans l'appétit sensitif parce que ces vertus n'ont pas pour objets des choses sensibles, mais des choses intelligibles. On doit donc admettre qu'il y a dans la partie intellectuelle de l'âme un appétit concupiscible et un appétit irascible.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut dire que la volonté est irascible dans le sens qu'elle veut combattre le mal, non d'après l'impulsion de la passion, mais d'après le jugement de la raison. On peut dire aussi de la même manière qu'elle est concupiscible parce qu'elle désire le bien. Ainsi la charité et l'espérance sont dans l'irascible et le concupiscible, c'est-à-dire dans la volonté suivant qu'elle se rapporte à ces actes divers. On peut aussi entendre de cette manière ce que dit le livre *de l'Esprit et de l'Âme*, que l'irascible et le concupiscible appartiennent à l'âme avant qu'elle ne soit unie au corps, pourvu toutefois qu'on entende cette priorité selon l'ordre de nature et non selon l'ordre de temps, quoique d'ailleurs il ne soit pas nécessaire d'ajouter foi à cet ouvrage.

Objection N°3.

Dans le livre *de l'Esprit et de l'Âme* (*chap. 3*) il est dit que l'âme, avant d'être unie au corps, possède ces puissances : l'appétit irascible, l'appétit concupiscible et la raison. Or, il n'y a pas de puissance sensitive qui se rapporte à l'âme exclusivement, elles se rapportent toutes à l'âme unie au corps, comme nous l'avons dit (*quest. 78.*). Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible existent dans la volonté qui est l'appétit intelligentiel.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.

Mais c'est le contraire. Car Némésius¹ dit (*De nat. hom.*, chap. 10) que c'est la partie déraisonnable de l'âme qui se divise en appétit concupiscible et en appétit irascible. Saint Jean Damascène dit la même chose (*De fid. orth.*, liv. 2, chap. 12). Aristote dit aussi (*De animâ*, liv. 3, text. 42) que la volonté réside dans la raison, et il place dans la partie déraisonnable de l'âme la concupiscence et la colère ou le désir et la passion.

Conclusion.

On ne distingue pas dans l'appétit supérieur de l'homme, c'est-à-dire dans la volonté, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible.

Il faut répondre que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ne sont pas des parties de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté. Car, comme nous l'avons dit ([quest. 77, art. 3](#), et [quest. 79, art. 7](#)), la puissance qui se rapporte à un objet d'une manière générale n'est pas diversifiée par les différences spéciales comprises sous cette raison générale. Ainsi la vue se rapportant à tout ce qui est visible et coloré en général, ne se divise pas en autant de puissances qu'il y a de différentes espèces de couleurs. Mais s'il y avait une puissance qui eût pour objet le blanc considéré comme tel et non comme objet coloré, cette puissance différencierait de celle qui se rapporterait au noir, comme à son objet propre. Or, l'appétit sensitif n'a pas pour objet le bien en général, parce que les sens ne perçoivent rien d'universel. C'est ce qui fait que les parties de l'appétit sensitif se diversifient selon la diversité de nature de leurs objets particuliers. Ainsi la concupiscence regarde le bien selon qu'il délecte les sens et qu'il convient à la nature, tandis que l'irascible se rapporte au bien selon qu'il repousse et combat ce qui pourrait être nuisible. Mais la volonté a pour objet le bien en général. C'est pour ce motif que les puissances appétitives contenues en elle ne sont pas diverses, et qu'on ne distingue pas dans l'appétit intelligentiel une puissance irascible différente de la puissance concupiscible, comme on ne divise pas non plus l'intellect en plusieurs facultés perceptives, bien que dans la partie sensitive ces puissances soient multiples.

1 Le texte porte saint Grégoire de Nysse, mais désormais nous citerons ainsi le véritable auteur de cet ouvrage.†

QUESTION 83 : DU LIBRE ARBITRE.

Question 83 : Du libre arbitre.....	234
Article 1 : L'homme a-t-il le libre arbitre ?.....	235
Article 2 : Le libre arbitre est-il une puissance ?.....	237
Article 3 : Le libre arbitre est-il une puissance appétitive ?.....	239
Article 4 : Le libre arbitre est-il une puissance différente de la volonté ?.....	240

Après avoir parlé de la volonté, nous avons à nous occuper maintenant du libre arbitre.

Sur ce point quatre questions se présentent :

1. L'homme a-t-il le libre arbitre ?¹
2. Qu'est-ce que le libre arbitre ? Est-ce une puissance, un acte, ou une habitude ?²
3. Si c'est une puissance, est-elle appétitive ou cognitive ?³
4. Si elle est appétitive, est-elle la même que la volonté ou si elle en est distincte ?⁴

1 Toutes les différentes erreurs de Luther, de Calvin, d'Écolampade, de Mélanchton, de Pelage et de tous les hérésiarques anciens et modernes sur le libre arbitre sont ici attaquées et réfutées. †

2 Cet article prouve que le libre arbitre n'a point été détruit par le péché, et que l'homme peut, avec les seules forces de sa nature ; faire le bien et le mal moralement, comme les conciles l'ont défini, contre Luther et contre tous les hérésiarques qui ont nié la liberté de l'homme depuis son péché. †

3 En définissant le libre arbitre, l'élection ou la faculté de choisir, saint Thomas coupe court à toutes les difficultés qui ont été soulevées au sujet de cette prérogative de l'homme. Ainsi, qu'on choisisse le bien ou le mal, qu'on puisse pécher ou non, qu'on ait besoin du secours de Dieu pour agir, ou qu'on n'en ait pas besoin, qu'on puisse accomplir par ses seules forces les commandements de Dieu, ou qu'on ne le puisse pas, toutes ces questions qui ont été agitées à l'occasion du libre arbitre ne touchent pas à son essence. †

4 L'Écriture se sert souvent du mot de volonté pour désigner le libre arbitre : *Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements* (Matth., 19, 17) ; *Si quelqu'un veut venir après moi*, etc. (*ibid.*, 16, 24) ; *Il a mis devant toi l'eau et le feu ; étends la main du côté que tu voudras* (*Ecclésiastique*, 15, 17). Il en est de même des conciles. Saint Thomas en donne dans cet article la raison. †

Article 1 : L'homme a-t-il le libre arbitre ?

83

Objection N°1.

Il semble que l'homme n'ait pas le libre arbitre. Car quiconque a le libre arbitre fait ce qu'il veut. Or, l'homme ne fait pas ce qu'il veut. Car l'Apôtre dit ([Rom., 7, 19](#)) : *Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais*. Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit ([quest. 81, art. 3, réponse N°2](#)), l'appétit sensitif, bien qu'il obéisse à la raison, peut cependant la contrarier sous un aspect en convoitant une chose opposée à ce que la raison commande. Il y a donc un bien que l'homme ne fait pas quand il le veut, c'est celui qui consiste à ne rien désirer de contraire à la raison, d'après l'explication que donne saint Augustin lui-même ([Cont. Jul., liv. 3, chap. 26](#)).

Objection N°2.

A quiconque a le libre arbitre il appartient de vouloir et de ne pas vouloir, d'agir et de ne pas agir. Or, le pouvoir n'appartient pas à l'homme. Car saint Paul dit ([Rom., 9, 16](#)) : *Il ne vous appartient ni de vouloir, ni de courir*. Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette parole de l'Apôtre ne signifie pas que l'homme ne veuille pas et qu'il ne coure pas par l'effet de son libre arbitre, mais que le libre arbitre seul ne suffit pas pour produire ces actes, s'il n'est mû et aidé par Dieu.

Objection N°3.

L'être libre est celui qui s'appartient et qui est cause de ses déterminations, comme le dit Aristote ([Met., liv. 1, chap. 2](#)). Ce qui est mû par un autre n'est donc pas libre. Or, Dieu meut la volonté. Car il est dit ([Prov., 21, 1](#)) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu et il le tourne comme il veut*. Et saint Paul ajoute ([Phil., 2, 13](#)) : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire*. Donc l'homme n'a pas de libre arbitre.

Réponse à l'objection N°3 :

Le libre arbitre est cause de son mouvement, parce que c'est par lui que l'homme se meut pour agir. Cependant il n'est pas essentiel à la liberté que l'être libre soit sa propre cause, comme il n'est pas nécessaire pour qu'une chose soit cause d'une autre, qu'elle soit sa cause première. Ainsi Dieu est la cause première qui meut toutes les causes naturelles et volontaires. Et comme en mettant en mouvement les causes naturelles il n'empêche pas que leurs actes ne soient naturels, de même en agissant sur les causes volontaires il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires, mais il leur donne plutôt ce caractère, car il agit en chaque être d'une manière conforme à ce qui lui est propre¹.

Objection N°4.

Quiconque a le libre arbitre est maître de ses actes. Or, l'homme n'est pas maître de ses actes. Car, comme le dit Jérémie ([Jér., 10, 23](#)) : *Ce n'est pas à l'homme à choisir sa voie, et ce n'est pas à lui à diriger ses pas*. Donc l'homme n'a pas de libre arbitre.

Réponse à l'objection N°4 :

¹ C'est ce qui concilie la liberté de l'homme avec tous les attributs de Dieu.†

Quand on dit que l'homme n'est pas maître de choisir la voie dans laquelle il marche, cela signifie qu'il n'est pas libre de mettre à exécution ce qu'il choisit, parce qu'il peut trouver des obstacles à ses désirs, malgré sa volonté. Mais nous sommes maîtres de fixer nos choix, en supposant toutefois que Dieu vienne à notre secours.

Objection N°5.

Aristote dit (*Eth.*, liv. 3, chap. 5) : Suivant ce qu'est un être, telle lui paraît sa fin. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle manière, mais c'est à la nature que nous devons ce que nous sommes. Il nous est donc naturel de suivre une fin, et par conséquent ce n'est pas le fait du libre arbitre.

Réponse à l'objection N°5 :

Il y a dans l'homme deux sortes de qualité, l'une naturelle et l'autre acquise. La qualité naturelle peut se rapporter soit à la partie intellectuelle de l'âme, soit au corps et aux vertus qui lui sont annexées. De ce que l'homme jouit du côté de l'intellect d'une certaine qualité naturelle il s'en suit qu'il appète naturellement sa fin dernière, c'est-à-dire la béatitude. Cet appétit est naturel et il n'est pas conséquemment soumis au libre arbitre, comme nous l'avons dit (*quest. préc., art. 2*). Du côté du corps et des puissances qui s'y rattachent, un homme peut aussi avoir certaine qualité naturelle, jouir ainsi de telle ou de telle complexion, de telle ou telle disposition d'après l'impulsion des causes matérielles qui ne peuvent affecter la partie intellectuelle parce qu'elle n'est pas un acte du corps. Ainsi l'homme s'attache à telle ou telle fin suivant ce qu'il est d'après ses qualités corporelles, parce que ce sont ses dispositions qui le portent à choisir une chose et à repousser l'autre. Mais ces penchants sont soumis au jugement de la raison qui a tout pouvoir sur l'appétit inférieur, comme nous l'avons dit (*quest. 71*). C'est ce qui fait qu'ils ne sont point un obstacle au libre arbitre. Les qualités acquises sont les habitudes et les passions qui portent quelqu'un vers une chose plutôt que vers une autre. Ces inclinations sont cependant soumises aussi au jugement de la raison. Elle les domine dans le sens qu'il est en notre pouvoir de les acquérir, soit en les produisant nous-mêmes, soit en nous disposant à les recevoir, et qu'il ne dépend que de nous de les repousser. Il n'y a donc là rien qui répugne à la liberté.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans l'Ecclésiaste (*15. 14*) : *Dieu a établi l'homme dès le commencement et l'a placé dans la main de son conseil*, c'est-à-dire, explique la glose, *dans son libre arbitre*.

83

Conclusion.

Puisque l'homme est raisonnable il a nécessairement le libre arbitre.

Il faut répondre que l'homme a le libre arbitre, parce qu'autrement les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines seraient inutiles. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer qu'il y a des êtres qui agissent sans jugement, c'est ainsi que la pierre se précipite en bas. Il en est de même de tous les êtres sans connaissance. Il y en a qui agissent avec jugement, mais non avec liberté ; tels sont les animaux. Car la brebis qui voit le loup juge qu'elle doit le fuir, mais ce jugement est purement instinctif ou naturel, il n'est pas libre, parce qu'elle ne juge pas d'après la comparaison des objets, et il en est ainsi du jugement de toutes les bêtes brutes. Mais l'homme agit avec jugement parce que c'est d'après sa connaissance qu'il juge qu'il doit fuir ou rechercher une chose. Et comme son jugement n'est pas instinctif quand il s'agit de faire quelque action particulière, mais qu'il résulte du travail logique de la raison, il s'ensuit qu'il agit avec liberté et qu'il peut se décider entre des objets opposés. Car à l'égard des choses contingentes la raison peut choisir entre les contraires¹, comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et dans l'art de la persuasion que la rhétorique enseigne. Or, les actions particulières sont des choses contingentes,

1 C'est ce qui prouve que s'il y a des motifs déterminants, il n'y a pas de motifs nécessitants. Cette objection, sur laquelle les philosophes ont tant appuyé, est par là même détruite.†

et c'est pour cela que la raison peut porter sur elles des jugements divers et qu'elle n'est pas par conséquent nécessitée à se prononcer d'une manière déterminée. Donc par cela seul que l'homme est raisonnable il est nécessaire qu'il soit libre.

Article 2 : Le libre arbitre est-il une puissance ?

83

Objection N°1.

Il semble que le libre arbitre n'est pas une puissance. Car le libre arbitre n'est rien autre chose que le libre jugement. Or, le jugement n'est pas une puissance, mais un acte. Donc le libre arbitre n'est pas une puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

On a coutume de désigner la puissance par le nom de l'acte. C'est ainsi que par l'acte du jugement libre on désigne la puissance qui en est le principe. Autrement si le libre arbitre ne désignait que l'acte il ne serait pas immanent dans l'homme.

Objection N°2.

On dit que le libre arbitre est une faculté delà volonté et de la raison. Or, une faculté¹ désigne la facilité d'action d'une puissance, et cette facilité est l'effet de l'habitude. Donc le libre arbitre est une habitude. Aussi saint Bernard dit ^(De Grat. et lib. arb., chap. 2) que le libre arbitre est une habitude de l'esprit qui est libre de lui-même. Ce n'est donc pas une puissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mot faculté désigne quelquefois une puissance très apte à faire une chose. C'est dans ce sens qu'il entre dans la définition du libre arbitre. Quant à saint Bernard il entend par habitude non ce qui se distingue par opposition à la puissance, mais la manière habituelle dont un homme fait un acte. Ce qui comprend tout à la fois la puissance et l'habitude. Car par la puissance l'homme peut agir et par l'habitude il est apte à agir bien ou mal.

Objection N°3.

Il n'y a pas de puissance naturelle que le péché détruit. Or, le libre arbitre est détruit par le péché, car saint Augustin dit ^(Ench., chap. 30) que l'homme en faisant mauvais usage de son libre arbitre se perd et perd son libre arbitre lui-même. Donc le libre arbitre n'est pas une puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que l'homme en péchant perd son libre arbitre non par rapport à la liberté naturelle qui est à l'abri de la contrainte, mais par rapport à la liberté qui est exempte de faute et de misère. Nous en parlerons lorsque nous traiterons de la morale dans la seconde partie de cet ouvrage.

Mais c'est le contraire. En effet il semble que le sujet d'une habitude ne saurait être qu'une puissance. Or, le libre arbitre est le sujet de la grâce dont le secours nous aide à faire le bien. Donc c'est une puissance.

1 on voit que saint Thomas ne prenait pas ce mot dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui ; c'est pourquoi nous ne l'avons employé que rarement dans cette traduction. [†](#)

Conclusion.

Puisque le libre arbitre est ce qui permet aux hommes de choisir indifféremment entre le bien et le mal, il est impossible que ce soit une habitude ou une puissance jointe à une habitude, il faut nécessairement que ce soit une puissance naturelle de l'âme.

Il faut répondre que quoique le libre arbitre désigne un certain acte dans le sens propre du mot, cependant, suivant l'acception générale, nous donnons le nom de libre arbitre au principe même de cet acte, c'est-à-dire au principe qui fait que l'homme juge librement. Or, en nous tout principe d'un acte est une puissance et une habitude. Ainsi nous disons que nous connaissons une chose par la science et par la puissance intellectuelle. Il faut donc que le libre arbitre soit ou une puissance ou une habitude, ou une puissance jointe à une habitude. Mais il est évident pour deux raisons qu'il n'est ni une habitude, ni une puissance jointe à une habitude.

1. Si c'était une habitude il faudrait que ce fût une habitude naturelle, car il est naturel à l'homme d'avoir le libre arbitre. Or, nous ne pouvons avoir d'habitude naturelle à l'égard des choses qui sont soumises au libre arbitre, parce que nous sommes naturellement portés vers les choses pour lesquelles nous avons une habitude naturelle. C'est ainsi que nous sommes portés à donner notre assentiment aux premiers principes. Mais ces sortes de choses ne sont pas du domaine du libre arbitre, comme nous l'avons dit en parlant du désir de la béatitude (quest. 82, art. 1 et 2). Il est donc contraire à l'essence même du libre arbitre d'être une habitude naturelle. Il est aussi opposé à sa nature d'être une habitude acquise, par conséquent ce n'est une habitude dans aucun sens.
2. La seconde raison c'est qu'on appelle habitudes l'usage que nous faisons de nos passions et de nos actions bonnes ou mauvaises, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5). Ainsi la tempérance est le bon usage que nous faisons de la concupiscence et l'intempérance en est l'usage désordonné. De même par la science nous réglons bien l'acte de notre intellect dans la connaissance qu'il a du vrai, et par l'ignorance nous le réglons mal. Le libre arbitre au contraire est indifférent au bien ou au mal. Il est donc impossible qu'il soit une habitude ; par conséquent il ne peut être qu'une puissance. [T2-Q110-4]

Article 3 : Le libre arbitre est-il une puissance appétitive ?

83

Objection N°1.

Il semble que le libre arbitre ne soit pas une puissance appétitive, mais cognitive. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid., liv. 2, chap. 27*) que le libre arbitre accompagne immédiatement la raison. Or, la raison est une puissance cognitive. Donc le libre arbitre aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Les puissances appétitives et les puissances perceptives sont concomitantes. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit que le libre arbitre accompagne immédiatement la raison.

Les puissances appétitives et les puissances perceptives sont concomitantes. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit que le libre arbitre accompagne immédiatement la raison.

Objection N°2.

On dit libre arbitre comme on dit libre jugement. Or, le jugement est l'acte d'une puissance cognitive. Donc le libre arbitre est une puissance semblable.

Réponse à l'objection N°2 :

Le jugement est en quelque sorte la conclusion et la détermination du conseil. Or, ce qui détermine le conseil c'est en premier lieu l'autorité de la raison et en second lieu l'acceptation de l'appétit. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth., liv. 3, chap. 3*) que le jugement étant le résultat de la délibération, notre désir est l'effet de la réflexion. C'est dans ce sens que l'élection elle-même est appelée une sorte de jugement auquel le libre arbitre emprunte son nom.

Le jugement est en quelque sorte la conclusion et la détermination du conseil. Or, ce qui détermine le conseil c'est en premier lieu l'autorité de la raison et en second lieu l'acceptation de l'appétit. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth., liv. 3, chap. 3*) que le jugement étant le résultat de la délibération, notre désir est l'effet de la réflexion. C'est dans ce sens que l'élection elle-même est appelée une sorte de jugement auquel le libre arbitre emprunte son nom.

Objection N°3.

Le choix ou l'élection appartient principalement au libre arbitre. Or, l'élection semble appartenir à la connaissance parce que l'élection implique la comparaison d'une chose avec une autre, ce qui est le propre de la vertu cognitive. Donc le libre arbitre est une puissance cognitive.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette comparaison que l'élection suppose se rapporte au conseil antérieur qui est l'effet de la raison. Car l'appétit, quoiqu'il ne compare pas, est cependant mû par la faculté cognitive à laquelle il appartient de comparer, et pour ce motif il paraît établir une comparaison entre les objets quand il préfère l'un à l'autre.

Cette comparaison que l'élection suppose se rapporte au conseil antérieur qui est l'effet de la raison. Car l'appétit, quoiqu'il ne compare pas, est cependant mû par la faculté cognitive à laquelle il appartient de comparer, et pour ce motif il paraît établir une comparaison entre les objets quand il préfère l'un à l'autre.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit (*Eth., liv. 3, chap. 2*) que l'élection est le désir de ce qui est en nous. Or, le désir est l'acte de la vertu appétitive. Donc l'élection aussi. Et comme le libre arbitre est la puissance qui nous fait choisir, il s'ensuit que c'est une faculté appétitive.

Conclusion.

L'acte propre du libre arbitre étant l'élection, et l'élection étant principalement l'acte de la vertu appétitive, il faut que le libre arbitre soit une puissance appétitive.

Il faut répondre que le propre du libre arbitre est l'élection. Car le libre arbitre comme nous l'entendons consiste à recevoir une chose après en avoir rejeté une autre, c'est-à-dire à choisir. C'est pour ce motif qu'il faut considérer la nature du libre arbitre d'après l'élection. Or, l'élection participe tout à la fois de la vertu cognitive et de la vertu appétitive. À la vertu cognitive se rattache le conseil par lequel on juge quelle est la chose que l'on doit préférer à l'autre. C'est ensuite à la faculté appétitive à agréer ce que le conseil a considéré comme méritant la préférence. C'est pourquoi Aristote dit ^(Eth., liv. 6, chap. 2), qu'il est douteux si l'élection appartient plus particulièrement à la puissance appétitive qu'à la puissance cognitive ; car à son sens l'élection est ou l'intellect appétitif, ou l'appétit intelligentiel. Mais il est plus porté à croire que c'est un appétit intelligentiel, parce qu'il l'appelle un désir inspiré par le conseil ^(Eth., liv. 3, chap. 3). La raison en est que l'objet propre de toute élection ce sont les moyens, et les moyens sont cette espèce de bien qu'on appelle l'utile. L'utile étant d'ailleurs l'objet de l'appétit, il s'ensuit que l'élection est principalement l'acte de la faculté appétitive et que par conséquent le libre arbitre est une puissance appétitive.

Article 4 : Le libre arbitre est-il une puissance différente de la volonté ?

83

Objection N°1.

Il semble que le libre arbitre soit une autre puissance que la volonté. Car saint Jean Damascène dit ^(De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que le mot θέλησις ; et le mot βούλεισις indiquent des choses différentes. Or, le premier de ces mots désigne la volonté et le second le libre arbitre. Car on appelle βούλεισις la volonté qui s'attache à une chose après l'avoir comparée à une autre. Il semble donc que le libre arbitre soit une puissance différente de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

On distingue le mot βούλεισις du mot θέλησις, non parce qu'ils expriment des puissances diverses, mais des actes différents.

Objection N°2.

Les puissances se connaissent par les actes. Or, l'élection qui est l'acte du libre arbitre est autre que la volonté, comme le dit Aristote ^(Eth., liv. 3, chap. 2) : car la volonté a la fin pour objet et l'élection les moyens qui mènent à la fin. Donc le libre arbitre est une puissance différente de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

L'élection et la volonté ou le vouloir sont des actes divers, mais ils appartiennent à une seule et même puissance, comme l'intelligence et le raisonnement, ainsi que nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.)

Objection N°3.

La volonté est l'appétit intelligentiel. Or, il y a dans l'intellect deux puissances, l'intellect agent et l'intellect possible. Il doit donc y avoir aussi dans l'appétit intelligentiel une puissance

indépendamment de la volonté, et cette seconde puissance ne peut être que le libre arbitre. Donc le libre arbitre est une autre puissance que la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

L'intellect se rapporte à la volonté comme son moteur ; c'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire de distinguer dans la volonté l'agent et le possible.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène dit ([De orth. fid., liv. 3, chap. 14](#)) que le libre arbitre n'est rien autre chose que la volonté.

Conclusion.

Comme la raison et l'intellect ne forment pas deux puissances, mais une seule, il en est de même de la volonté et du libre arbitre.

Il faut répondre que les puissances appetitives doivent être proportionnées aux puissances perceptives, comme nous l'avons dit ([quest. 64, art. 2](#), et [quest. 80, art. 2](#)). Ainsi ce que l'intellect et la raison sont par rapport à la perception intellectuelle, la volonté et le libre arbitre qui n'est qu'une puissance élective le sont à l'égard de l'appétit intellectuel. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner le rapport de leurs objets et de leurs actes. En effet l'intelligence implique la perception pure et simple d'une chose. Ainsi on dit, à proprement parler, qu'on comprend les principes qui se connaissent par eux-mêmes sans qu'on ait besoin de les comparer à d'autres idées. Le raisonnement consiste au contraire à partir d'une chose pour arriver à la connaissance d'une autre. Ainsi l'objet propre du raisonnement ce sont les conséquences qu'on déduit des principes. De même par rapport à l'appétit la volonté implique le pur et simple désir d'une chose. Par conséquent elle a pour objet la fin qu'on recherche pour elle-même. Mais choisir c'est désirer une chose pour arriver à une autre. Aussi l'élection a pour objet les moyens qui mènent à la fin. Et comme dans l'ordre de nos connaissances le principe se rapporte à la conséquence à laquelle nous adhérons à cause de lui de même dans l'ordre de nos désirs la fin se rapporte aux moyens que nous recherchons à cause d'elle. D'où il est évident que ce que l'intellect est à la raison, la volonté l'est à la puissance élective ou au libre arbitre. Or, nous avons montré ([quest. 79, art. 8](#)) que l'intelligence et le raisonnement appartiennent à la même puissance, comme le repos et le mouvement à la même force. Donc c'est aussi la même puissance qui veut et qui choisit, et par conséquent la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule.

QUESTION 84 : COMMENT L'ÂME UNIE AU CORPS COMPREND LES CHOSES CORPORELLES QUI LUI SONT INFÉRIEURES.

Question 84 : Comment l'âme unie au corps comprend les choses corporelles qui lui sont inférieures.....	242
Article 1 : L'âme connaît-elle les corps par l'intellect ?.....	243
Article 2 : L'âme connaît-elle par son essence les choses corporelles ?.....	245
Article 3 : L'âme comprend-elle toutes choses par des espèces qui lui sont naturellement innées ?	248
Article 4 : Les espèces intelligibles viennent-elles à l'âme de quelques formes séparées ?.....	250
Article 5 : L'âme intellectuelle connaît-elle les choses immatérielles dans les raisons éternelles ?	252
Article 6 : La connaissance intellectuelle nous vient-elle des choses sensibles ?.....	254
Article 7 : L'intellect peut-il comprendre en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède sans avoir recours aux images sensibles ?.....	256
Article 8 : Le jugement de l'intellect est-il empêché lorsque les sens ont eux-mêmes perdu leur liberté ?.....	258

Nous devons maintenant examiner les actes et les habitudes de l'âme qui se rapportent aux puissances intellectuelles et appetitives. Car les autres puissances n'appartiennent pas directement à l'étude de la théologie. Les actes et les habitudes de la partie appetitive regardent la morale, par conséquent nous en parlerons dans la seconde partie de cet ouvrage où nous aurons à traiter ces sortes de questions. Actuellement nous ne devons nous occuper que des actes et des habitudes de la partie intellectuelle ; et d'abord des actes, ensuite des habitudes.

Dans l'étude des actes nous procéderons de la manière suivante :

1. Il faut examiner comment l'âme comprend quand elle est unie au corps ;
2. comment elle comprend quand elle en est séparée. La première de ces deux considérations se subdivise en trois parties. Nous rechercherons en premier lieu comment l'âme comprend les choses corporelles qui sont au-dessous d'elle, ensuite comment elle se comprend elle-même et les choses qui sont en elle, enfin comment elle comprend les substances immatérielles qui sont au-dessus d'elle.

À l'égard de la connaissance des corps il y a trois choses à examiner :

1. par quel moyen l'âme les connaît-elle ?
2. comment et dans quel ordre ?
3. que connaît-elle en eux ?

Sur le premier point huit questions se présentent :

1. L'âme connaît-elle les corps par l'intellect ?¹
2. Les comprend-elle par son essence ou par quelques espèces ?²
3. Si elle les comprend par des espèces, lui sont-elles toutes naturellement innées ?³
4. Les espèces lui viennent-elles de formes immatérielles séparées ?⁴
5. L'âme voit-elle tout ce qu'elle comprend dans les raisons éternelles ?⁵
6. Sa connaissance intellectuelle lui vient-elle des sens ?⁶
7. L'intellect peut-il comprendre actuellement au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans avoir recours aux images sensibles ?⁷
8. Le jugement de l'intellect peut-il être gêné par l'action des puissances sensibles ?

Article 1 : L'âme connaît-elle les corps par l'intellect ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'âme ne connaisse pas les corps par l'intellect. Car saint Augustin dit ([Solil., liv. 2, chap. 1](#)) qu'on ne peut comprendre les corps par l'intellect et qu'on ne peut les voir que par les sens. Il dit encore ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 23](#)) que la vision intellectuelle a pour objet les choses qui existent dans l'âme essentiellement. Or, les corps ne sont pas de cette nature. Donc l'âme ne peut les connaître par l'intellect.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette parole de saint Augustin doit s'entendre des moyens de connaître que possède l'intellect plutôt que des choses qu'il connaît. Car il ne connaît pas les corps par eux-mêmes, ni par des images matérielles et corporelles, mais par des espèces immatérielles et intelligibles qui peuvent exister dans l'âme essentiellement.

Objection N°2.

Ce que les sens sont par rapport aux choses intelligibles, l'intellect l'est par rapport aux choses sensibles. Or, l'âme ne peut point du tout connaître par les sens les choses spirituelles qui sont des choses intelligibles. Donc elle ne peut connaître d'aucune manière par l'intellect les corps qui sont des choses sensibles.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'observe saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 22, chap. 29](#)), on ne doit pas dire que l'intellect ne connaît que les choses spirituelles comme on dit que les sens ne connaissent que les choses corporelles, parce

1 Cette étude sur la manière dont nous connaissons les choses matérielles est une des parties les plus remarquables de la philosophie thomiste.†

2 Pour connaître une chose par son essence il faut posséder en soi sa forme immatériellement ; il n'y a que Dieu qui possède ainsi en lui toutes choses, parce qu'il n'y a que lui qui soit cause de tout ce qui existe.†

3 Cet article se rapporte à la question des idées innées, qui a fait si grand bruit dans l'école cartésienne.†

4 Algazel avait enseigné que nos connaissances viennent de la dixième intelligence ou de l'ange qui nous donne les espèces intelligibles par lesquelles nous comprenons. Cette erreur a été condamnée.†

5 Mallebranche a soutenu que c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés (*Voy. Recherche de la vérité*, liv. 3, chap. 7). Ici saint Thomas est opposé à ce sentiment ou plutôt il indique l'interprétation plausible qu'on peut lui donner.†

6 La doctrine péripatéticienne a été vivement attaquée sur ce point, et la plupart des philosophes modernes ont prétendu qu'on ne pouvait pas faire venir nos connaissances des sens sans tomber dans le matérialisme. Cependant, en admettant les explications que donne ici saint Thomas, on remarque que cette conséquence est fautive et forcée.†

7 Cet article n'est que le développement ou l'application du précédent.†

qu'il s'ensuivrait que Dieu et les anges ne connaîtraient pas les corps. La raison de cette différence c'est que la puissance inférieure ne peut s'élever aux choses qui sont du domaine de la puissance supérieure, tandis que la puissance supérieure opère les mêmes choses que la puissance inférieure, mais d'une manière plus éminente.

Objection N°3.

L'intellect a pour objet les choses nécessaires et qui existent toujours de la même manière. Or, tous les corps sont mobiles et variables. Donc l'âme ne peut les connaître par l'intellect.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout mouvement suppose quelque chose d'immobile. Car quand c'est la qualité qui est transformée, la substance reste immobile, et quand c'est la forme substantielle, la matière conserve cette prérogative. Les choses muables ont aussi des rapports immuables. Ainsi, quoique Socrate ne soit pas toujours assis, il est invariablement vrai que quand il est assis il reste dans un seul et même lieu. C'est pour cela que rien n'empêche que la science ne soit immuable et qu'elle ait pour objet des choses qui ne le sont pas¹.

Mais c'est le contraire. En effet la science est dans l'intellect. Si donc l'intellect ne connaît pas les corps, il s'ensuit qu'il n'y a pas de science qui ait les corps pour objet et que par conséquent la science naturelle qui traite des corps mobiles n'existe pas.

84

Conclusion.

L'âme connaît par l'intellect les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire. Pour bien éclaircir cette question il faut répondre que les premiers philosophes qui ont fait des recherches sur la nature des choses ont pensé qu'il n'y avait dans le monde que des corps. Et comme ils voyaient que tous les corps étaient mobiles et soumis à une variation continue, ils ont pensé que nous ne pouvions avoir de certitude sur rien. Car il est impossible que ce qui change perpétuellement soit perçu ou connu avec certitude, parce que l'esprit a formulé à peine son jugement que déjà la chose n'est plus la même, ce que Héraclite exprimait en disant qu'il n'est pas possible de toucher deux fois l'eau, comme le rapporte Aristote, d'un fleuve qui court² (*Met.*, liv. 4, texte 22). — Platon survint, et pour établir la certitude des connaissances que l'intellect acquiert il supposa qu'indépendamment des êtres corporels il y avait un autre genre d'êtres séparés du mouvement et de la matière qu'il appelait des espèces ou des idées. À son sens c'était la manière dont chaque objet individuel et sensible participe à ces espèces qui faisait qu'ils étaient ou un homme, ou un cheval, ou toute autre chose. Ainsi il disait que les sciences, les définitions et tout ce qui appartient à l'acte de l'intellect, ne se rapportent pas à ces corps sensibles, mais à ces espèces immatérielles et séparées de telle sorte que l'âme ne comprend pas ces objets corporels, mais leurs espèces séparées³.

Or, il est évident que ce système est faux pour deux raisons :

1. Parce que ces espèces étant immatérielles et immobiles, il suivrait de là que la connaissance de la matière et du mouvement qui est l'objet propre de la science naturelle ne serait pas une connaissance scientifique et que les démonstrations qui se font par les causes motrices et naturelles n'appartiendraient pas non plus aux sciences.

1 Ce qui a égaré les platoniciens et beaucoup d'autres philosophes, c'est qu'ils supposaient que cette différence de rapport était impossible, et que ce qui était spirituel ne pouvait, par exemple, percevoir ce qui est corporel. †

2 D'après ces philosophes, les choses naturelles pouvaient être l'objet de la science, parce qu'il n'y a pas de science possible sans des principes certains et immuables. †

3 D'après Platon, les sens ne peuvent arriver à la certitude ; ils ne peuvent produire que des probabilités, et la science n'est certaine qu'autant qu'elle se rapporte aux idées absolues, qui sont les espèces ou les types des choses sensibles. †

2. Parce qu'il semblerait ridicule que pour arriver à la connaissance des choses qui nous sont manifestées extérieurement, nous ayons recours à d'autres êtres qui ne peuvent être leurs substances, puisqu'ils en diffèrent sous le rapport de l'être. C'est pourquoi la connaissance de ces substances séparées ne serait pas de nature à nous permettre de juger de celles qui frappent les sens. Ce qui, à notre avis, a induit Platon en erreur, c'est que d'après le principe qui suppose que toute connaissance s'opère au moyen d'une certaine ressemblance, il a pensé que la forme de l'objet connu devait être nécessairement dans le sujet qui la connaît telle qu'elle est en elle-même. Or, ayant remarqué que la forme de l'objet compris est dans l'intellect d'une manière universelle, immatérielle, immuable, ce qui résulte de l'opération même de l'intellect qui comprend universellement et en quelque sorte nécessairement, parce que le mode de l'action est toujours conforme au mode formel de l'agent, il a cru que les choses comprises devaient ainsi exister en elles-mêmes, c'est-à-dire d'une manière immatérielle et immuable. Mais cela n'est pas nécessaire. Car nous voyons parmi les objets sensibles que la forme n'existe pas dans l'un de la même manière que dans l'autre ; par exemple dans l'un la blancheur est plus éclatante, dans l'autre elle l'est moins ; ici elle est unie à la douceur, là elle ne l'est pas. De cette manière la forme de l'objet sensible n'existe pas dans l'être qui est hors de l'âme de la même manière que dans les sens qui la perçoivent dégagée de sa matière, comme ils perçoivent la couleur de l'or sans percevoir l'or lui-même. Ainsi l'intellect reçoit les espèces des corps qui sont matérielles et muables, et il les reçoit selon sa manière d'être, c'est-à-dire immatériellement et invariablement. Car l'objet reçu l'est toujours selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. Il faut donc conclure que l'âme connaît les corps par l'intellect et qu'elle les connaît d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

84

Article 2 : L'âme connaît-elle par son essence les choses corporelles ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'âme comprenne les choses corporelles par son essence. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 10, chap. 5](#)) que l'âme recueille les images des corps et qu'elle les perçoit après les avoir formées en elle-même et d'elle-même. Car pour les former elle donne quelque chose de sa substance. Or, comme elle comprend les corps par leurs images, il s'ensuit qu'elle les connaît par son essence qui est la matière dont elle forme les images qui les font connaître.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit de la vision imaginaire qui s'opère par les images des corps ; l'âme donne quelque chose de sa substance pour former ces images, comme le sujet est donné pour recevoir une forme¹. C'est dans ce sens qu'elle produit ces images de ce qui lui est propre. Mais cela ne signifie pas que l'âme ou quelque chose d'elle-même se transforme en telle ou telle image, comme on dit d'un corps qu'il devient un objet coloré une fois qu'il a reçu de la couleur. C'est le sens qui résulte d'ailleurs de ce qui suit. Car saint Augustin ajoute que l'esprit conserve quelque chose qui ne vient pas de ces images et qui juge librement de leur espèce, et il donne à cette faculté particulière le nom d'intelligence ou d'intellect. Quant à la partie de l'âme qui reçoit ces images, c'est-à-dire quant à l'imagination, il dit qu'elle est commune à l'homme et aux bêtes.

¹ C'est-à-dire l'âme donne quelque chose de sa substance aux espèces qu'elle forme, en ce sens qu'elle est le sujet de ces espèces. [f](#)

Objection N°2.

Aristote dit (*De animá*, liv. 3, text. 37) que l'âme est en quelque sorte toutes choses. Comme on connaît le semblable par son semblable, il semble que l'âme connaisse par elle-même toutes les choses corporelles.

Réponse à l'objection N°2 :

Aristote n'a pas supposé avec les anciens philosophes que l'âme fût actuellement composée de tous les éléments ; en disant qu'elle était en quelque sorte toutes choses, il a voulu dire qu'elle était en puissance par rapport à tout : que par les sens elle pouvait percevoir toutes les choses sensibles, et par l'intellect toutes les choses intelligibles.

Objection N°3.

L'âme est supérieure aux créatures corporelles. Or, les êtres inférieurs existent dans les êtres supérieurs d'une manière plus éminente qu'en eux-mêmes, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.*, chap. 12). Donc toutes les créatures corporelles existent d'une manière plus noble dans l'essence même de l'âme qu'en elles-mêmes. Elle peut donc les connaître par sa substance.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les créatures ont un être fini et déterminé. Par conséquent l'essence de la créature supérieure, bien qu'elle ressemble sous certains rapports à la créature inférieure dans le sens qu'elles se rattachent l'une et l'autre au même genre, cependant elle ne lui ressemble pas complètement, parce qu'elle appartient à une autre espèce que celle de la créature inférieure. Mais l'essence de Dieu est la ressemblance parfaite de tout ce qui existe dans l'univers, parce qu'elle est le principe universel de tous les êtres.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (*De Trin.*, liv. 9, chap. 3) : L'esprit acquiert la connaissance des choses corporelles par le moyen des sens. Or, l'âme elle-même ne peut être connue par les sens. Elle ne connaît donc pas les choses corporelles par sa substance.

84

Conclusion.

Dieu seul étant virtuellement toutes choses, il connaît tout par son essence, tandis que l'âme ne connaît rien de cette manière.

Il faut répondre que les anciens philosophes ont supposé que l'âme connaît les corps par son essence. Comme il était admis de tout le monde que le semblable est connu par le semblable, ils pensaient que la forme de l'objet connu est dans le sujet qui la connaît telle qu'elle est en elle-même. Les platoniciens eurent un système tout opposé. Car Platon reconnaissant que l'âme intellectuelle était immatérielle et qu'elle connaissait immatériellement, prétendit que les formes des choses connues étaient spirituelles. Les premiers philosophes, considérant les choses connues comme étant corporelles et matérielles, avaient été amenés nécessairement à croire qu'elles existaient matériellement dans l'âme qui les connaît. C'est pourquoi, pour attribuer à l'âme leur connaissance, ils supposaient qu'elle avait la même nature qu'eux. Et comme la nature de tous les êtres qui naissent d'un principe est formée d'après le principe qui les a produits, ils attribuaient à l'âme la nature du principe générateur qu'ils considéraient comme la source de tout l'univers. Ainsi ils disaient que l'âme était de la nature du feu, ou de l'air, ou de l'eau, suivant qu'ils prenaient un de ces éléments pour le principe universel des choses. Empédocle, qui admettait quatre éléments matériels et deux moteurs, disait aussi que l'âme était formée de ces six principes. Et comme ces philosophes pensaient que toutes choses existaient matériellement dans l'âme, ils supposaient que

toutes nos connaissances étaient matérielles et ils ne distinguaient pas ainsi entre l'intellect et les sens¹.

Mais cette opinion n'est pas soutenable :

1. Parce que dans le principe matériel dont ils parlaient, les objets qui en dérivent n'existent qu'en puissance. Or, on ne connaît pas une chose suivant ce qu'elle est en puissance, mais suivant ce qu'elle est en acte, comme on le voit (*Met.*, liv. 9, text. 20). Par conséquent la puissance elle-même n'est connue que par l'acte. Ainsi il ne suffirait donc pas d'attribuer à l'âme la nature des principes pour qu'elle connût toutes choses s'il n'y avait pas d'ailleurs en elle la nature et la forme de chacun de leurs effets, tels que les os, les chairs et toutes les autres parties que les éléments composent, comme l'observe Aristote en réfutant Empédocle (*De animâ*, liv. 1, text. 77).
2. Ce système est faux, parce que s'il fallait que l'objet connu existât matériellement dans le sujet qui le connaît, il n'y aurait pas de raison pour que les choses qui existent matériellement hors de l'âme fussent privées de connaissance. S'il est vrai, par exemple, que l'âme connaisse le feu par le feu, le feu qui est hors de l'âme devrait aussi connaître le feu. Il reste donc à admettre que les objets matériels connus existent dans le sujet qui les connaît, non matériellement, mais plutôt immatériellement. La raison en est que l'acte de la connaissance s'étend à des choses qui sont en dehors du sujet qui connaît. Car nous connaissons ce qui est en dehors de nous. La matière ayant au contraire pour effet d'individualiser la forme d'une chose, il est par là même manifeste que la connaissance est d'une nature directement opposée à l'essence même de la matière. C'est pour cela que les êtres qui ne reçoivent pas d'autres formes que des formes matérielles, comme les plantes, ne sont pas susceptibles de connaissance (*De animâ*, liv. 2, text. 12). Au contraire, plus la forme de l'être connu est immatérielle, et plus on la connaît parfaitement². Aussi l'intellect qui abstrait l'espèce non seulement de la matière, mais encore de toutes les conditions matérielles qui l'individualisent, connaît-il plus parfaitement que les sens qui reçoivent la forme de l'objet connu sans sa matière, à la vérité, mais avec ses conditions matérielles³. Parmi les sens eux-mêmes la vue est le plus cognitif, parce qu'il est le moins matériel, comme nous l'avons dit ([quest. 78, art. 3](#)), et parmi les intelligences elles-mêmes, les plus spirituelles sont les plus parfaites. D'où il est évident que s'il y a un intellect qui connaisse tout par son essence, il faut que son essence possède toutes choses en elle-même immatériellement, comme les anciens ont supposé que l'essence de l'âme comprenait en acte les principes de toutes les choses matérielles, et que c'était à ce titre qu'elle les connaissait. Mais c'est le propre de Dieu de comprendre dans son essence immatériellement tous les êtres, comme des effets qui préexistent virtuellement dans leur cause. Il n'y a donc que Dieu qui comprenne toutes choses par son essence ; cela n'appartient ni à l'âme humaine, ni à l'ange.

1 Aristote expose très longuement tous ces systèmes dans le premier livre de son *Traité de l'âme*, et tout en les exposant il les réfute. Saint Thomas reproduit ses principaux arguments. †

2 Ou plus littéralement : plus le sujet qui connaît possède immatériellement la forme de la chose connue, et plus il la connaît parfaitement. †

3 C'est-à-dire sous une image sensible. †

Article 3 : L'âme comprend-elle toutes choses par des espèces qui lui sont naturellement innées ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'âme comprenne tous les objets par des espèces qui lui soient naturellement innées. Car saint Grégoire dit ^(Homil. in Ascens.) que l'homme a l'intellect de commun avec les anges. Or, les anges comprennent naturellement toutes choses par des formes innées. C'est ce qui fait dire à l'auteur du livre ^(De causis, prop. 10) que toute intelligence est pleine de formes. Donc les espèces naturelles par lesquelles l'âme connaît toutes les choses corporelles lui sont également innées.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme a en effet l'intellect de commun avec les anges ; cependant il leur est inférieur¹, comme les corps inférieurs n'ont pas une manière d'être aussi parfaite que les corps supérieurs, selon la remarque de saint Grégoire lui-même ^(loc. cit.). Car la matière des corps inférieurs n'est pas totalement complétée par la forme, elle reste en puissance à l'égard des formes qu'elle n'a pas, tandis que la matière des corps célestes est totalement complétée par sa forme, de telle sorte qu'elle n'est en puissance par rapport à aucune autre, comme nous l'avons dit ^(quest. 66, art. 2). De même l'intellect de l'ange est parfait dans le sens qu'il comprend toutes les espèces intelligibles conformes à sa nature, tandis que l'intellect humain est en puissance à l'égard de ces mêmes espèces.

Objection N°2.

L'âme intellectuelle est plus noble que la matière première des corps. Or, la matière première a été créée par Dieu sous les formes à l'égard desquelles elle est en puissance. Donc à plus forte raison l'âme intellectuelle a-t-elle été créée par Dieu sous des espèces intelligibles. Par conséquent l'âme comprend les choses corporelles au moyen d'espèces qui lui sont naturellement innées.

Réponse à l'objection N°2 :

La matière première reçoit l'être substantiel de la forme ; c'est pourquoi il a fallu qu'elle fût créée sous une forme quelconque, autrement elle ne serait pas en acte. Cependant elle n'existe que sous une forme, et sous cette forme elle est en puissance à l'égard des autres. Mais l'intellect ne reçoit pas son être substantiel de l'espèce intelligible ; c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Objection N°3.

On ne peut faire de réponse exacte que sur ce que l'on sait. Or, un idiot qui n'a pas de science acquise répond cependant d'une manière exacte sur chaque chose si on l'interroge convenablement, comme le dit Platon². Donc, avant d'acquérir la science, l'homme a une certaine connaissance des choses³, ce qui n'existerait pas si l'âme n'avait pas des espèces qui lui fussent naturellement innées. Donc l'âme comprend les choses corporelles par des espèces de cette nature.

Réponse à l'objection N°3 :

Un interrogatoire bien fait procède de principes généraux connus par eux-mêmes pour arriver à des principes propres. Cette méthode initie à la science l'esprit de celui qu'on enseigne. Par conséquent, quand quelqu'un répond exactement sur les choses qu'on lui demande, ce n'est point parce qu'il les a sues antérieurement, mais c'est parce qu'il les apprend alors. Car peu importe que celui qui

1 Relativement à la manière de connaître. †

2 In Menon. †

3 Platon disait que l'homme n'apprenait pas, qu'il ne faisait que se ressouvenir. Dans son système, la science n'était qu'une réminiscence d'idées que l'âme avait antérieurement possédées. †

enseigne aille des principes généraux aux conséquences en formulant des propositions ou en faisant des questions¹. Dans l'un et l'autre cas, l'esprit de celui qui l'écoute n'est certain des conclusions qu'il tire qu'en raison des principes dont elles sont déduites.

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit en parlant de l'intellect ^(De anim., liv. 3, text. 44) que *c'est une espèce de table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit*.

84

Conclusion.

L'âme ne connaissant qu'en puissance pendant un temps ce qu'elle connaît ensuite en acte, il est impossible qu'elle connaisse les objets corporels par des espèces qui lui sont innées.

Il faut répondre que la forme étant le principe de l'action, une chose doit être à la forme qui est le principe de l'action ce qu'elle est à l'action elle-même. Ainsi, par exemple, si l'action de s'élever vient de la forme que nous appelons légèreté, il faudra que ce qui s'élève en puissance soit léger en puissance, et que ce qui s'élève en acte soit léger en acte. Or, nous voyons que quelquefois l'homme ne connaît qu'en puissance, tant à l'égard des sens qu'à l'égard de l'intellect. Il passe ensuite de la puissance à l'acte, de telle sorte qu'il sent, par suite de l'action des choses sensibles sur les sens, et qu'il comprend, par l'étude ou par les découvertes que fait son génie. Il faut donc dire que l'âme est cognitive en puissance tant à l'égard des images qui sont les principes des sensations qu'à l'égard de celles qui sont les principes de la connaissance. C'est pour ce motif qu'Aristote ^(loc. cit.) a établi que l'intellect par lequel l'âme comprend n'a point d'espèces qui lui soient naturellement innées, mais qu'au début il est en puissance à l'égard de toutes les espèces de cette nature. Mais comme l'être qui a sa forme en acte peut quelquefois être empêché d'agir conformément à elle, par exemple, un corps léger peut être empêché de s'élever, Platon a supposé pour ce motif que l'intellect de l'homme est naturellement rempli de toutes les espèces intelligibles, mais que le corps avec lequel il est uni l'empêche de passer à l'acte.

Ce sentiment ne paraît pas raisonnable :

1. parce que si l'âme a une connaissance naturelle de toutes choses, il ne paraît pas possible qu'elle oublie tellement cette connaissance qu'elle ne sache pas qu'elle la possède. Car aucun homme n'oublie ce qu'il connaît naturellement, par exemple, que le tout est plus grand que la partie et les autres axiomes semblables. Ce système paraît surtout répugnant quand on admet qu'il est naturel à l'âme d'être unie au corps, comme nous l'avons dit ^(quest. 76. art. 1). Car il répugne que l'action naturelle d'un être soit totalement entravée par quelque chose qui lui est naturel aussi.
2. Ce qui rend manifeste la fausseté de cette hypothèse, c'est que quand on manque d'un sens on est par là même privé de la connaissance des objets qu'il perçoit. Ainsi un aveugle-né ne peut avoir aucune connaissance des couleurs, ce qui ne serait pas si les espèces de toutes les choses intelligibles étaient naturellement innées dans l'intellect². C'est pourquoi on doit dire que l'âme ne connaît pas toutes les choses corporelles par des espèces qui lui sont naturellement innées.

1 La méthode érotématique n'est qu'une méthode particulière d'enseignement, et c'est ce qui a fait dire qu'une question bien posée est à moitié résolue.†

2 Il est à remarquer que saint Thomas soutient seulement ici que ces espèces ne sont pas en acte dans l'intellect, et qu'il admet qu'elles y sont en puissance ; de sorte que, comme nous le verrons art. 6, les choses sensibles ne sont pas la cause complète et totale de nos connaissances intellectuelles. Il se sépare ainsi complètement du système de Locke.†

Article 4 : Les espèces intelligibles viennent-elles à l'âme de quelques formes séparées ?

84

Objection N°1.

Il semble que les espèces intelligibles viennent à l'âme de quelques formes séparées. Car tout ce qui existe d'une manière par participation a pour cause ce qui existe de la même manière par essence. Ainsi, ce qui est enflammé se rapporte à la flamme comme à sa cause. Or, l'âme intellectuelle, selon qu'elle est intelligente en acte, participe aux choses intelligibles elles-mêmes. Car l'intellect en acte est en quelque sorte l'objet compris en acte. Donc les choses qui sont comprises d'elles-mêmes et par leur essence en acte sont causes que l'âme intellectuelle comprend en acte. Et puisque les choses ainsi comprises sont des formes qui existent sans matière, il s'ensuit que les espèces intelligibles par lesquelles l'âme comprend sont produites par des formes séparées.

Réponse à l'objection N°1 :

Les espèces intelligibles auxquelles notre intellect participe se réduisent, comme à leur première cause, à un principe intelligible par son essence, c'est-à-dire à Dieu. Mais elles procèdent de ce principe par le moyen des formes des choses sensibles et matérielles qui lui servent à acquérir la science, comme le dit saint Denis ([De div. nom., chap. 7](#)).

Objection N°2.

Les choses intelligibles sont à l'intellect ce que les choses sensibles sont aux sens. Or, les choses sensibles, qui sont en acte hors de l'âme, sont causes des affections que nos sens éprouvent et qui produisent nos sensations. Donc les espèces intelligibles par lesquelles notre intellect comprend ont aussi pour causes quelques objets intelligibles qui existent en acte hors de l'âme. Et comme ces objets intelligibles ne peuvent être que des formes séparées, il s'ensuit que les espèces intelligibles de notre entendement proviennent de quelques substances séparées.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses matérielles, selon l'être qu'elles ont hors de l'âme, peuvent être sensibles en acte, mais elles ne sont pas intelligibles au même titre. Il n'y a donc pas de parité sous ce rapport entre les sens et l'intellect.

Objection N°3.

Tout ce qui est en puissance est ramené à l'acte par ce qui est en acte. Si donc notre intellect, après avoir été d'abord en puissance comprend ensuite en acte, il faut que cet effet soit produit par un intellect qui est toujours en acte. Or, cet intellect est une substance séparée. Donc les espèces intelligibles par lesquelles nous comprenons actuellement ont pour causes des substances séparées.

Réponse à l'objection N°3 :

Notre intellect possible est amené de la puissance à l'acte par un être en acte, c'est-à-dire par l'intellect agent qui est une des puissances de l'âme, comme nous l'avons dit ([quest. 79, art. 3](#)), mais non par un intellect séparé qui serait sa cause prochaine. On ne peut admettre l'action de ce dernier que comme cause éloignée.

Mais c'est le contraire. Car s'il en était ainsi nous n'aurions pas besoin de nos sens pour comprendre, ce qui est évidemment faux, surtout parce que celui qui manque d'un sens ne peut en aucune manière acquérir la science des objets sensibles qui y correspondent.

84

Conclusion.

Les espèces intelligibles par lesquelles l'âme comprend ne proviennent pas de formes séparées. Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que les espèces intelligibles de notre intellect provenaient de formes ou de substances séparées. Ils ont exposé ce sentiment de deux manières. Platon, comme nous l'avons dit ^(art. 1), a pensé que les formes des choses sensibles subsistaient immatériellement par elles-mêmes, comme la forme de l'homme qu'il appelle *l'homme, par lui-même*¹, la forme ou l'idée du cheval qu'il appelle le *cheval par lui-même*, et ainsi des autres. Il supposait que notre âme et toute matière corporelle participaient à ces formes séparées, que notre âme y participait pour connaître, et la matière corporelle pour exister, et que comme la matière corporelle en participant à l'idée de pierre devenait telle pierre en particulier, de même notre intellect en participant à la même idée avait la connaissance de cette pierre. La participation à l'idée se faisait par une image de l'idée elle-même qui s'imprimait dans celui qui y participait, de la même manière qu'une copie ressemble à un modèle. Et comme il supposait que les formes sensibles qui sont dans la matière corporelle découlaient des idées dont elles étaient les images, ainsi il prétendait que les espèces intelligibles de notre intellect étaient les images des idées, et qu'elles en provenaient. C'est pour cette raison qu'il rapportait aux idées les sciences et les définitions, comme nous l'avons dit ^(art. 1). Mais Aristote ayant prouvé par une foule d'arguments qu'il est contraire à la nature des objets sensibles que leurs formes subsistent immatériellement ^(Met., liv. 7, text. 44 us. 58), Avicenne rejeta le sentiment de Platon et supposa que les espèces intelligibles de tous les objets sensibles ne subsistent pas immatériellement par elles-mêmes, mais qu'elles préexistent spirituellement dans des intelligences séparées. Ces intelligences sont ordonnées entre elles de manière que ces espèces découlent de la première intelligence dans celle qui vient ensuite, et cela successivement jusqu'à ce qu'on soit arrivé au dernier intellect séparé qu'il nomme l'intellect agent². C'est de cet intellect que procèdent les espèces intelligibles qui sont dans nos âmes et les formes sensibles que la matière corporelle reçoit³. Ainsi, Avicenne est d'accord avec Platon en ce qu'il fait venir les espèces intelligibles qui sont dans notre intellect de certaines formes séparées. Mais Platon dit que ces formes subsistent par elles-mêmes, tandis qu'Avicenne les place dans une intelligence active. Ils diffèrent encore en ce qu'Avicenne suppose que les espèces intelligibles ne restent pas dans notre esprit quand il cesse de comprendre en acte, mais qu'il a besoin de se tourner vers l'intelligence active pour les recevoir de nouveau. Par conséquent il ne suppose pas la science naturellement innée, comme le fait Platon, qui prétend que les participations des idées subsistent d'une manière immuable dans l'âme. — Mais d'après cette opinion on ne peut pas suffisamment s'expliquer la cause de l'union de l'âme et du corps. Car on ne peut pas dire que l'âme intellectuelle soit unie au corps à cause du corps lui-même ; parce que la forme n'existe pas à cause de la matière, le moteur à cause du mobile ; c'est plutôt le contraire. Il semble que le corps soit surtout nécessaire à l'âme intellectuelle pour son opération propre qui est l'intelligence ; parce qu'elle ne dépend pas de lui pour son être. Or, si l'âme était naturellement apte à recevoir les espèces intelligibles par l'action exclusive de quelques principes séparés, et qu'elle ne les reçût pas des sens, elle n'aurait pas besoin du corps pour comprendre ; par conséquent elle lui serait inutilement unie. Si d'ailleurs on dit que notre âme a besoin des sens pour comprendre, et qu'ils sont des excitateurs qui la portent à diriger son attention au moyen des principes séparés vers les objets dont elle a reçu les espèces intelligibles, ce n'est pas attribuer aux sens une action suffisante. Car cette excitation ne semble

1 *Homo per se*, l'homme absolu. †

2 Cette théorie se rapproche de celle des émanations, mais l'opinion d'Avicenne, tout en s'écartant du système de Platon, est vulnérable de la même manière, comme le prouve saint Thomas. †

3 Cette intelligence séparée n'est rien autre chose que le démiurge des alexandrins. †

nécessaire à l'âme qu'autant qu'elle sommeillerait, comme le disent les platoniciens, ou qu'elle serait devenue oublieuse par suite de son union avec le corps. Alors les sens ne serviraient à l'âme intellectuelle que pour détruire les obstacles que le corps a mis à son action en raison de son union avec elle. On en est donc toujours à chercher la cause de cette union. Si on répond avec Avicenne que les sens sont nécessaires à l'âme, parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intelligence active dont elle reçoit les espèces, cette hypothèse est encore insuffisante. Car s'il était dans la nature de l'âme de comprendre au moyen d'espèces procédant de l'intellect agent, il s'ensuivrait que l'âme pourrait quelquefois, d'après son inclination naturelle ou l'excitation produite par un autre sens, se retourner vers l'intelligence active et en recevoir des espèces d'objets sensibles auxquels l'individu n'aurait pas de sens correspondant. Un aveugle-né pourrait, par exemple, avoir la science des couleurs, ce qui est manifestement faux. On doit donc reconnaître que les espèces intelligibles par lesquelles notre âme comprend ne lui viennent pas de formes ou de substances séparées.

Article 5 : L'âme intellectuelle connaît-elle les choses immatérielles dans les raisons éternelles ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'âme intellectuelle ne connaisse pas les choses immatérielles dans les raisons éternelles. Car l'objet dans lequel on en connaît un autre, est lui-même le premier et le plus parfaitement connu. Or, l'âme intellectuelle de l'homme, dans l'état de la vie présente, ne connaît pas les raisons éternelles, parce qu'elle ne connaît pas Dieu lui-même en qui les raisons éternelles existent, et parce qu'elle lui est unie comme à un être inconnu, selon l'expression de saint Denis (*Theol. myst.*, chap. 1). Donc l'âme ne connaît pas toutes choses dans les raisons éternelles.

Objection N°2.

Saint Paul dit ([Rom., 1. 20](#)) que *les choses invisibles de Dieu sont connues par celles qui ont été faites*. Or, on place les raisons éternelles parmi les choses invisibles de Dieu. Donc on connaît les raisons éternelles par les créatures matérielles et non réciproquement.

Objection N°3.

Ces raisons éternelles ne sont rien autre chose que des idées. Car saint Augustin dit ([Quest., liv. 83, quest. 46](#)) que les idées sont les raisons immuables des choses qui existent dans l'intelligence divine. Si on dit que l'âme intellectuelle connaît toutes choses dans les raisons éternelles, on retombera dans l'opinion de Platon, qui voulait que toute science provînt des idées.

Mais c'est le contraire. En effet, saint Augustin dit ([Conf., liv. 12, chap. 25](#)) : Si nous voyons tous deux que ce que vous dites est vrai et si nous voyons également que ce que je dis est vrai aussi, où le voyons-nous, je vous le demande ? Je ne le vois pas assurément en vous et vous ne le voyez pas non plus en moi ; mais nous le voyons tous les deux dans la vérité immuable qui est au-dessus de nos esprits. Or, la vérité immuable est contenue dans les raisons éternelles. Donc l'âme intellectuelle connaît dans ces raisons tout ce qui est vrai.

84

Conclusion.

Dans l'état présent l'âme ne connaît pas toutes choses objectivement dans les raisons éternelles, mais elle les connaît ainsi comme dans leur cause.

Il faut répondre que d'après saint Augustin (*De doct. christ.*, liv. 2, chap. 40) si les anciens philosophes ont dit quelque chose de vrai qui soit en harmonie avec les enseignements de notre foi, nous devons nous approprier ce bien et le leur ravir comme à d'injustes possesseurs. Mais il y a dans la doctrine des païens des fictions superstitieuses que tout homme qui n'appartient pas à leur société doit soigneusement éviter. C'est pourquoi saint Augustin qui s'était épris de la philosophie de Platon en a-t-il conservé ce qui lui a paru conforme à la foi, tandis qu'il a modifié ou transformé tout ce qui y était contraire. Platon, comme nous l'avons dit (*art. préc.*), supposait que les formes des choses subsistaient par elles-mêmes, séparées de la matière. Il leur donnait le nom d'idées et prétendait que notre intellect connaît toutes choses par leur participation, de telle sorte que comme la matière corporelle devient pierre en participant à l'idée de la pierre, de même notre intellect connaît la pierre en participant à cette même idée. Mais parce qu'il semble contraire à la foi que les formes des choses subsistent en dehors d'elles, par elles-mêmes, immatériellement, selon l'hypothèse des platoniciens qui faisaient de la vie par elle-même ou de la sagesse par elle-même des substances créatrices, saint Augustin substitua (*Quaest.*, liv. 83, quest. 46) aux idées de Platon les raisons des choses¹, et il dit que ces raisons existent dans l'entendement divin, que c'est d'après elles que tout a été formé et que c'est aussi par elles que l'âme humaine connaît tout². Quand on demande si l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles, il faut donc répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières :

1. On peut la connaître de la sorte objectivement. C'est ainsi qu'on voit dans un miroir les choses dont il reflète les images. Dans ce sens l'âme ne peut pas tout voir en cette vie dans les raisons éternelles. Ce sont les bienheureux qui connaissent ainsi toutes choses dans les raisons éternelles, comme ils voient Dieu, ils voient tout en lui.
2. On dit qu'une chose est connue dans une autre quand elle est connue dans le principe même de sa connaissance. C'est ainsi que nous disons qu'on voit dans le soleil les choses que sa lumière fait connaître. En ce sens il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles ; car c'est à leur participation que nous devons toutes nos connaissances³. En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien autre chose qu'une participation, une ressemblance de la lumière créée qui renferme les raisons éternelles. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Ps. 6. 6*) : *Beaucoup demandent : qui nous montrera ce qui est bien ? Et il répond lui-même : C'est la lumière dont nous portons l'empreinte sur notre visage, ô Seigneur ;* comme s'il disait : Tout nous est dévoilé par le sceau de la divine lumière dont l'empreinte est gravée en nous. Cependant comme indépendamment de cette lumière intellectuelle nous avons besoin d'espèces intelligibles empruntées aux choses pour connaître les objets matériels, il s'ensuit que nous ne connaissons pas seulement la matière suivant que nous participons aux raisons éternelles et qu'il ne faut pas admettre avec les platoniciens que la participation des idées suffit exclusivement pour produire la science. Aussi saint Augustin fait la remarque suivante : Quoique les philosophes, dit-il (*De Trin.*, liv. 4, chap. 16), aient établi par les preuves les plus certaines que toutes les choses temporelles ont été faites par les raisons éternelles, ont-ils pu pour cela découvrir dans ces raisons elles-mêmes ou déduire de leurs données générales, combien il y avait de genres d'animaux, quelle était la reproduction de chacun d'eux ? N'ont-ils pas dû à cet égard interroger l'histoire des temps et des lieux ?

1 Saint Augustin a fait pour Platon ce que saint Thomas fait pour Aristote. Ces deux grands génies ont tiré des ouvrages de ces deux philosophes païens tout ce qu'ils renfermaient de vérités utiles pour la foi. †

2 C'est là en effet la rectification principale que demande le système de Platon sur les idées. †

3 Il n'est guère possible de soutenir la doctrine de Mallebranche, si on lui donne un autre sens. †

D'ailleurs ce qui prouve que saint Augustin n'a pas prétendu que nous connaissons toutes choses dans les raisons éternelles ou dans l'immuable vérité, comme si nous voyions ces raisons elles-mêmes, c'est qu'il dit ([Quest. liv. 83. quest. 66](#)) que ce n'est pas toute âme raisonnable, ni tout esprit quelconque, mais l'âme sainte et pure qui est apte à voir les raisons éternelles, comme le font les âmes des justes.

Par là la réponse aux objections est évidente.

Article 6 : La connaissance intellectuelle nous vient-elle des choses sensibles ?

84

Objection N°1.

Il semble que la connaissance intellectuelle ne vienne pas des choses sensibles. Car saint Augustin dit ([Quest liv. 83. quest. 49](#)) qu'il ne faut pas s'attendre à recevoir des sens l'exacte vérité. Et il en donne deux raisons. La première c'est que tout ce que les sens perçoivent change immédiatement, et qu'on ne peut percevoir ce qui n'est pas permanent. La seconde c'est que nous subissons les images de tous les objets qui frappent nos sens, même quand ces objets ne sont plus présents ; c'est ce qui nous arrive dans le sommeil ou dans la fureur. Or, nous ne pouvons discerner par les sens les objets eux-mêmes de leurs images, et comme il n'y a pas de perception là où l'on ne distingue pas le vrai du faux il en conclut que les sens ne peuvent nous faire connaître la vérité, et puisque la connaissance intellectuelle a la perception du vrai pour objet il s'ensuit donc qu'elle ne peut venir des sens.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces paroles de saint Augustin signifient que les sens ne peuvent nous donner la vérité dans toute son étendue. Car il faut de plus la lumière de l'intellect agent par lequel nous connaissons la vérité d'une manière immuable dans les choses changeantes, et nous discernons les objets eux-mêmes de leurs images.

Objection N°2.

Saint Augustin dit encore ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12](#)) : Il ne faut pas croire qu'un corps agit sur l'esprit, comme si l'esprit lui était soumis à la façon de la matière. Car tout être agissant est supérieur à celui dont il fait quelque chose. D'où il conclut que ce n'est pas le corps qui produit dans l'esprit son image, mais que c'est plutôt l'esprit qui la produit en lui-même. La connaissance intellectuelle ne vient donc pas des sens.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin ne parle pas de la connaissance intellectuelle, mais de la connaissance imaginaire. L'imagination, dans l'opinion de Platon, ayant une action qui appartient exclusivement à l'âme, saint Augustin est parti de là pour prouver que les corps n'impriment pas leurs images dans l'imagination, mais que c'est l'âme elle-même qui produit ce phénomène. Aristote emploie le même raisonnement ([De animâ, liv. 3, text. 19](#)) pour prouver que l'intellect agent est une substance séparée, parce que ce qui agit est plus noble que ce qui pâtit. Dans le système de Platon on serait forcé, sans aucun doute, de reconnaître dans l'imagination une puissance passive et une puissance active. Mais si on admet avec Aristote que l'action de l'imagination appartient à l'âme et au corps réunis ([De animâ, liv. 2, text. 153 et 155](#)), il n'y a plus de difficulté. Car le corps sensible est plus noble que l'organe de l'animal, puisqu'il est par rapport à lui ce que l'être en acte est à l'être en puissance, ce que l'objet actuellement coloré est à la prunelle de l'œil qui n'est colorée qu'en puissance. Toutefois on pourrait dire que, quoique la première impression reçue par l'imagination résulte du mouvement des

choses sensibles, puisque l'imagination n'est, d'après Aristote, qu'un mouvement produit par les sens ^(Ibid., text. 160) ; cependant il y a dans l'homme une opération de l'âme qui en divisant et en composant forme diverses images de choses que les sens n'ont point perçues. Et c'est ainsi qu'on peut entendre les paroles de saint Augustin.

Objection N°3.

L'effet ne s'étend pas au-delà de la vertu de sa cause. Or, la connaissance intellectuelle s'étend au-delà des objets sensibles. Car il y a des choses que nous comprenons et que les sens ne peuvent percevoir. Donc la connaissance intellectuelle ne vient pas des choses sensibles.

Réponse à l'objection N°3 :

La connaissance sensitive n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que la connaissance intellectuelle s'étende au-delà de la connaissance sensitive.

Mais c'est le contraire. Car Aristote prouve ^(Met., liv. 1, chap. 4, et Post., liv. 2, text. 27) que le principe de notre connaissance est dans les sens.

Conclusion.

La connaissance intellectuelle vient des choses sensibles, non qu'elles en soient la cause parfaite et totale, mais elles en sont plutôt la cause matérielle.

Il faut répondre que sur cette question il y a eu parmi les philosophes trois opinions. Démocrite dit qu'il n'y a pas d'autre cause de nos connaissances que les images qui nous viennent des corps et qui pénètrent dans notre âme ; c'est ce que rapporte saint Augustin ^(Epist. 56). Aristote dit aussi ^(De somn. et vigil.) que d'après Démocrite telle était l'origine de nos connaissances. Ce qui a autorisé cette erreur, c'est que du temps de Démocrite et de tous les anciens philosophes on ne distinguait pas l'entendement des sens, comme l'observe Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 150 et 151). C'est pourquoi les sens étant affectés par les objets sensibles, ils pensaient que toute connaissance a pour origine cette affection exclusivement, et Démocrite l'expliquait par l'action des images qui se détachaient des objets¹. — Platon, au contraire, distingua l'intellect des sens et fit de l'intellect une puissance immatérielle qui ne se sert pas d'organe corporel dans l'exercice de ses fonctions. Et parce qu'il n'admettait pas qu'un être spirituel pût être affecté par un être corporel, il ne voulait pas que la connaissance intellectuelle provint de l'impression que les objets sensibles produisent sur l'intellect et il l'attribuait à la participation des formes intelligibles séparées, comme nous l'avons dit ^(art. 4 et 5). Il fit des sens eux-mêmes une puissance qui opère par soi². D'où il résultait que les sens étant une forme spirituelle n'étaient pas eux-mêmes affectés par les objets sensibles, il n'y avait que les organes des sens qui le fussent. Par cette affection l'âme est en quelque sorte excitée à former en elle-même les espèces des choses sensibles. Saint Augustin se rapproche un peu de cette opinion quand il dit ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 24) que ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps, dont elle se sert comme d'un messenger pour former en elle-même ce qu'il lui annonce du dehors. Ainsi donc, d'après Platon, la connaissance intellectuelle ne vient pas de l'objet sensible, la connaissance sensuelle n'en vient pas non plus totalement ; mais les objets sensibles excitent l'âme sensitive à sentir et pareillement les sens excitent l'âme intellectuelle à comprendre. — Aristote a pris entre ces deux extrêmes un moyen terme ^(De animâ, liv. 2, text. 152). Il a admis avec Platon que l'intellect diffère des sens. Mais il n'a pas reconnu aux sens d'action propre sans leur union avec le corps, et il a fait de la sensation non l'acte exclusif de l'âme, mais l'acte de l'âme et du corps réunis. Il a pensé de même de toutes les opérations de la partie sensitive. Comme d'ailleurs il ne répugne pas que les objets sensibles qui sont hors de l'âme aient de l'influence sur l'âme et le corps réunis, Aristote a admis avec Démocrite

1 C'est de cette manière qu'on a entendu le principe : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (Il n'est rien dans l'intellect, qui n'ait auparavant été dans la sensation) ; et l'on voit que saint Thomas est le premier à rejeter cette interprétation.†

2 C'est sans doute ce qui porte Platon à distinguer plusieurs âmes.†

que les actions de la partie sensitive sont l'effet des impressions produites par les objets sensibles sur les sens. Mais tandis que Démocrite voulait que cette impression fût produite par l'effluve des atomes corporels, Aristote disait que c'était par une opération qu'il ne déterminait pas. Du reste, il se détachait encore plus de Démocrite en enseignant que l'intellect a une action propre indépendante de ses rapports avec le corps¹ et que rien de corporel ne peut affecter ce qui est incorporel (*De animâ*, liv. 3, text. 12). C'est pourquoi, pour produire une action intellectuelle, l'impression des choses sensibles ne suffit pas toute seule d'après Aristote, il exige quelque chose de plus noble, suivant ce principe que celui qui agit est plus noble que celui qui pâtit (*Ibid.*, text. 18). Toutefois il ne veut pas non plus que l'action intellectuelle soit exclusivement l'effet de quelques causes supérieures, comme le prétend Platon, mais il l'attribue à l'intellect agent dont nous avons parlé (*quest. 79, art. 3 et 4*). C'est cet intellect qui rend les images recueillies par les sens intelligibles en acte en les dépouillant par manière d'abstraction de tout ce qu'elles ont de matériel. D'après ce système la connaissance intellectuelle est donc produite par les sens par rapport aux images qui lui servent de fondement. Mais ces images n'étant pas suffisantes pour transformer l'intellect possible, il faut que l'intellect agent² les rende intelligibles en acte. Par conséquent on ne peut pas dire que la connaissance sensible soit la cause parfaite et totale de la connaissance intellectuelle ; elle en est plutôt d'une certaine façon la matière ou la cause matérielle.

Article 7 : L'intellect peut-il comprendre en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède sans avoir recours aux images sensibles ?

84

Objection N°1.

Il semble que l'intellect puisse comprendre en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans avoir recours aux images sensibles. Car l'intellect est mis en acte par l'espèce intelligible dont il reçoit la forme, et du moment où l'intellect est en acte il comprend réellement. Donc les espèces intelligibles suffisent pour que l'intellect comprenne en acte sans qu'il soit nécessaire qu'il recoure aux images sensibles.

Réponse à l'objection N°1 :

Les espèces conservées dans l'intellect possible existent en lui habituellement quand il ne comprend pas en acte, comme nous l'avons dit (*quest. 79, art. 6 et 7*). Par conséquent, pour que nous comprenions en acte il ne suffit pas que les espèces soient conservées, mais il faut encore que nous nous en servions de la manière qu'il convient aux choses particulières qu'elles représentent³.

Objection N°2.

L'imagination dépend plus des sens que l'intellect ne dépend de l'imagination. Or, l'imagination peut être en acte sans qu'aucun objet sensible soit présent. Donc à plus forte raison l'intellect peut-il comprendre en acte sans avoir recours aux images que l'imagination lui fournit.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Par cette seule observation Aristote échappe au matérialisme.†

2 Mallebranche tourne en ridicule cette distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible ; mais elle mérite, à notre avis, d'être traitée plus sérieusement (*Voy. la Recherche de la vérité*, liv. 3, 2^e part., chap. 2).†

3 Ainsi, pour qu'il y ait connaissance, ce n'est pas assez que les espèces intelligibles existent habituellement dans l'entendement, mais il faut encore que l'intellect l'applique à ces espèces, et qu'il considère par leur intermédiaire les choses dans leur particulier.†

L'image sensible elle-même est la ressemblance de l'objet particulier qu'elle doit faire comprendre ; l'imagination n'a donc pas besoin d'une autre ressemblance particulière, comme l'intellect en a besoin lui-même.

Objection N°3.

Les choses spirituelles ne sont pas représentées par des images, parce que l'imagination ne va pas au-delà du temps et de l'espace. Si notre intellect ne pouvait comprendre une chose en acte qu'autant qu'il aurait recours aux images sensibles, il s'ensuivrait donc qu'il ne pourrait comprendre ce qui est incorporel ; ce qui est évidemment faux. Car nous comprenons la vérité elle-même, Dieu et les anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Nous connaissons les choses incorporelles dont il n'y a pas d'images, en les comparant aux corps sensibles dont les images sont en nous. Ainsi nous comprenons la vérité en considérant la chose qui la fait naître en nous. Nous connaissons Dieu comme cause, nous savons qu'il est au-dessus de tout et qu'il est infiniment éloigné de tous les autres êtres. Pour les autres substances spirituelles nous ne pouvons les connaître ici-bas qu'en les éloignant ou en les rapprochant des choses corporelles. C'est pourquoi quand nous voulons nous faire une idée de ces substances, nous sommes forcés d'avoir recours aux images des corps, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes susceptibles d'être représentées par des images.

Mais c'est le contraire. Aristote dit ^(De animâ, liv. 3, text. 30) que l'âme ne comprend rien sans image.

Conclusion.

L'intellect uni au corps qui est passible ne peut comprendre qu'autant qu'il a recours aux images sensibles.

Il faut répondre qu'il est impossible que l'intellect uni à un corps passible comme il l'est ici-bas comprenne en acte quelque chose sans avoir recours aux images sensibles. Nous allons le démontrer de deux manières :

1. L'intellect étant une puissance indépendante de tout organe corporel, son action ne serait nullement empêchée par la lésion d'un organe quelconque, s'il n'avait besoin pour agir du concours d'une puissance qui se sert de cet organe. Or, les puissances qui s'en servent sont les sens, l'imagination et les autres forces qui appartiennent à la partie sensitive de l'âme. D'où il est évident que pour que l'intellect comprenne en acte, non seulement pour acquérir la science qu'il n'a pas, mais encore pour se servir de celle qu'il a, il lui faut l'aide de l'imagination et des autres facultés. En effet, nous remarquons que si l'imagination ne peut fonctionner par suite de la lésion d'un organe, comme il arrive aux frénétiques, ou que si la mémoire se trouve paralysée comme dans la léthargie, l'homme ne peut plus comprendre en acte même les choses dont préalablement il avait acquis la science.
2. Chacun peut éprouver par lui-même que, lorsqu'on fait effort pour comprendre quelque chose il se forme dans l'esprit des images qui sont des types au moyen desquels on voit en quelque sorte ce qu'on désire comprendre. C'est pourquoi quand nous voulons faire comprendre quelque chose à quelqu'un, nous employons des exemples par lesquels il peut se faire des images qui l'aident à en avoir l'intelligence. La raison de ce phénomène c'est que la puissance cognitive est proportionnée à l'objet qu'elle doit connaître. Ainsi l'objet propre de l'intellect de l'ange qui est totalement séparé du corps, c'est la substance intelligible séparée elle-même de la matière, et c'est par cette espèce intelligible qu'il connaît toutes les choses matérielles. L'objet propre de l'intellect humain qui est uni au corps est l'essence ou la nature qui existe dans la matière corporelle, et c'est par la nature

des choses visibles qu'il s'élève à la connaissance des choses invisibles¹. Or, il est de l'essence de ces natures d'exister dans un individu qui ne soit pas absolument étranger à la matière. Par exemple, il est de l'essence de la nature de la pierre d'exister dans telle ou telle pierre, comme il est de l'essence de la nature du cheval d'exister dans tel ou tel cheval, et ainsi du reste. Par conséquent on ne peut connaître complètement et véritablement la nature de la pierre ou de toute autre chose matérielle qu'autant qu'on la connaît comme existant en particulier. Or, ce sont les sens et l'imagination qui perçoivent les choses particulières. C'est pourquoi pour que l'intellect comprenne son objet propre, il est nécessaire qu'il ait recours aux images sensibles et que par elles il considère la nature générale dans un objet particulier. Mais si l'objet propre de notre intellect était la forme séparée, ou si les formes des choses sensibles ne subsistaient pas dans des choses particulières, comme le prétendent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire que notre intellect eût toujours recours aux images sensibles pour comprendre.

Article 8 : Le jugement de l'intellect est-il empêché lorsque les sens ont eux-mêmes perdu leur liberté ?

84

Objection N°1.

Il semble que le jugement de l'intellect ne soit pas empêché lorsque les sens ont cessé d'être libres. Car une puissance supérieure ne dépend pas d'une inférieure. Or, le jugement de l'intellect est supérieur aux sens. Donc il n'est pas entravé par suite de leur enchaînement.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique l'intellect soit supérieur aux sens, il en reçoit néanmoins quelque chose, c'est même sur eux que reposent ses objets premiers et principaux. C'est pour cette raison que le jugement de l'intellect doit être nécessairement empêché par là même que les sens sont enchaînés.

Objection N°2.

Raisonner est un acte de l'intellect. Quoique dans le sommeil les sens soient enchaînés, comme le dit Aristote ^(De somn. et vig., chap. 1 et 4), cependant il arrive qu'on raisonne en dormant. Le jugement de l'intellect n'est donc pas empêché par les liens qui captivent les sens.

Réponse à l'objection N°2 :

Les sens sont enchaînés dans le sommeil à cause des fumées qui se réduisent en vapeurs, selon l'expression d'Aristote ^(De somn. et vigil., chap. 1). Et suivant la nature de ces vapeurs il arrive que les sens perdent plus ou moins de leur liberté. Car quand le mouvement de ces vapeurs est très puissant, non seulement les sens sont enchaînés, mais l'imagination l'est aussi, de telle sorte qu'elle ne produit plus d'images. C'est ce qu'on remarque ordinairement dans le premier sommeil de celui qui a beaucoup mangé et beaucoup bu. Mais si le mouvement des vapeurs n'a plus la même action, alors les images reparaissent, mais déformées, désordonnées, comme il arrive chez ceux qui ont la fièvre. Si ce mouvement est encore plus calme, les images offrent en ce cas quelque chose de régulier, comme on le remarque dans le dernier sommeil des hommes sobres qui ont une imagination forte. Enfin si le mouvement des vapeurs est très léger, non seulement l'imagination reste libre, mais le sens commun l'est aussi en partie, de telle sorte que tout en dormant l'homme juge que ce qu'il voit est un rêve, et il distingue ainsi entre la réalité des choses et leur ressemblance. Toutefois sous un

1 L'Eglise proclame cette vérité à propos de l'incarnation du Verbe (*Préface de Noël*), et Mæther (?) en tire de magnifiques développements, à

autre rapport le sens commun¹ reste enchaîné. C'est pourquoi s'il distingue certains objets de leur image, il est néanmoins toujours trompé sur d'autres. Ainsi, suivant que les sens et l'imagination sont libres pendant le sommeil, le jugement de l'intellect l'est aussi ; mais il n'est jamais libre complètement. Aussi ceux qui raisonnent en dormant remarquent-ils quand ils sont éveillés qu'ils ont failli en quelque point².

Mais c'est le contraire. Les choses que l'on peut faire contre les mœurs en dormant ne sont pas imputées à péché, dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 15*). Or, il n'en serait pas ainsi si l'homme faisait dans le sommeil un libre usage de sa raison et de son intellect. Donc l'usage de la raison est entravé lorsque les sens le sont eux-mêmes.

Conclusion.

Puisque toutes les choses que nous comprenons ici-bas, nous les connaissons d'après le rapport qu'elles ont avec les objets sensibles, il est nécessaire que le jugement parfait de notre intellect soit empêché lorsque les sens sont eux-mêmes enchaînés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (*art. préc.*), la nature de l'objet sensible est l'objet propre de notre intellect, celui qui lui est proportionné. Or, nous ne pouvons juger parfaitement une chose qu'autant que nous connaissons tout ce qui s'y rapporte, et notre jugement serait surtout défectueux si nous ignorions ce qui en est le terme et la fin³. Or, Aristote a dit (*De cælo, liv. 3, text. 61*), que comme la fin de toute science pratique est l'action, de même la fin de toute science naturelle paraît être surtout ce qui frappe principalement les sens. En effet, l'artisan ne cherche à connaître un couteau que pour en faire un pareil ensuite, et le naturaliste ne cherche à connaître la nature de la pierre et du cheval que pour s'expliquer tout ce qui dans ces objets frappe les sens. Il est évident qu'un artisan ne pourrait juger parfaitement d'un couteau s'il ne savait pas son métier, et qu'un naturaliste ne pourrait pas non plus bien juger des choses naturelles s'il ignorait les choses sensibles. Et comme tout ce que nous comprenons ici-bas, nous le connaissons par la comparaison que nous en faisons avec les choses naturelles que nos sens perçoivent, il s'ensuit qu'il est impossible que notre intellect juge parfaitement lorsque les sens par lesquels il connaît les choses sensibles sont eux-mêmes enchaînés.

l'égard de la notion catholique de l'Eglise (Voy. sa Symbolique, chap. 5, § 37).†

1 C'est au sens commun qu'Aristote rapporte le sommeil et toutes les affections qui en résultent.†

2 Toutes ces observations ingénieuses sont empruntées à Aristote dans son *Traité du sommeil et de la veille*, et dans son *Traité des rêves*.†

3 Le terme et la fin de nos jugements, c'est ce qu'il y a de particulier ou de singulier dans une chose.†

QUESTION 85 : DE LA MANIÈRE ET DE L'ORDRE D'APRÈS LESQUELS L'INTELLIGENCE COMPREND LES CHOSES CORPORELLES.

Question 85 : De la manière et de l'ordre d'après lesquels l'intelligence comprend les choses corporelles.....	260
Article 1 : Notre entendement comprend-il les choses corporelles et matérielles par l'abstraction des images sensibles ?.....	261
Article 2 : Les espèces intelligibles qui ont été abstraites des images sensibles se rapportent-elles à l'entendement humain, comme un objet ou comme un moyen de connaissance ?.....	264
Article 3 : Les choses les plus universelles sont-elles antérieures dans notre connaissance intellectuelle à celles qui le sont le moins ?.....	266
Article 4 : Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois ?.....	269
Article 5 : Notre intellect comprend-il en composant et en divisant ?.....	271
Article 6 : L'entendement peut-il être faux ?.....	273
Article 7 : La même chose peut-elle être mieux comprise par les uns que par les autres ?.....	274
Article 8 : L'intellect comprend-il l'indivisible avant le divisible ?.....	276

Nous avons ensuite à nous occuper du mode et de l'ordre d'après lesquels l'intelligence comprend les choses corporelles.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Notre intellect comprend-il en abstrayant les espèces des images sensibles ?¹
2. Les espèces intelligibles abstraites des images sensibles se rapportent-elles à notre intellect comme la chose qu'il connaît ou comme le moyen par lequel il connaît ?²
3. Notre intellect comprend-il naturellement ce qu'il y a de plus universel avant ce qui l'est moins ?³
4. Notre intellect peut-il comprendre beaucoup de choses simultanément ?⁴
5. Notre intellect comprend-il en composant et en divisant ?⁵

1 Cette question purement philosophique est ici résolue absolument dans le sens péripatéticien.†

2 Cet article a pour but de montrer le rapport qu'il y a entre l'objectif et le subjectif, et il rentre ainsi dans une des questions que la philosophie moderne a agitées avec le plus d'éclat.†

3 Cet article détermine l'ordre de nos idées, en montrant comment nous allons du général au particulier.†

4 Saint Thomas s'est fait la même question à l'égard des anges (quest. 58, art. 2), et il la résout ici d'après les mêmes principes.†

5 Nous avons déjà déterminé le sens de ces mots, à l'occasion des anges (Voy. quest. 58, art. 3 et 4).†

6. L'intellect peut-il errer ?⁶
7. La même chose peut-elle être mieux comprise par l'entendement de l'un que par l'entendement de l'autre ?²
8. Notre intellect connaît-il ce qui est indivisible avant ce qui est divisible ?³

Article 1 : Notre entendement comprend-il les choses corporelles et matérielles par l'abstraction des images sensibles ?

85

Objection N°1.

Il semble que notre intellect ne comprenne pas les choses corporelles et matérielles par l'abstraction des images sensibles. Car tout intellect qui comprend une chose autrement qu'elle n'est est dans le faux. Or, les formes des choses matérielles ne sont pas abstraites des objets particuliers que les images sensibles représentent. Par conséquent si nous comprenons les choses matérielles en abstrayant des images sensibles leurs espèces, notre entendement sera nécessairement dans l'erreur.

Réponse à l'objection N°1 :

On abstrait de deux manières :

1. En composant et en divisant ; par exemple quand nous comprenons qu'une chose n'est pas dans une autre ou qu'elle en a été séparée ;
2. En simplifiant ; par exemple quand nous ne considérons qu'une seule chose sans tenir compte des autres. Quand l'intellect abstrait dans le premier sens des choses qui ne sont pas abstraites en réalité, il reste alors dans le faux sous certains rapports. Mais s'il abstrait dans le second sens des choses qui ne sont pas réellement abstraites, il n'est pas pour cela dans l'erreur, ce qu'on peut démontrer d'une manière sensible. En effet, si nous croyons ou si nous disons que la couleur n'existe pas dans un corps coloré ou qu'elle en est séparée, nous avons une opinion fautive. Mais si nous considérons la couleur et ses propriétés sans faire attention à une pomme qui est colorée, nous pouvons exprimer nos pensées sur la couleur en général sans que nous tombions pour cela dans l'erreur ; parce que la pomme n'est pas de l'essence de la couleur, et que par conséquent rien n'empêche qu'on ne s'occupe de la première sans songer à la seconde. De même je dis que pour les choses qui se rapportent à l'essence de l'espèce d'une chose matérielle quelconque, comme la pierre, l'homme ou le cheval, on peut les considérer en dehors des principes qui les individualisent parce que ces principes ne sont pas de l'essence même de l'espèce. Et c'est précisément en cela que consiste ce qu'on appelle abstraire l'universel du particulier, l'espèce intelligible des images sensibles, ce qui revient à considérer la nature de l'espèce sans tenir compte des principes individuels que les images sensibles représentent. Ainsi donc quand on taxe d'erreur l'intellect qui comprend une chose autrement qu'elle n'est, on a raison si le mot *autrement* se rapporte à la chose comprise. Car dans ce cas l'intellect est dans le faux quand il comprend qu'une chose existe autrement qu'elle n'est. Par exemple l'intellect se tromperait s'il abstrayait de la matière l'espèce de la pierre au point de croire qu'elle n'existe pas dans

6 En recherchant le *criterium* de nos connaissances, les philosophes modernes ont traité cette même question.[†]

2 Les principes établis dans cet article, relativement à l'ordre naturel, donnent l'explication de la différence qu'il y a entre les élus qui voient Dieu, et par là même l'intelligence de ces paroles : *Il y a beaucoup de demeures* (Jean, 14, 2), etc.[†]

3 Connaissions-nous l'indivisible avant le divisible, l'abstrait avant le concret ? Cette question touche à toutes les bases les plus fondamentales de la philosophie, et l'idéalisme est né de la mauvaise solution que certains philosophes ont donnée à ce problème.[†]

la matière, comme l'a supposé Platon. Mais il n'en est plus de même de l'exactitude de la proposition si le mot *autrement* se rapporte au sujet qui comprend. Car il arrive sans erreur que le mode du sujet dans l'acte de la connaissance est autre que celui de l'objet considéré dans la réalité de son existence. Ainsi l'objet compris est immatériellement dans le sujet qui le comprend selon le mode de l'intellect, mais il n'y est pas matériellement selon la manière d'être des corps.

Objection N°2.

Les choses matérielles sont les choses naturelles dans la définition desquelles entre la matière. Or, on ne peut comprendre aucune chose sans ce qui entre dans sa définition. On ne peut donc comprendre les choses matérielles sans matière. Et la matière étant un principe d'individualisation, il s'ensuit qu'on ne peut comprendre les choses matérielles en abstrayant l'universel du particulier, c'est-à-dire en abstrayant leurs espèces intelligibles des images sensibles.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des philosophes qui ont pensé que l'espèce des choses naturelles est leur forme seule et que la matière n'en fait pas partie. Mais d'après ce sentiment on ne devrait pas faire entrer la matière dans la définition des choses naturelles. C'est pourquoi il faut reconnaître deux sortes de matière, l'une *générale* et l'autre *déterminée* ou individuelle. La matière générale comprend, par exemple, la chair, les os sans rien spécifier ; tandis que la matière individuelle se rapporte à telle ou telle chair, à tels ou tels os en particulier. L'intellect abstrait donc l'espèce d'une chose naturelle de la matière sensible individuelle, mais non de la matière sensible générale. Il abstrait, par exemple, l'espèce humaine de telle ou telle chair, de tels ou tels os en particulier, et il la considère sans ces éléments déterminés parce qu'ils ne sont pas de l'essence de l'espèce, mais seulement des parties d'un individu, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 7, text. 34 et 35). Mais il ne peut abstraire l'idée d'homme de l'idée de chair et d'os prise en général. — Les espèces mathématiques peuvent être abstraites par l'intellect non seulement de la matière sensible individuelle, mais encore de la matière sensible en général. Cependant elles ne peuvent être abstraites de la matière intelligible en général, elles ne peuvent l'être que de la matière intelligible individuelle. En effet, on donne le nom de matière sensible à la matière corporelle, parce qu'elle est soumise aux qualités sensibles, c'est-à-dire au chaud, au froid, au dur, au mou, etc. On appelle matière intelligible la substance parce qu'elle est soumise à la quantité. Or, il est manifeste que la quantité est inhérente à la substance avant les qualités sensibles. Par conséquent les quantités telles que les nombres, les dimensions et les figures qui sont les termes des quantités peuvent être considérées sans qualités sensibles, c'est-à-dire qu'on peut les abstraire de la matière sensible. On ne peut cependant pas les considérer sans avoir en même temps l'idée de la substance qui est le sujet de la quantité, ce qui serait les abstraire de la matière intelligible générale. Mais on peut les considérer sans telle ou telle substance et par conséquent les abstraire de la matière intelligible individuelle. — Il y a des choses qu'on peut abstraire de la matière intelligible générale ; tels sont l'être, l'unité, la puissance, l'acte et toutes les autres choses semblables qui peuvent exister absolument sans matière, comme on le voit dans les substances immatérielles. Platon n'ayant pas distingué comme nous l'avons fait deux sortes d'abstraction, il a pensé que toutes les abstractions produites par notre intellect existaient en réalité¹.

85

Objection N°3.

Aristote dit ^(De animá, liv. 3, text. 18 et 31) que les images sensibles sont à l'âme intellectuelle ce que sont les couleurs à la vue. Or, la vision ne provient pas des espèces que l'on abstrait des couleurs, mais de l'impression que les couleurs produisent sur la vue. De même l'intelligence ne résulte pas de

1 Cette théorie de Platon sur les idées est le fondement de toute sa doctrine.†

l'abstraction des images sensibles, mais de l'impression que ces images produisent sur l'entendement.

Réponse à l'objection N°3 :

Les couleurs ont le même mode d'existence dans la faculté visuelle que dans la matière corporelle individuelle, et pour ce motif elles peuvent imprimer leur ressemblance dans l'organe de la vue. Mais les images sensibles représentant les individus et existant dans les organes du corps n'ont pas le même mode d'existence que l'intellect humain, comme nous l'avons prouvé ([quest. préc., art. 7](#)) ; par conséquent elles ne peuvent pas par leur vertu s'imprimer dans l'intellect possible. Mais l'intellect agent transforme par son action les images sensibles, et il en résulte dans l'intellect possible une ressemblance qui représente les choses seulement par rapport à la nature de leur espèce. C'est ainsi qu'on dit que les espèces intelligibles sont abstraites des images sensibles, ce qui ne signifie pas que la forme qui était d'abord dans l'image sensible est passée ensuite dans l'intellect possible, en restant numériquement la même, comme un corps qu'on prend dans un lieu pour le transporter dans un autre.

Objection N°4.

D'après Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 17), il y a dans l'âme intellectuelle deux choses, l'intellect possible et l'intellect agent. Or, il n'appartient pas à l'intellect possible d'abstraire des images sensibles les espèces intelligibles ; sa fonction consiste au contraire à recevoir ces espèces après qu'elles ont été abstraites. Il n'est pas non plus dans la nature de l'intellect agent de faire ces abstractions ; car il est aux images sensibles ce qu'est aux couleurs la lumière qui au lieu d'en abstraire quelque chose leur communique plutôt une nouvelle vertu. Par conséquent nous ne comprenons d'aucune manière en abstrayant les espèces intelligibles des images sensibles.

Réponse à l'objection N°4 :

Les images sensibles reçoivent de l'intellect agent une lumière et c'est encore par la vertu de ce même intellect que les espèces intelligibles en sont abstraites. Elles en reçoivent une lumière ; car comme la partie sensitive est ennoblit ; par suite de son union avec l'intellect, ainsi les images sensibles sont rendues par la vertu de l'intellect agent aptes à ce qu'on dégage d'elles par l'abstraction des espèces intelligibles. De plus l'intellect agent abstrait ces espèces intelligibles, puisque c'est par sa vertu que nous pouvons considérer en nous-mêmes la nature des espèces sans leurs conditions individuelles, ce qui permet à l'intellect possible de les percevoir.

Objection N°5.

Aristote dit (*De animâ*, liv. 3, text. 32 et 39) que l'intellect comprend les espèces dans les images sensibles¹. Ce n'est donc pas en les abstrayant.

Réponse à l'objection N°5 :

Notre entendement abstrait des images sensibles les espèces intelligibles selon qu'il considère la nature des choses en général ; toutefois il comprend ces formes dans leurs images sensibles, parce qu'il ne peut connaître les objets dont il abstrait les espèces qu'en se tournant vers ce que l'imagination lui fournit, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 6 et 7](#)).

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*De animâ*, liv. 3, text. 2) que comme les choses sont séparables de la matière, ainsi elles sont l'objet de l'intellect. Il faut donc qu'on comprenne les objets matériels en les abstrayant de la matière et des images sensibles sous lesquelles l'imagination nous les représente.

1 D'après Aristote, l'intelligence comprend les formes ou les espèces, dans les images que perçoit la sensibilité, et le sens commun reçoit les formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'or dont l'anneau est composé.†

Conclusion.

L'entendement humain n'étant pas l'acte d'un organe corporel quelconque, mais une puissance de l'âme qui est la forme du corps, il est nécessaire qu'il comprenne les choses matérielles et sensibles en les abstrayant des images qui les représentent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 84, art. 7](#), et [quest. 80, art. 2](#)), l'objet de la connaissance est proportionné à la faculté cognitive. Or, il y a trois sortes de facultés cognitives. En effet il y a d'abord une faculté cognitive qui résulte de l'action des organes corporels ; elle consiste dans les sens. C'est ce qui fait que toutes les puissances sensitives ont pour objet la forme telle qu'elle existe dans la matière corporelle. Et comme la matière est dans ce cas le principe de l'individualité, il s'ensuit que toutes les facultés sensitives ne connaissent que les choses particulières. — Il y a ensuite une puissance cognitive qui n'est pas l'acte d'un organe corporel et qui n'est unie à la matière par aucun lien corporel ; tel est l'entendement des anges. Cette puissance cognitive a pour objet la forme pure subsistant absolument sans matière. Car quoique les anges connaissent les choses matérielles, ils ne les connaissent néanmoins que dans des substances spirituelles, puisqu'ils les voient en eux-mêmes ou en Dieu. — L'entendement humain tient le milieu entre ces deux sortes de puissances cognitives. Il n'est pas l'acte d'un organe quel qu'il soit, mais il est une des facultés de l'âme qui est elle-même la forme du corps, comme nous l'avons dit ([quest. 76, art. 1](#)). C'est pourquoi sa fonction propre est de connaître la forme qui existe individuellement dans la matière corporelle, mais non en tant qu'elle existe de cette manière¹. Or, connaître une chose de la sorte c'est abstraire la forme de sa matière individuelle. Il est donc nécessaire de dire que notre entendement connaît les choses matérielles par l'abstraction des images sensibles. Ainsi nous arrivons à connaître les choses immatérielles par les choses corporelles, tandis que les anges connaissent au contraire les choses matérielles par les choses spirituelles. — Platon, considérant l'intellect humain comme absolument immatériel et ne tenant aucun compte de son union avec le corps, a supposé qu'il avait pour objet les idées séparées et qu'il comprenait plutôt en participant aux choses abstraites qu'en faisant lui-même des abstractions, comme le dit Aristote² (*Met.*, liv. 12, text. 6). Nous avons d'ailleurs exposé et réfuté son sentiment ([quest. 84, art. 1](#)). [T2-Q113-7]

Article 2 : Les espèces intelligibles qui ont été abstraites des images sensibles se rapportent-elles à l'entendement humain, comme un objet ou comme un moyen de connaissance ?

85

Objection N°1.

Il semble que les espèces intelligibles abstraites des images sensibles se rapportent à notre intellect comme l'objet même qu'il connaît. Car l'objet compris en acte est dans le sujet qui le comprend, puisque l'objet ainsi compris est l'intellect lui-même en acte. Or, dans l'intellect qui comprend en acte il n'y a de la chose comprise que l'espèce intelligible abstraite. Donc cette espèce est l'objet lui-même compris en acte.

Réponse à l'objection N°1 :

L'objet compris est dans le sujet qui le comprend par son image. Dans ce sens on dit que l'objet compris en acte est l'intellect en acte, parce que l'image de l'objet compris est la forme de

1 C'est-à-dire en tant qu'elle est revêtue de principes individuels, parce que l'intellect ne perçoit que l'universel.†

2 Tout en suivant Aristote, saint Thomas prend à tâche de réfuter constamment Platon, et il motive ainsi la préférence qu'il donnait à l'un de ces deux grands génies.†

l'intellect, comme l'image de la chose sensible est la forme du sens en acte¹. Il ne résulte pas de là que l'espèce intelligible abstraite soit l'objet même que l'intelligence conçoit, mais seulement qu'elle en est l'image.

Objection N°2.

Il faut que l'objet compris en acte soit dans un sujet, autrement ce ne serait rien. Or, il ne peut être dans une chose qui soit hors de l'âme, puisqu'une chose de cette nature est matérielle et que rien de ce qui est en elle ne peut être compris en acte. Il faut donc que cet objet soit dans l'intellect, et par conséquent il ne peut être que l'espèce intelligible dont nous venons de parler.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand on dit qu'un objet est compris en acte, on désigne par là deux choses : d'abord l'objet lui-même qui est compris, ensuite l'acte par lequel il est compris. De même quand on parle d'une abstraction générale on désigne par là deux choses : la nature même de l'objet, et son abstraction ou son universalité. La nature que l'on comprend, que l'on abstrait ou que l'on généralise n'existe que dans les individus, mais c'est à l'intellect qu'il appartient de la comprendre, de l'abstraire ou de la généraliser. Nous pouvons d'ailleurs trouver dans les sens quelque chose d'analogue. En effet, la vue voit la couleur d'une pomme sans sentir son odeur. Si l'on cherche donc où est la couleur qui se voit ainsi sans odeur, il est évident que la couleur que l'on voit n'existe que dans la pomme. Si on la perçoit sans odeur, c'est le fait de l'organe de la vue dans lequel se trouve l'image de la couleur et non la sensation de l'odeur. De même l'humanité dont nous avons l'intelligence n'existe que dans tel ou tel homme. Cependant pour qu'elle soit considérée en dehors de toute condition individuelle, c'est-à-dire pour qu'on puisse l'abstraire et la généraliser, il faut qu'elle soit perçue par l'intellect dans lequel se trouve la ressemblance de l'espèce en général et non celle des principes individuels.

Objection N°3.

Aristote dit (*Periher.*, liv. 1, chap. 1) que les mots sont les signes qui expriment les modifications de l'âme. Or, les mots expriment les choses que nous comprenons ; car c'est par la parole que nous exprimons ce que nous connaissons. Donc les modifications de l'âme ou les espèces intelligibles sont les objets de nos connaissances.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a dans la partie sensitive deux sortes d'opération. L'une passive, qui consiste uniquement dans l'affectation de l'organe ; cette opération est complète du moment que l'organe est affecté par un objet sensible. L'autre active, qui résulte de l'imagination qui se forme l'image d'une chose absente ou même qu'on n'a jamais vue. Ces deux opérations se trouvent unies dans l'entendement. Car l'intellect possible est d'abord passif, et c'est à ce titre qu'il reçoit les espèces intelligibles. Une fois qu'il les a reçues, il les définit, les divise et les assemble, et exprime toutes ces choses par le langage. Ainsi, ce qu'un mot signifie est une définition, et toute proposition exprime ce que l'intellect compose et divise. Les mots n'expriment donc pas les espèces intelligibles elles-mêmes, mais les idées que l'intellect se forme pour juger des choses extérieures.

Mais c'est le contraire. L'espèce intelligible est à l'intellect ce que l'espèce sensible est aux sens. Or, l'espèce sensible n'est pas l'objet que l'on sent, mais plutôt le moyen par lequel on sent. L'espèce intelligible n'est donc pas non plus l'objet que l'on comprend, mais le moyen par lequel l'intellect comprend.

1 Par le mot *sens*, saint Thomas désigne ici le sens commun, qui résume en lui tous les autres sens.†

Conclusion.

L'espèce intelligible est pour l'intellect le moyen, mais non l'objet de ses connaissances ; elle n'en est l'objet que secondairement, parce que l'objet premier est la chose que l'espèce elle-même représente.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont prétendu que nos facultés cognitives ne connaissent que leurs propres modifications, par exemple, que chaque sens ne sent que les modifications propres à son organe. Dans ce système l'intellect ne comprendrait non plus que ses modifications, c'est-à-dire les espèces intelligibles qu'il a reçues en lui, et ces espèces seraient l'objet même qu'il comprend. Mais cette opinion est évidemment fautive pour deux raisons :

1. Parce que les objets de notre connaissance ne sont pas autres que ceux des sciences en général. Si donc les choses que nous comprenons n'étaient que les espèces qui sont dans l'âme, il s'ensuivrait qu'aucune science n'aurait pour objet ce qui est en dehors de l'âme humaine, qu'elles traiteraient toutes des espèces intelligibles et ne comprendraient ainsi, comme le voulaient les platoniciens, que les idées¹ qui sont en acte dans notre entendement.
2. Cette opinion tendrait à renouveler l'ancienne erreur de ceux qui soutenaient que tout ce qu'on voit est vrai et que deux propositions contradictoires sont également vraies. Car si chaque puissance ne connaît que sa propre modification, elle ne juge que d'elle. Or, on juge d'une chose suivant que la puissance cognitive en est affectée. La puissance cognitive ayant toujours pour objet de son jugement sa propre modification, elle jugera donc nécessairement chaque chose suivant ce qu'elle est, et par conséquent tous ses jugements seront vrais. Par exemple, si le goût ne sent que sa propre modification, quand quelqu'un se porte bien il a raison de dire que le miel est doux. De même quand on se porte mal, on a également raison de dire que le miel est amer. Car dans l'un et l'autre cas on juge d'après l'impression que l'on éprouve. Il s'ensuit alors que toutes les opinions sont également vraies et qu'en général toute manière de voir est admissible². Pour éviter ces conséquences absurdes, il faut donc admettre que l'espèce intelligible est pour l'intellect un moyen par lequel il comprend. En effet, Aristote reconnaît ^(Met., liv. 9, text. 16) deux sortes d'action : l'une qui est immanente dans l'agent, comme voir, comprendre ; l'autre qui se porte vers un objet extérieur, comme échauffer, couper. Ces deux actions se produisent chacune d'après une forme. Ainsi la forme de l'action qui se porte vers un objet extérieur est la ressemblance de l'objet de cette action ; par exemple, la chaleur qui échauffe est la ressemblance de l'objet échauffé ; de même la forme d'après laquelle se produit l'action qui est immanente dans le sujet est la ressemblance de l'objet. Par conséquent la ressemblance de l'objet visible est ce qui fait que notre vue le perçoit, comme la ressemblance de la chose comprise ou l'espèce intelligible est la forme d'après laquelle notre intellect comprend. Mais comme l'intellect a la faculté de se réfléchir sur lui-même, par cet acte il comprend tout à la fois la connaissance qu'il a et l'espèce par laquelle il comprend. Ainsi l'espèce intelligible est l'objet secondaire de sa connaissance. L'objet premier est la chose dont l'espèce intelligible est l'image. C'est ce qui résulte évidemment du sentiment des anciens, qui supposaient que le semblable n'était connu que par son semblable. D'après ce principe ils croyaient que l'âme ne connaissait la terre qui est en dehors d'elle que par la terre qui est en elle, et ils raisonnaient ainsi sur les autres choses. Si donc, d'après Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 38) qui dit que ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme³, mais l'espèce de la pierre, nous supposons que c'est l'espèce de la terre et

1 D'après ce principe, les platoniciens considéraient seulement comme probables toutes les connaissances qui reposaient sur les sens.†

2 Il n'y aurait plus de vérité absolue, il n'y aurait qu'une vérité relative, et tous nos jugements porteraient, comme le dit l'Ecole, *de rebus in ordine ad nos*.†

3 Aristote réfute ainsi la théorie d'Empédocle, qui menait au matérialisme.†

non la terre que nous avons en nous, il s'ensuivra que l'âme connaît par les espèces intelligibles les choses qui sont en dehors de l'âme. [T2-Q113-7]

Article 3 : Les choses les plus universelles sont-elles antérieures dans notre connaissance intellectuelle à celles qui le sont le moins ?

85

Objection N°1.

Il semble que les choses les plus universelles n'existent pas les premières dans notre connaissance intellectuelle. Car ce qu'il y a de premier et de plus connu dans l'ordre de la nature est ce qu'il y a de postérieur et de moins connu par rapport à nous. Or, les choses universelles sont les premières dans l'ordre de la nature. Donc elles sont les dernières dans l'ordre de nos connaissances.

Réponse à l'objection N°1 :

L'universel peut se considérer sous un double aspect :

1. On peut comprendre par là la nature universelle et l'idée d'universalité simultanément considérées. L'idée d'universalité qui met un seul et même objet en rapport avec beaucoup de choses, étant une abstraction de l'intellect, il faut que dans ce sens l'universel soit postérieur aux autres connaissances. Aussi Aristote dit ^(De animâ, liv. 1, text. 8) que l'animal universel n'est rien, ou que c'est une conception postérieure aux autres. D'après Platon, qui faisait des universaux des substances, l'universel ainsi considéré était antérieur à tous les objets particuliers, parce qu'il prétendait que ceux-ci n'existaient qu'autant qu'ils participaient aux universaux qu'il appelait des idées.
2. On peut considérer l'universel par rapport à la nature elle-même, par exemple de l'animalité ou de l'humanité, telle qu'elle existe dans les individus. Alors il faut distinguer deux sortes d'ordre naturel. D'abord, l'ordre de la génération et du temps d'après lequel ce qui est imparfait et ce qui est en puissance a la priorité. On voit tout particulièrement dans la génération de l'homme et de l'animal que ce qu'il y a de plus général dans la nature existe tout d'abord. Ainsi l'animal est engendré avant l'homme, comme le dit Aristote ^(De Gen. anim., liv. 2, chap. 3). Il y a ensuite l'ordre de perfection, celui que la nature a pour but ; c'est ainsi que l'acte est absolument antérieur à la puissance, que le parfait précède l'imparfait. Dans ce sens ce qu'il y a de moins général a naturellement la priorité sur ce qui l'est davantage ; l'homme est avant l'animal. Car la nature n'a pas pour but d'engendrer un animal, mais un homme¹.

Objection N°2.

Les êtres composés sont par rapport à nous antérieurs aux êtres simples. Or, les choses universelles sont les plus simples. Donc nous les connaissons postérieurement aux autres.

Réponse à l'objection N°2 :

L'universel le plus général est, par rapport à celui qui l'est moins, tout et partie. Il en est le tout dans le sens que l'universel le plus général ne comprend pas seulement en puissance l'universel qui a moins d'extension ; mais il en comprend encore d'autres. Ainsi l'animal ne comprend pas seulement l'homme, mais encore le cheval. Il en est la partie dans le sens que l'universel le moins général renferme dans son essence non seulement l'universel qui est plus général que lui, mais

1 Tout cet article est un modèle d'analyse, et les observations de la science actuelle n'auraient rien à y ajouter.†

encore d'autres choses. Ainsi l'homme n'est pas seulement un animal, mais il est encore raisonnable. Par conséquent, l'animal considéré en lui-même existe dans notre connaissance antérieurement à l'homme, mais nous connaissons l'homme avant de connaître l'animal comme faisant partie de sa nature.

Objection N°3.

Aristote dit ^(Phys., liv. 1, text. 5) que nous connaissons l'objet défini avant les parties de sa définition. Or, les choses les plus universelles entrent dans la définition de celles qui le sont le moins. Ainsi l'animal est une partie de la définition de l'homme. Donc nous ne connaissons les choses universelles que d'une connaissance postérieure.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut connaître les parties d'un tout de deux manières :

1. D'une manière absolue, suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes. Dans ce cas rien n'empêche de connaître les parties avant le tout lui-même. Ainsi on peut connaître les pierres avant l'édifice dont elles doivent faire partie.
2. On peut les connaître comme parties d'un tout, et alors il est nécessaire de connaître le tout avant les parties. Nous avons en effet la connaissance vague d'un édifice avant d'en distinguer toutes les pièces. On doit donc dire que les éléments d'une définition sont connus absolument en eux-mêmes avant l'objet défini, autrement ils ne serviraient pas à le faire connaître ; mais si on les considère comme les parties de sa définition, on ne les connaît à ce titre qu'après l'objet défini. Car nous connaissons l'homme d'une manière vague avant de savoir tout ce qui est de son essence¹.

Objection N°4.

Nous nous élevons aux causes et aux principes par les effets. Or, les choses universelles sont des principes. Donc nous ne les connaissons que postérieurement.

Réponse à l'objection N°4 :

L'universel, pris pour une idée générale, est à la vérité un principe de connaissance sous un rapport, dans le sens que l'idée générale est une conséquence du mode de l'intellect qui agit par abstraction. Mais il n'est pas nécessaire que tout principe de connaissance soit un principe d'existence, comme l'a prétendu Platon, puisque nous connaissons quelquefois la cause par l'effet, la substance par les accidents. Aussi l'universel ainsi compris n'est d'après Aristote ni le principe de l'être, ni sa substance ^(Met., liv. 7, text. 45). Mais si nous considérons la nature même du genre et de l'espèce telle qu'elle existe dans les individus, l'universel est, par rapport aux êtres individuels, une sorte de principe formel. Car l'individu existe à cause de la matière, tandis que la nature de l'espèce se prend de la forme. Mais la nature du genre comparée à la nature de l'espèce remplit plutôt une fonction analogue à celle du principe matériel ; parce que la nature du genre se prend de ce qu'il y a de matériel dans l'objet, tandis que la nature de l'espèce se prend de ce qu'il y a de formel ; ainsi la sensibilité est de l'essence de l'animal, tandis que l'intelligence est de l'essence de l'homme. De là il arrive que le but dernier de la nature a pour objet l'espèce, mais qu'il ne se rapporte ni à l'individu, ni au genre. Car la forme est la fin de la génération, et la matière existe à cause de la forme. Mais il n'est pas nécessaire que la connaissance d'un principe ou d'une cause soit postérieure par rapport à nous, puisque tantôt nous connaissons par des causes sensibles des effets inconnus, et tantôt nous remontons des effets que nous connaissons aux causes que nous ne connaissons pas.

Mais c'est le contraire. Aristote dit ^(Phys., liv. 1, text. 4) qu'il faut aller du général au particulier.

1 On voit d'abord l'objet d'une manière générale, on en fait ensuite une analyse raisonnée et on le reconstitue par une synthèse savante.[f](#)

Conclusion.

Les choses universelles et générales sont ce qu'il y a d'antérieur dans l'ordre de nos connaissances intellectuelles et sensibles.

Il faut répondre que dans nos connaissances intellectuelles il y a deux choses à considérer :

1. Toute connaissance intellectuelle provient en nous de quelque manière d'une connaissance sensible ; et comme les sens se rapportent aux objets particuliers, tandis que l'intellect perçoit ce qui est universel, il en résulte nécessairement que par rapport à nous la connaissance des choses particulières est antérieure à celle des choses générales.
2. Il faut observer que notre intellect passe de la puissance à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte en est à l'acte incomplet qui tient le milieu entre la puissance et l'acte avant d'arriver à l'acte parfait. L'acte parfait, pour l'intellect, est la science complète qui nous fait connaître les choses distinctement et qui en détermine la nature. L'acte incomplet est la science imparfaite qui embrasse toutes choses indistinctement avec une certaine confusion. Ce que l'on connaît de la sorte on le connaît en acte sous certains rapports et on ne le connaît qu'en puissance sous d'autres. C'est ce qui fait dire à Aristote ^(Phys., liv. 1, text. 3) qu'au premier aspect les choses nous paraissent confuses, mais que nous en acquérons ensuite la connaissance en distinguant les principes et les éléments qui les constituent. Or, il est évident que quand on connaît une chose qui se compose de plusieurs parties, sans avoir une notion exacte de chacune de ces parties, on ne connaît cette chose que d'une manière confuse. On peut ainsi connaître un tout universel qui est divisible en puissance aussi bien qu'un tout intégral¹ ; car l'un et l'autre ne sont connus que confusément quand on ne connaît pas distinctement leurs parties. Or, pour connaître distinctement ce qu'un tout universel renferme, il faut avoir connaissance d'une chose moins générale. Ainsi, connaître l'animal indistinctement c'est le connaître exclusivement comme tel, et le connaître distinctement c'est le connaître en tant que raisonnable ou déraisonnable, c'est savoir qu'il est homme ou lion. La connaissance de l'animal en général est donc antérieure dans notre intellect à celle de l'homme. D'ailleurs nous pouvons faire le même raisonnement si nous comparons ce qu'il y a de plus universel à ce qui l'est moins. Car les sens passant de la puissance à l'acte de la même manière que l'intellect, les connaissances sensibles sont soumises au même ordre que les connaissances intellectuelles. En effet, par les sens nous jugeons ce qu'il y a de plus général avant ce qui l'est moins, sous le double rapport de l'espace et du temps. D'abord par rapport à l'espace ; ainsi quand on voit de loin un objet, on aperçoit que c'est un corps avant de savoir que c'est un animal ; on sait que c'est un animal avant de distinguer si c'est un homme, et on distingue que c'est un homme avant de pouvoir dire si c'est Socrate ou Platon. Ensuite par rapport au temps ; car l'enfant commence par distinguer l'homme de ce qui n'est pas lui, et il connaît l'homme en général avant de distinguer les individus. C'est pour cette raison que les enfants donnent d'abord à tous les hommes le nom de pères et qu'ils les distinguent ensuite les uns des autres. La raison de ce fait n'est pas difficile à saisir. Il en est ainsi parce que celui qui sait une chose confusément est encore en puissance relativement à la connaissance des principes qui la distinguent, comme celui qui connaît le genre est en puissance par rapport à la connaissance de la différence. D'où il est évident que la connaissance confuse tient le milieu entre la puissance et l'acte. Il faut donc dire que la connaissance des objets particuliers est par rapport à nous antérieure à celle des choses universelles, comme la connaissance sensible est antérieure à la connaissance intellectuelle. Mais pour les sens aussi bien que pour l'intellect la connaissance la plus générale est antérieure à celle qui l'est moins.

1 Le tout universel se divise en parties essentielles ou de raison, c'est ainsi que l'objet défini se divise selon les parties de sa définition ; le tout intégral est le tout composé qui se divise en parties réelles, comme une ligne, une maison. †

Article 4 : Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois ?

Objection N°1.

Il semble que nous puissions comprendre plusieurs choses à la fois. Car l'intellect est au-dessus du temps, et ces mots *avant*, *après* sont des dénominations qui appartiennent au temps. Donc l'intellect ne perçoit pas successivement les choses diverses, mais il les comprend simultanément.

Réponse à l'objection N°1 :

L'intellect est supérieur au temps qui est le nombre ou la mesure du mouvement des choses corporelles. Mais la pluralité des espèces intelligibles produit elle-même dans les opérations de l'intellect une succession qui fait que l'une de ces opérations est antérieure à l'autre. Saint Augustin donne à cette succession le nom de temps quand il dit que Dieu meut dans le temps la créature spirituelle (Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 20 et 22).

Objection N°2.

Rien n'empêche que des formes diverses et non opposées existent simultanément dans le même être ; ainsi une pomme a tout à la fois de l'odeur et de la couleur. Or, les espèces intelligibles ne sont pas opposées. Il ne répugne donc pas que le même intellect soit simultanément en acte par rapport à diverses espèces intelligibles, et que par conséquent il puisse comprendre plusieurs choses à la fois.

Réponse à l'objection N°2 :

Non seulement les formes opposées ne peuvent être dans le même sujet, mais des formes qui sont du même genre ne peuvent pas s'y trouver non plus quand même elles ne seraient pas opposées. C'est ce qui résulte évidemment de l'exemple que nous avons emprunté aux couleurs et aux figures (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

L'intellect comprend simultanément un tout quelconque, comme un homme, une maison. Or, un tout, quel qu'il soit, renferme plusieurs parties. Donc l'intellect comprend simultanément plusieurs choses.

Réponse à l'objection N°3 :

On peut comprendre les parties d'un tout de deux manières :

1. D'une manière confuse, c'est-à-dire quand on les comprend dans le tout. C'est ainsi qu'on les connaît par l'espèce qui représente le tout, et qui les fait connaître simultanément avec lui.
2. D'une manière distincte quand on connaît chacune d'elles par l'espèce qui lui est propre, et alors on ne les connaît pas en même temps que le tout.

Objection N°4.

On ne peut connaître la différence qu'il y a entre deux choses, si on ne les saisit l'une et l'autre à la fois, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 1, text. 145 et 146). On peut faire la même observation à l'égard de

toute espèce de comparaison. Or, notre intellect connaît la différence qu'il y a entre une chose et une autre. Donc il connaît plusieurs choses simultanément.

Réponse à l'objection N°4 :

Quand l'intellect comprend la différence ou le rapport d'une chose à une autre, il connaît les deux choses qui diffèrent ou qui se ressemblent sous le rapport de leur ressemblance ou de leur différence¹, comme il connaît les parties sous le rapport du tout.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Top.*, liv. 2, chap. 4) que l'intelligence est une, mais que la science est multiple.

85

Conclusion.

Le même intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois sous plusieurs formes diverses, mais il le peut sous une forme unique, c'est-à-dire sous une seule et même espèce.

Il faut répondre que l'intellect peut comprendre plusieurs choses sous une forme unique, mais qu'il ne peut les comprendre sous des formes diverses. Par forme unique et par formes diverses j'entends une seule ou plusieurs espèces intelligibles. Car le mode de l'action est la conséquence de la forme qui en est le principe. Ainsi l'intellect peut comprendre simultanément tout ce qu'il peut embrasser sous une seule et même espèce. De là il résulte que Dieu voit tout simultanément par l'unité qui est son essence. Ce que l'intellect comprend par des espèces diverses, il ne le voit pas en même temps. La raison en est que le même sujet ne peut pas plus être perfectionné par l'application simultanée de formes du même genre mais d'espèces diverses, que le même corps ne peut recevoir à la fois et en même temps des couleurs ou des figures différentes. Or, toutes les espèces intelligibles sont du même genre, parce qu'elles sont toutes des perfections de la même faculté intellectuelle, bien que les choses qu'elles représentent soient de divers genres. Il est donc impossible que le même intellect soit simultanément perfectionné par des espèces intelligibles diverses, et qu'il comprenne ainsi plusieurs choses différentes en même temps. [\[T2-Q113-7\]](#)

Article 5 : Notre intellect comprend-il en composant et en divisant ?

85

Objection N°1.

Il semble que notre intellect ne comprenne pas en composant et en divisant. Car pour la composition et la division il faut plusieurs choses. Or, notre intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois. Donc il ne peut comprendre en composant et en divisant.

Réponse à l'objection N°1 :

La composition ou la division a lieu dans l'intellect, suivant la différence ou la ressemblance qu'il trouve entre les objets. Par conséquent l'intellect connaît plusieurs choses quand il compose ou quand il divise, de la même manière que quand il saisit une différence ou une ressemblance entre des idées diverses.

Objection N°2.

1 Il ne les connaît pas selon leurs propres espèces, mais il les connaît selon leur propre différence. †

Toute composition et toute division se rattache au temps présent, passé ou futur. Or, l'intellect fait abstraction du temps comme de toutes les autres conditions particulières. Donc il ne comprend pas en composant et en divisant.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect fait abstraction des images sensibles et il ne comprend cependant actuellement qu'autant qu'il a recours à elles, comme nous l'avons dit (art. 1 et [quest. 84, art. 7](#)). Comme il est obligé de se mettre en rapport avec ces images sensibles, c'est sous ce point de vue que sa composition et sa division se rattachent au temps.

Objection N°3.

L'intellect comprend en s'assimilant les objets. Or, la composition, et la division ne sont rien dans les choses ; car on ne trouve en elles que ce qu'expriment le prédicat et le sujet, qui d'ailleurs sont une seule et même chose si la composition est vraie. Car l'homme est véritablement ce qu'est l'animal. Donc l'intellect ne compose ni ne divise.

Réponse à l'objection N°3 :

L'image de la chose est reçue dans l'intellect suivant la manière d'être de l'intellect et non selon le mode de la chose elle-même. Par conséquent, il y a à la vérité du côté de l'objet perçu quelque chose qui répond à la composition et à la division de l'intellect, mais cette composition et cette division ne sont pas dans la réalité ce qu'elles sont dans notre esprit. Car l'objet propre de l'entendement humain est la quiddité ou l'essence de la chose matérielle qui tombe sous les sens et l'imagination. Or, dans les choses matérielles il y a deux sortes de composition. La première est celle de la forme et de la matière ; c'est à elle que correspond la composition de l'intellect qui affirme des parties le tout qui est universel. Car le genre se prend de la matière générale, la différence qui détermine l'espèce se prend de la forme, et le particulier vient de la matière individuelle. La seconde composition est celle de l'accident et du sujet. À celle-ci se rapporte la composition de l'intellect par laquelle on affirme l'accident du sujet, comme quand on dit qu'un homme est blanc. Cependant la composition de l'intellect diffère de celle qui existe en réalité. Car les choses qui sont réellement composées sont diverses, tandis que la composition de l'intellect est le signe de l'identité des éléments qu'elle associe. En effet l'intellect ne compose pas de manière à dire que l'homme est la blancheur, mais il dit que l'homme est blanc, c'est-à-dire qu'il a la blancheur. C'est le même sujet qui est homme et qui a la blancheur. Il en est de même de la composition de la forme et de la matière. Car le mot *animal* désigne ce qui a la nature sensitive, le mot *raisonnable* ce qui a la nature intellectuelle, le mot *homme* ce qui a l'une et l'autre, et le nom de *Socrate* l'individu qui a tous ces caractères réunis en la matière individuelle¹. D'après ce rapport d'identité, notre intellect compose en faisant de l'une de ces choses le prédicat de l'autre.

Mais c'est le contraire. D'après Aristote (*Perih.*, liv. 1, chap. 1), les mots expriment les conceptions de l'intellect. Or, dans le langage il y a composition et division, comme on le voit évidemment dans les propositions affirmatives et négatives. Donc l'intellect compose et divise.

Conclusion.

L'entendement humain n'ayant pas immédiatement à la première vue une connaissance parfaite des choses comme l'entendement divin et l'entendement angélique, il est nécessaire qu'il comprenne en composant, en divisant et en raisonnant.

Il faut répondre que l'intellect humain comprend nécessairement en composant et en divisant. Car puisqu'il passe de la puissance à l'acte, il a une certaine analogie avec les êtres engendrés qui n'ont pas immédiatement leur perfection, mais qui l'acquièrent successivement. De même l'entendement

1 C'est ce qui constitue ce que nous appelons la personnalité.^f

humain n'a pas immédiatement à la première vue une connaissance parfaite des choses. Il en saisit d'abord la quiddité, par exemple, parce que la quiddité ou l'essence des êtres est son objet premier et son objet propre. Ensuite il en comprend les propriétés, les accidents et toutes les relations qui se rapportent à l'essence de la chose. Ainsi, il est contraint de combiner entre elles ses différentes perceptions, de les composer et de les diviser, et de procéder d'une composition et d'une division à une autre composition et à une autre division, ce qui constitue le raisonnement. L'entendement angélique et l'entendement divin sont comme les choses incorruptibles qui arrivent à l'apogée de leur perfection immédiatement dès le commencement de leur existence. C'est pourquoi ils ont immédiatement une connaissance parfaite de toutes choses. En connaissant la quiddité¹ d'un être ils savent en même temps tout ce que nous pouvons connaître en composant, en divisant et en raisonnant. L'entendement humain connaît donc en composant et en divisant, comme en raisonnant. L'entendement divin et l'entendement angélique connaissent à la vérité la composition, la division et le raisonnement, non en composant, en divisant et en raisonnant, mais par la simple intuition de l'essence des êtres. [\[T2-Q113-7\]](#)

Article 6 : L'entendement peut-il être faux ?

85

Objection N°1.

Il semble que l'intellect puisse être faux. Car Aristote dit ^(Met., liv. 6, text. 8) que le vrai et le faux sont dans l'esprit. Or, l'esprit et l'intellect sont une seule et même chose, comme nous l'avons dit ^(quest. 79, art. 1). Donc l'erreur peut exister dans l'entendement.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que l'erreur est dans l'esprit par suite de la composition et de la division.

Objection N°2.

L'opinion et le raisonnement se rapportent à l'intellect. Or, ces deux opérations sont l'une et l'autre susceptibles d'erreur. Donc l'intellect peut aussi se tromper.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre de même à la seconde, à propos de l'opinion et du raisonnement.

Objection N°3.

Le péché existe dans la partie intellectuelle de l'âme. Or, le péché suppose l'erreur, comme le dit la sainte Écriture ^(Prov., 14, 22) : *Ils errent ceux qui font le mal*. Donc l'entendement peut commettre une erreur.

Réponse à l'objection N°3 :

1 quiddité \kʷi.di.te\ féminin... (Rare) (Philosophie scolastique) Ce qu'une chose est en elle-même. « On sait que l'existence est un accident survenu à ce qui existe ; c'est pourquoi elle est quelque chose d'accessoire à la quiddité de ce qui existe. Ceci est une chose évidente et nécessaire dans tout ce dont l'existence a une cause ; car son existence est une chose ajoutée à sa quiddité. » — (Moïse Maïmonide dit le Rambam, Le Guide des égarés, 1ère Partie, 57. Sur les attributs) « Tout ce qui n'appartient pas au concept de l'essence ou de la quiddité, cela vient de l'extérieur ou entre en composition avec l'essence, car aucune essence ne peut être pensée sans ce qui constitue les parties de l'essence. » — (Thomas d'Aquin, De l'étant et de l'essence, chapitre IV, paragraphe 5) Ils sont encore une foule de subtiles niaiseries bien plus spirituelles que toutes celles là. Ce sont des notions, des relations, des formalités, des quiddités, des eccités, toutes choses qui ne peuvent être aperçues que par ceux qui ont d'assez bons yeux pour voir au milieu des plus épaisses ténèbres, ce qui n'existe nulle part. — (Érasme, Éloge de la folie, 1509. Traduction de Thibault de Laveaux en 1780). Pour Aristote, les genres et les espèces existent dans les êtres sensibles sous forme d'essences, de natures, de quiddités, appelées aussi formes substantielles. — (Louis Rougier, Histoire d'une faillite philosophique: la Scolastique, 1925, éd.1966). (Philosophie) Le support de l'essence, « ce qui fait qu'un être est ce qu'il est », selon les Lettres Philosophiques de Voltaire Le consensus était si vaste, si imprégné de sagesse, qu'il trouva la chose facile à accepter, comme une composante fondamentale de la quiddité. — (Rupture dans le réel de Peter F. Hamilton) †

L'erreur de ceux qui pèchent consiste dans le dérèglement de leurs appétits. Mais l'intellect ne se trompe jamais en considérant absolument l'essence des choses et les objets qu'elle peut lui faire connaître. Tel est le sens des passages de saint Augustin et d'Aristote cités plus haut.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit ([Quæst., liv. 83, quest. 32](#)) : Tout homme qui se trompe n'a pas l'intelligence de la chose sur laquelle il se trompe. Aristote dit aussi (*De animâ*, liv. 3, text. 51) que l'intellect est toujours vrai.

Conclusion.

L'essence de la chose étant l'objet propre de l'intellect, il n'est jamais dans l'erreur par rapport à elle, sinon par accident, suivant l'influence qu'exercent sur lui la composition, la division et le raisonnement qui le trompent quelquefois.

Il faut répondre que sous ce rapport Aristote compare l'intellect aux sens (*De animâ*, liv. 3, text. 26). Car les sens ne se trompent point à l'égard de leur objet propre¹. Ainsi, la vue ne se trompe à l'égard de la couleur qu'accidentellement par suite d'un obstacle que l'organe rencontre ; de même le goût chez les fiévreux juge amer ce qui est doux, parce que la langue est chargée d'humeurs fétides. A l'égard des objets sensibles dont la connaissance dépend de plusieurs sens la vue se trompe. Elle se trompe, par exemple, sur la grandeur de la figure, comme quand elle suppose que le soleil n'a qu'un pied de diamètre tandis qu'il est plus gros que la terre. Elle se trompe encore davantage quand elle juge des objets sensibles par un accident, comme quand elle prend du fiel pour du miel parce qu'il a la même couleur. La raison de ce phénomène provient évidemment de ce que chaque puissance se rapporte par elle-même à l'objet qui lui est propre. Et comme la puissance et son objet sont toujours dans le même rapport, il s'ensuit que tant que la puissance existe, elle ne manque pas de porter un jugement exact sur son objet. Or, l'objet propre de l'intellect est la quiddité ou l'essence de la chose. Par conséquent l'intellect n'erre pas relativement à cette essence. Il ne peut errer que sur les circonstances qui l'entourent, quand il met une chose en rapport avec une autre, soit en composant, soit en divisant soit en raisonnant. C'est pourquoi il ne peut se tromper sur les propositions qui sont connues aussitôt qu'on connaît la nature de leurs termes, comme il en est des premiers principes dont les conséquences sont également certaines quand elles sont logiquement déduites. Il peut cependant arriver par accident que l'intellect se trompe sur l'essence des choses composées. L'erreur ne provient pas de l'organe, parce que l'intellect n'est pas une puissance qui sert d'organe, mais elle résulte de la composition qui a lieu à propos de la définition, comme quand on applique faussement la définition d'une chose à une autre, la définition du cercle, par exemple, à un triangle, ou quand une définition est fautive en elle-même et qu'elle implique la réunion d'éléments impossibles, si on définissait, par exemple, un être quelconque, un animal raisonnable qui a des ailes². Mais pour les choses simples dont la définition ne suppose aucune composition, il n'y a pas possibilité de se tromper. Nous ne pouvons être alors en défaut, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 9, text. 22), qu'en n'embrassant pas la chose dans toute son étendue.

Article 7 : La même chose peut-elle être mieux comprise par les uns que par les autres ?

1 Ce principe a été trop souvent méconnu, et c'est ce qui a permis à M. de Lamennais et à plusieurs autres de battre en brèche toutes les connaissances humaines, pour arriver au scepticisme.†

2 D'après cet exemple, on voit que, selon la remarque d'Aristote, l'erreur consiste dans, la combinaison des pensées, et non dans la perception de l'intellect.†

Objection N°1.

Il semble que la même chose ne puisse pas être mieux comprise par les uns que par les autres. Car saint Augustin dit (*Quest., liv. 83, quest. 32*) : « *Quiconque comprend une chose autrement qu'elle n'est ne la comprend pas. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de douter que l'intelligence ne soit parfaite et que rien ne puisse lui être supérieur ; c'est aussi pour ce motif qu'une chose ne peut être comprise indéfiniment, et que l'un ne peut pas la comprendre mieux qu'un autre.* »

Objection N°2.

L'intellect en comprenant est vrai. Or, la vérité étant l'égalité ou l'équation de l'intellect et de la chose, n'est susceptible ni de plus, ni de moins. Car on ne dit pas à proprement parler qu'une chose est plus ou moins égale. Donc on ne peut admettre de degré dans l'intelligence et dire qu'on comprend plus ou moins.

Objection N°3.

L'intellect est ce qu'il y a dans l'homme de plus formel. Or, la différence de la forme produit la différence de l'espèce. Si donc un homme comprend mieux qu'un autre, il semble qu'ils ne soient pas de la même espèce.

Réponse à l'objection N°3 :

La différence de la forme, qui ne provient que de la disposition diverse de la matière, n'établit pas une différence dans l'espèce, mais seulement dans le nombre. Car les divers individus ont des formes différentes en raison de la diversité de la matière dont ils sont formés.

Mais c'est le contraire. L'expérience est là pour nous apprendre qu'il y a des hommes qui comprennent plus profondément que d'autres. Ainsi celui qui peut ramener immédiatement une conséquence quelconque aux premiers principes et aux premières causes a une intelligence plus profonde que celui qui ne peut les ramener qu'aux causes les plus prochaines.

Conclusion.

La même chose peut être comprise mieux par les uns que par les autres, non pas objectivement, mais subjectivement, c'est-à-dire en raison de l'intelligence plus ou moins grande de ceux qui la comprennent, ce qui est une conséquence de la disposition de leur âme.

Il faut répondre que quand on dit que la même chose peut être mieux comprise par les uns que par les autres, cette proposition a deux sens :

1. Le mot *mieux* peut se rapporter à la chose même que l'on comprend. En ce sens la même chose ne peut pas être mieux comprise de l'un que de l'autre. Car si on la comprenait autrement qu'elle n'est, mieux ou pire, on se tromperait également ; par conséquent on ne la comprendrait pas, comme le dit saint Augustin.
2. Le mot *mieux* peut se rapporter au sujet qui comprend. Alors la même chose peut être comprise par l'un mieux que par l'autre, en raison de la diversité de leur intelligence. Ainsi celui qui a la vue la meilleure et les organes les mieux disposés voit plus parfaitement les

choses corporelles. Cette différence à l'égard de l'intelligence peut avoir une double cause. Elle provient d'abord de l'intellect lui-même qui est plus parfait. Car il est évident que mieux un corps est constitué et plus il y a de capacité dans l'âme qui lui est destinée. C'est une loi qu'on peut surtout vérifier en examinant les choses qui ne sont pas de même espèce. La raison en est que l'acte et la forme sont toujours proportionnés à la capacité de la matière qui les reçoit. Par conséquent, puisque parmi les hommes il y en a dont le corps est mieux disposé, il est naturel qu'il y en ait aussi dont l'âme soit plus intelligente. Aristote dit (*De animâ*, liv. 2, text. 94) que ceux qui ont la chair molle ont plus d'aptitude du côté de l'esprit¹.

Une autre cause de cette différence existe dans la disposition des facultés inférieures dont l'intellect a besoin pour remplir ses fonctions. Car ceux dont l'imagination, la pensée et la mémoire sont brillantes sont toujours beaucoup plus aptes à comprendre.

La réponse à la première objection ressort évidemment de ce qui vient d'être dit.

Il en est de même de la réponse à la seconde. Car la vérité de l'intellect consiste en ce qu'il comprend les choses comme elles sont.

Article 8 : L'intellect comprend-il l'indivisible avant le divisible ?

85

Objection N°1.

Il semble que l'intellect comprenne l'indivisible avant le divisible. Car Aristote dit (*Phys.*, liv. 1, text. 1) que nous comprenons et que nous savons d'après la connaissance des principes et des éléments. Or, les choses indivisibles sont les principes et les éléments des choses divisibles. Donc nous connaissons les choses indivisibles avant celles qui sont divisibles.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on apprend une science les principes et les éléments ne sont pas toujours ce que l'on connaît d'abord. Car quelquefois on part des effets sensibles pour s'élever à la connaissance des principes et des causes intelligibles. Mais quand on connaît parfaitement la science on voit toujours que la connaissance des effets dépend de la connaissance des principes et des éléments, parce que, comme le dit Aristote (*loc. cit.*), nous ne savons réellement qu'autant que nous pouvons ramener les effets à leurs causes.

Objection N°2.

Ce qui entre dans la définition d'une chose nous est connu antérieurement à elle. Car, d'après Aristote (*Top.*, liv. 6, chap. 1), la définition se compose de ce qu'il y a d'antérieur et de plus connu. Or, l'indivisible entre dans la définition du divisible. Ainsi le point entre dans la définition de la ligne ; car Euclide dit que *la ligne est une longueur sans largeur terminée par deux points* ; l'unité entre aussi dans la définition du nombre ; car Aristote dit que le nombre est une multitude qui a l'unité pour mesure (*Met.*, liv. 10, text. 21). Donc notre entendement comprend l'indivisible avant le divisible.

Réponse à l'objection N°2 :

Le point n'entre pas dans la définition de la ligne considérée en général. Car il est évident que dans la ligne indéfinie ou dans la ligne courbe il n'existe qu'en puissance. Mais Euclide ayant à définir la

1 La physiologie moderne a reconnu la vérité de ce principe, et elle a poussé très loin ses investigations, en recherchant les rapports qu'il y a entre le physique et le moral.†

ligne droite finie, a fait entrer le point dans sa définition, comme le terme entre dans la définition de l'objet qu'il termine. L'unité étant la mesure du nombre, elle entre aussi dans la définition du nombre mesuré, mais elle n'entre pas dans la définition du divisible, c'est plutôt le contraire.

Objection N°3.

Le semblable est connu par son semblable. Or, l'indivisible ressemble plus à l'intellect que le divisible, parce que l'intellect est simple, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 12). Donc c'est l'indivisible que nous connaissons tout d'abord.

Réponse à l'objection N°3 :

La ressemblance par laquelle nous connaissons est l'image de l'objet connu dans le sujet qui le connaît. C'est pourquoi ce qui fait qu'une faculté cognitive connaît une chose avant une autre, ce n'est pas la ressemblance de nature qu'il y a entre cette faculté et la chose qu'elle perçoit, mais c'est le rapport plus ou moins direct qu'il y a entre la chose perçue et l'objet propre de la faculté qui la connaît ; autrement la vue connaîtrait les sons plutôt que les couleurs¹.

Mais c'est le contraire. Aristote dit ^(De animâ, liv. 3, text. 25) que l'indivisible se présente comme une privation. Or, la privation ou la négation est connue après l'affirmation. Donc l'indivisible après le divisible.

Conclusion.

L'indivisible continu et l'indivisible selon l'espèce sont connus avant la division de leurs parties, mais l'indivisible absolu, c'est-à-dire ce qui ne peut être divisé ni en acte ni en puissance, n'est connu que postérieurement.

Il faut répondre que l'objet de notre intellect est dans l'état présent la quiddité ou l'essence des choses matérielles qu'il abstrait des images sensibles, comme nous l'avons dit ^(quest. 84, art. 6 et 7). Et comme ce que la faculté cognitive connaît tout d'abord et par soi est son objet propre, pour savoir dans quel ordre nous comprenons l'indivisible nous devons rechercher dans quels rapports il est à l'égard de la quiddité ou de l'essence des êtres. Or, il y a trois sortes d'indivisible, d'après Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 23) :

1. l'indivisible continu qui est indivis en acte, bien qu'il soit divisible en puissance. Cet indivisible est connu de nous avant sa division qui se fait par partie ; car nous avons une connaissance vague et générale des objets avant d'en avoir une connaissance distincte, comme nous l'avons dit ^(art. 3).
2. L'indivisible selon l'espèce. La raison humaine est indivisible de la sorte. Cet indivisible est aussi connu avant sa division en parties, comme nous l'avons dit ^(loc. cit.). Il est aussi connu avant que l'intellect ne compose et ne divise en affirmant ou en niant. La raison en est que l'intellect comprend par lui-même ces deux sortes d'indivisible comme son objet propre.
3. L'indivisible absolu qui ne peut être divisé ni en acte, ni en puissance², comme le point et l'unité. Cette espèce d'indivisible est connue postérieurement par la privation ou la négation de la divisibilité. Aussi nous donnons du point une définition négative ; car nous disons : *le point est ce qui n'a pas de partie*. Il est également de l'essence de l'unité d'être indivisible, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 10, text. 2) et nous ne la connaissons aussi que négativement. Ce qui fait que nous ne comprenons que postérieurement l'indivisible absolu, c'est qu'il y a une certaine opposition entre lui et les choses corporelles dont l'essence est l'objet propre et primitif de notre entendement. Si nous comprenions, comme le veulent les platoniciens, en

1 Parce que l'organe de la vue est en mouvement et que le son résulte du mouvement, tandis qu'il n'en est pas de même de la couleur. †

2 D'après saint Thomas, il y a donc trois sortes d'indivisible, l'indivisible en quantité, l'indivisible selon l'espèce ou selon la définition, et l'indivisible absolu. Tout objet matériel est divisible dans la quantité qui le forme ; il est indivisible dans son espèce, parce que son espèce est une ; le point est indivisible absolument, parce qu'il n'est connu que comme une négation. On le définit ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur. †

participant aux indivisibles séparés, il s'ensuivrait que l'indivisible absolu serait ce que nous connaîtrions tout d'abord, parce qu'ils prétendent que l'idée de l'unité nous est communiquée avant celle de la multiplicité.

85

QUESTION 86 : QU'EST-CE QUE NOTRE ENTENDEMENT CONNAÎT DANS LES CHOSES MATÉRIELLES ?

Question 86 : Qu'est-ce que notre entendement connaît dans les choses matérielles ?.....	278
Article 1 : Notre entendement connaît-il les choses particulières ?.....	278
Article 2 : Notre entendement peut-il connaître ce qui est infini ?.....	280
Article 3 : Notre entendement peut-il connaître les choses contingentes ?.....	282
Article 4 : Notre entendement connaît-il les choses futures ?.....	283

Nous avons maintenant à examiner ce que notre entendement connaît dans les choses matérielles.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Connaît-il les choses particulières ?¹
2. Connaît-il les choses infinies ?²
3. Connaît-il les choses contingentes ?³

1 Comment l'intellect, qui a pour objet l'être universel, comprend-il ce qui est particulier et individuel ? Cette question a reçu des philosophes une foule de solutions différentes. Après avoir vivement attaqué Aristote, on en revient maintenant à son système. †

2 Cet article détermine les rapports intellectuels qu'il y a entre nous et l'infini. †

3 Ce qui fait la difficulté de ces questions philosophiques, c'est l'inégalité de rapport qu'il y a entre le sujet et l'objet de la connaissance. Ainsi

4. Connaît-il les choses futures ?¹

Article 1 : Notre entendement connaît-il les choses particulières ?

86

Objection N°1.

Il semble que notre intellect connaisse les choses particulières. Car quiconque connaît une chose composée en connaît les deux extrêmes. Or, notre entendement connaît cette proposition composée, *Socrate est un homme*, puisque c'est lui qui la forme. Il connaît donc particulièrement l'individu qui se nomme Socrate.

Objection N°2.

L'intellect pratique nous dirige dans nos actions. Or, les actions se rapportent à ce qui est particulier, individuel. Donc l'intellect connaît les choses particulières.

Réponse à l'objection N°2 :

Le choix d'une action particulière que l'on veut faire est en quelque sorte la conclusion d'un syllogisme de l'intellect pratique, comme dit Aristote ^(*Eth.*, liv. 7, chap. 3). Or, d'une proposition universelle on ne peut pas directement tirer une conséquence particulière, sans employer l'intermédiaire d'une proposition particulière quelconque. Par conséquent la raison universelle de l'intellect pratique n'agit elle-même que par l'intermédiaire d'une conception particulière provenant de la partie sensitive, comme l'observe Aristote ^(*De animâ.*, liv. 3, text. 58).

Objection N°3.

Notre intellect se comprend lui-même. Or, il est lui-même une chose particulière, individuelle ; autrement il ne produirait pas d'actes, car il n'y a que les individus qui agissent. Donc il connaît les choses particulières.

Réponse à l'objection N°3 :

Le particulier ne répugne pas à l'entendement comme objet particulier, mais comme chose matérielle, parce que l'entendement ne comprend que ce qui est immatériel. C'est pourquoi s'il y a une chose qui soit tout à la fois particulière et spirituelle, comme l'intellect lui-même, rien ne s'oppose à ce que nous en ayons l'intelligence.

Objection N°4.

Une puissance supérieure peut tout ce qui est possible à une puissance inférieure. Or, les sens connaissent les objets en particulier. Donc à plus forte raison l'intellect.

Réponse à l'objection N°4 :

Une puissance supérieure peut ce qui est possible à une puissance inférieure, mais d'une manière plus éminente. Ainsi ce que les sens connaissent matériellement et concrètement, l'intellect le

quand il s'agit des choses individuelles, l'intellect qui est le sujet de la connaissance est universel, et son objet est particulier ; quand il s'agit de l'infini, l'intellect est fini, limité, et son objet ne l'est pas ; quand il s'agit des choses contingentes, l'intellect est immuable, nécessaire dans ses principes, et son objet a des caractères tout opposés. †

1 Cette question a une grande importance théologique, parce qu'il est nécessaire d'avoir à cet égard des notions bien exactes pour apprécier sainement la nature et la force démonstrative des prophéties. †

connaît immatériellement et abstractivement. La première de ces connaissances est la connaissance directe des choses particulières, et la seconde est celle de l'universel.

Mais c'est le contraire. Aristote dit ^(Phys., liv. 1, text. 40) que l'universel est connu par la raison et le particulier par les sens.

86

Conclusion.

Puisque l'intellect ne comprend qu'en faisant abstraction de la matière, il ne peut percevoir directement les objets en particulier, il ne les connaît qu'indirectement et par une sorte de réflexion. Il faut répondre que notre entendement ne peut connaître directement et primitivement ce qu'il y a de particulier ou d'individuel dans les choses matérielles. La raison en est que le principe de la particularité dans les choses matérielles, c'est la matière individuelle. Or, comme nous l'avons dit ^(quest. 85, art. 1), notre intellect comprend en abstrayant de cette matière individuelle l'espèce intelligible. Le produit de cette abstraction ne pouvant être qu'une chose universelle il s'ensuit que notre entendement ne connaît directement que ce qui est universel. Mais il peut connaître les choses particulières indirectement et par manière de réflexion. Car, comme nous l'avons vu ^(quest. 84, art. 7), après que l'intellect a abstrait les espèces intelligibles, il ne peut avec elles comprendre en acte qu'en recourant aux images sensibles¹ dans lesquelles il comprend les espèces intelligibles elles-mêmes, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 32). Ainsi donc il connaît directement l'universel par l'espèce intelligible et il connaît indirectement les choses particulières que les images sensibles représentent. De cette manière il parvient à formuler cette proposition : *Socrate est un homme*. La réponse à la première objection est par là même évidente.

Article 2 : Notre entendement peut-il connaître ce qui est infini ?

86

Objection N°1.

Il semble que notre entendement puisse connaître ce qui est infini. Car Dieu est au-dessus de tout ce qui est infini. Or, notre entendement peut le connaître, comme nous l'avons dit ^(quest. 13, art. 1). Donc à plus forte raison peut-il connaître tous les autres infinis.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons observé ^(quest. 7, art. 1), on dit que Dieu, est infini comme une forme qui n'est terminée par aucune matière. Mais dans les choses matérielles l'infini est pris pour la privation de tout terme formel. Et comme la forme est connue par elle-même tandis que la matière sans la forme est inconnue, il en résulte que l'infini matériel est inconnu en soi, tandis que l'infini formel qui est Dieu est connu par lui-même. S'il est inconnu par rapport à nous, il faut en accuser l'imperfection de notre entendement qui, dans cette vie, est naturellement apte à connaître les choses matérielles. C'est ce qui fait que pour le présent nous ne pouvons connaître Dieu que par des effets sensibles. Dans l'autre vie la gloire détruira cette imperfection de notre intellect, et alors nous pourrons voir Dieu dans son essence sans toutefois le comprendre.

Objection N°2.

1 Ces images étant des choses singulières, individuelles, il connaît ainsi indirectement les individus. †

Notre entendement est naturellement fait pour connaître les genres et les espèces. Or, il y a des genres dont les espèces sont infinies, comme les nombres, les proportions et les figures. Donc notre entendement peut connaître ce qui est infini.

Réponse à l'objection N°2 :

Notre intellect est naturellement fait pour connaître les espèces qu'il abstrait des images sensibles. C'est pourquoi il ne peut connaître ni actuellement, ni habituellement ces espèces de nombres et de figures que l'imagination n'a pas encore produites¹, ou s'il les connaît ce n'est qu'en général, d'après des principes universels, ce qui revient à les connaître en puissance et confusément.

Objection N°3.

Si un corps n'en empêchait pas un autre d'être dans le même lieu que lui il n'y aurait pas de raison pour qu'il n'y eût pas une infinité de corps dans un même lieu. Or, une espèce intelligible n'en empêche pas une autre d'exister en même temps qu'elle dans le même intellect ; car il nous arrive d'avoir en nous la connaissance habituelle d'une foule de choses. Il ne répugne donc pas que notre intellect possède habituellement *(in habitu)* une science infinie.

Réponse à l'objection N°3 :

Si deux corps étaient dans un seul et même lieu ou s'il y en avait plusieurs, il ne faudrait pas qu'ils entrassent successivement dans ce lieu et que par suite de ce mouvement successif ils fussent nécessairement comptés. Mais les espèces intelligibles entrent successivement dans notre intellect, puisque nous ne comprenons pas actuellement plusieurs choses en même temps. Il faut donc qu'elles soient comptées, et par conséquent elles ne peuvent être infinies.

Objection N°4.

L'intellect n'étant pas une vertu qui émane de la matière corporelle, comme nous l'avons dit [\(quest. 79. art. 4. réponse N°1\)](#), semble être une puissance infinie. Or, une vertu infinie peut s'étendre à l'infini. Donc notre entendement peut connaître ce qui est infini.

Réponse à l'objection N°4 : v

Notre intellect connaît l'infini dans le même sens que sa vertu est infinie². Car sa vertu est infinie en ce qu'elle n'est limitée aucunement par la matière corporelle, et il connaît l'universel qui est séparé de la matière individuelle et qui par conséquent ne se borne pas à quelques individus, mais qui en comprend au contraire une multitude infinie.

Mais c'est le contraire. Aristote a dit *(Phys., liv. 1, text. 35 ; liv. 3, text. 65)* : L'infini comme tel nous est inconnu.

Conclusion.

L'entendement humain ne peut connaître ni actuellement, ni habituellement les choses infinies, il ne les connaît qu'en puissance.

Il faut répondre que la puissance étant toujours proportionnée à son objet, il faut que l'intellect se rapporte à l'infini comme son objet propre qui est la quiddité ou l'essence des choses matérielles s'y rapporte. Or, dans les êtres matériels on ne trouve pas l'infini en acte, mais seulement l'infini en puissance³ qui résulte de ce qu'une chose succède à une autre, comme le dit Aristote *(Phys., liv. 3, text. 56 et*

1 L'intellect ne peut connaître que les nombres et les figures produits par l'imagination, et parce que l'imagination n'en peut produire une infinité, l'intellect ne peut connaître une infinité d'espèces. †

2 C'est-à-dire en puissance. †

3 L'infini en puissance, c'est ce que les philosophes actuels appellent l'infini potentiel. †

57). C'est pourquoi dans notre entendement il y a aussi l'infini en puissance qui consiste en ce qu'il peut toujours recevoir quelque chose. Car jamais il ne comprend assez de choses pour qu'il ne puisse pas en apprendre toujours de nouvelles. Mais il ne peut connaître l'infini ni actuellement, ni habituellement. En effet, il ne peut le connaître actuellement, car il ne peut connaître actuellement que ce qu'il connaît par une seule et même espèce, et il n'y a pas d'espèce unique qui représente l'infini parce qu'alors l'esprit embrasserait l'universalité des êtres et des perfections. On ne peut le comprendre que comme une succession ininterrompue de parties d'après la définition qu'en donne Aristote (*Phys.*, liv. 3, text. 63). Car selon lui l'infini est ce qui comprend toujours quelque chose au-delà de la pensée de ceux qui veulent le saisir. On ne pourrait par conséquent le connaître actuellement qu'autant qu'on aurait compté toutes ses parties, ce qui est impossible. Pour la même raison nous ne pouvons le comprendre habituellement. Car toutes nos connaissances habituelles sont le fruit de nos idées actuelles, puisque c'est par l'intellect que la science nous vient, comme le dit Aristote (*Eth.*, liv. 2, chap. 1). Nous ne pourrions donc avoir une connaissance habituelle bien distincte des infinis qu'autant que nous les aurions tous considérés, en les comptant à mesure qu'ils se succéderaient dans notre esprit, ce qui est impossible. Par conséquent notre intellect ne peut connaître les infinis ni actuellement, ni habituellement ; mais il peut les connaître en puissance, comme nous venons de le dire.

86

Article 3 : Notre entendement peut-il connaître les choses contingentes ?

86

Objection N°1.

Il semble que l'intellect ne puisse connaître les choses contingentes. Car comme le dit Aristote (*Eth.*, liv. 6, chap. 6) : L'intelligence, la sagesse et la science n'ont pas pour objet ce qui est contingent, mais ce qui est nécessaire.

Objection N°2.

Aristote dit encore (*Phys.*, liv. 4, text. 120) : Les choses qui tantôt existent et tantôt n'existent pas ont le temps pour mesure. Or, l'intellect fait abstraction du temps et de toutes les autres conditions de la matière. Le propre des choses contingentes étant d'exister et de n'exister pas, il semble que l'intellect ne les connaisse pas.

Mais c'est le contraire. Toute science réside dans l'intellect. Or, il y a des sciences qui traitent des choses contingentes, comme les sciences morales qui s'occupent des actes humains qui sont soumis au libre arbitre ; comme aussi les sciences naturelles, du moins pour la partie qui regarde les êtres engendrés et corruptibles. Donc notre entendement peut connaître les choses contingentes.

Conclusion.

Les choses contingentes sont connues directement comme telles par les sens et indirectement par l'intellect, mais l'intellect connaît directement ce qu'il y a en elles de nécessaire et d'universel.

Il faut répondre que les choses contingentes peuvent être considérées sous un double aspect :

1. comme choses contingentes ;
2. d'après ce qu'il y a en elles de nécessaire. Car il n'y a rien de si contingent qu'il ne renferme en lui quelque chose de nécessaire. Ainsi que Socrate court, voilà un fait qui est contingent en lui-même. Mais la course implique nécessairement le mouvement ; car il est nécessaire que Socrate se meuve, s'il court. D'un autre côté tout ce qui participe à la matière est contingent ; car on appelle contingent ce qui peut être et n'être pas. Or, la puissance appartient à la matière, tandis que la nécessité résulte de la nature de la forme, parce que tout ce qui est une conséquence de la forme existe nécessairement. De plus la matière est le principe de l'individualité, et la forme abstraite de la matière particulière donne la raison universelle des choses. Comme nous avons dit ^(art. 1) que l'intellect connaît par lui-même et directement les choses universelles, tandis qu'il ne connaît qu'indirectement les choses particulières qui sont l'objet propre des sens, nous devons donc conclure que les choses contingentes sont connues, comme telles, directement par les sens et indirectement par l'intellect, mais que l'intellect connaît leurs raisons universelles et nécessaires. Par conséquent si on s'arrête aux raisons universelles des choses sensibles, toutes les sciences ont pour objet le nécessaire, mais si on considère les choses elles-mêmes, il y a des sciences dont l'objet est nécessaire et d'autres dont l'objet est contingent.

La réponse aux objections est par là même évidente.

86

Article 4 : Notre entendement connaît-il les choses futures ?

86

Objection N°1.

Il semble que notre intellect connaisse les choses futures. Car notre intellect connaît par les espèces intelligibles qui font abstraction de l'espace et du temps et qui se rapportent indifféremment à toutes les époques. Or, il peut connaître les choses présentes. Donc il peut aussi connaître les choses futures.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement s'appuie sur la connaissance qui résulte des raisons universelles des causes d'après lesquelles on peut connaître les choses futures suivant le rapport de l'effet à la cause.

Objection N°2.

L'homme quand il ne fait pas usage de ses sens peut connaître quelques choses futures, comme on le voit dans ceux qui dorment et dans les frénétiques. Or, moins l'homme fait usage de ses sens, et plus il se sert de son intellect. Donc l'intellect peut autant qu'il est en lui connaître les choses futures.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après saint Augustin ^(Conf., liv. 7, chap. 6) l'âme a une certaine force de divination qui lui permet de connaître par sa nature les choses à venir. C'est pourquoi quand elle se retire des sens corporels et

qu'elle rentre en quelque sorte en elle-même, elle participe à la connaissance de l'avenir. Ce sentiment serait raisonnable, si nous admettions avec les platoniciens que l'âme connaît les choses selon qu'elle participe aux idées ; car alors l'âme connaîtrait par sa nature les causes universelles de tous les effets, et il n'y aurait que le corps qui l'empêcherait de jouir de cette connaissance. Par conséquent quand elle serait délivrée des sens, elle connaîtrait l'avenir. Mais ce mode de connaître n'étant pas naturel à notre entendement, puisque c'est plutôt des sens qu'il reçoit ses connaissances, il n'est pas dans la nature de l'âme qu'elle connaisse l'avenir quand elle ne fait pas usage des sens. On doit plutôt attribuer ces connaissances à l'impression produite sur elle par des causes supérieures, soit spirituelles¹, soit corporelles. Ainsi elles proviennent de causes spirituelles quand Dieu, par le ministère des anges, éclaire l'entendement humain et dispose les images sensibles qui sont en lui de manière à lui faire connaître des choses futures. Il en est de même quand l'action du démon sur l'imagination lui révèle des choses qu'il sait lui-même à l'avance, comme nous l'avons dit ([quest. 57, art. 3 et 4](#)). L'âme est plus propre à recevoir l'influence de ces causes spirituelles quand elle ne fait pas usage des sens, parce qu'elle se rapproche par là même davantage des substances spirituelles et qu'elle est plus libre de toute sollicitude extérieure. Il arrive aussi que ces connaissances peuvent être attribuées à l'action de causes supérieures corporelles. Car il est évident que les corps supérieurs exercent de l'influence sur les corps inférieurs. Ainsi les forces sensibles étant les actes des organes corporels, il s'ensuit que l'imagination est affectée d'une certaine manière par l'impression des corps célestes. Et ces corps étant cause d'une foule de choses à venir², ils produisent dans l'imagination les signes de ces choses qu'ils doivent produire. On perçoit mieux ces signes la nuit quand on dort que le jour quand on est éveillé, parce que, comme le dit Aristote (*De div. per som.*, chap. 2), dans la journée ces mouvements se dissipent aisément, tandis que l'air est de nuit moins agité que de jour. Les nuits étant plus calmes, ces mouvements font alors impression sur le corps à cause du sommeil, parce que les petites sensations intérieures se sentent mieux quand on dort que quand on est éveillé. Ce sont précisément ces mouvements qui produisent ces images à l'aide desquelles on prévoit l'avenir.

Objection N°3.

La connaissance intellectuelle de l'homme est supérieure à la connaissance des animaux quelle qu'elle soit. Or, il y a des animaux qui connaissent certaines choses à venir. Ainsi le cri fréquent des corneilles annonce qu'il pleuvra. Donc à plus forte raison l'entendement humain peut-il connaître des choses futures.

Réponse à l'objection N°3 :

Les animaux n'ont pas de faculté supérieure à l'imagination qui en règle l'usage, comme les hommes ont la raison. C'est pourquoi l'imagination des animaux suit totalement l'impression des corps célestes, et c'est pour cela que d'après leurs mouvements on pourra connaître plus sûrement certaines choses à l'avance, comme la pluie et les autres phénomènes de l'atmosphère, que d'après les pressentiments de l'homme qui est mû par le conseil de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (*loc. cit.*) que les hommes les moins sensés peuvent être les plus prévoyants. Car leur intelligence n'étant préoccupée d'aucun soin, et se trouvant pour ainsi dire déserte et absolument vide, elle obéit aveuglément à l'impulsion qu'elle reçoit.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ([Ecclésiaste, 8, 6](#)) : *Une des grandes afflictions de l'homme, c'est qu'il ne sait pas le passé et que personne ne peut lui apprendre l'avenir.*

Conclusion.

1 Saint Thomas a traité *ex professo* la question de la divination dans la seconde section de la seconde partie de la *Somme*. Nous renvoyons à cet endroit nos observations à ce sujet. †

2 Voyez plus loin ce que dit saint Thomas sur l'influence des corps célestes ([quest.115](#)). †

Les choses futures telles qu'elles arrivent dans le temps, notre entendement ne les comprend que par la réflexion, puisque ce sont des choses particulières ; mais si on les considère comme les raisons universelles de ce qui doit arriver, l'intellect les connaît comme tout ce qui est universel.

Il faut répondre qu'on doit faire la même distinction sur la connaissance des choses futures que sur la connaissance des choses contingentes. Car les choses futures considérées telles qu'elles arrivent dans le temps sont des choses particulières que l'entendement humain ne connaît que par la réflexion, comme nous l'avons dit ^(art. 1). Mais les raisons des choses futures peuvent être universelles, et être perçues à ce titre par l'intellect et devenir ainsi l'objet de la science. Or, pour parler en général de la connaissance des choses futures, il faut savoir qu'on peut les connaître de deux manières :

1. en elles-mêmes,
2. dans leurs causes. Elles ne peuvent être connues en elles-mêmes que par Dieu. Car les choses futures faisant partie du cours général des événements, elles lui sont présentes, puisque son éternel regard embrasse simultanément toute l'étendue des temps, comme nous l'avons dit en traitant de la science de Dieu ^(quest. 14, art. 13). Mais nous les pouvons connaître dans leurs causes. Quand elles en résultent nécessairement, nous les connaissons d'une science certaine. C'est ainsi qu'un astronome connaît à l'avance une éclipse qui doit avoir lieu. Mais si elles ne sont renfermées dans leurs causes que pour en sortir probablement, nous ne pouvons alors les connaître que par des conjectures plus ou moins probables selon que les causes ont plus ou moins de propension à produire leurs effets.

86

QUESTION 87 : COMMENT L'ÂME INTELLECTUELLE SE CONNAÎT ELLE-MÊME ET CE QUI EST EN ELLE.

Question 87 : Comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même et ce qui est en elle.....	285
Article 1 : L'âme intellectuelle se connaît-elle elle-même par son essence ?.....	285
Article 2 : Notre entendement connaît-il les habitudes de l'âme par leur essence ?.....	288
Article 3 : L'entendement connaît-il son acte propre ?.....	289
Article 4 : L'intellect comprend-il l'acte de la volonté ?.....	291

Nous avons ensuite à examiner comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même et les choses qui sont en elle.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. L'âme se connaît-elle elle-même par son essence ?¹
2. Connaît-elle les habitudes qui sont en elle ?²
3. L'intellect connaît-il son acte propre ?³
4. Connaît-il l'acte de la volonté ?⁴

Article 1 : L'âme intellectuelle se connaît-elle elle-même par son essence ?

87

Objection N°1.

Il semble que l'âme intellectuelle se connaisse elle-même par son essence. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 9, chap. 3](#)) que l'âme se connaît elle-même par elle-même puisqu'elle est incorporelle.

Réponse à l'objection N°1 :

L'esprit se connaît par lui-même, puisqu'il parvient à se connaître bien que ce soit par son acte. D'ailleurs il se connaît lui-même puisqu'il s'aime lui-même, comme le dit encore saint Augustin⁵. Au reste on peut dire qu'une chose est connue par elle-même de deux manières. Cette proposition peut signifier qu'elle est connue sans le secours d'aucun intermédiaire ; c'est ainsi que les premiers principes sont connus par eux-mêmes, ou elle signifie qu'une chose n'est pas connue par accident ; dans ce sens on dit que la couleur est visible par elle-même tandis que la substance l'est par accident.

Objection N°2.

L'ange et l'âme humaine sont l'un et l'autre du genre de la substance intellectuelle. Or, l'ange se comprend lui-même par son essence. Donc l'âme humaine aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

L'essence de l'ange est comme l'acte dans le genre des choses intelligibles, et c'est pour cela qu'il y a en elle identité entre le sujet qui comprend et l'objet compris, et c'est ce qui fait par conséquent que l'ange perçoit par lui-même son essence ; mais il n'en est pas de même de l'entendement humain qui est absolument en puissance par rapport aux choses intelligibles, comme l'intellect possible, ou qui est l'acte des choses intelligibles⁶ abstraites des images sensibles, comme l'intellect agent.

Objection N°3.

Quand il s'agit de choses immatérielles l'intellect et l'objet compris sont identiques, comme le dit Aristote ([De animâ, liv. 3, text. 15](#)). Or, l'esprit humain est immatériel puisqu'il n'est l'acte d'aucun organe, comme nous l'avons vu ([quest. 75, art. 2](#)). Donc à l'égard de l'esprit humain l'intellect et l'objet compris sont une même chose, et par conséquent l'intellect se comprend par son essence.

Réponse à l'objection N°3 :

1 La solution de saint Thomas, d'après Aristote, se rapproche sur ce point des systèmes qui sont actuellement le plus en vogue. Malebranche a combattu cette théorie, et il expose, comme on le sait, un système tout différent ([Voy. Recherches de la vérité, liv. 2, chap. 7](#)). †

2 C'est par leurs actes qu'on connaît les puissances et les habitudes. Ce principe général est la base de toute la psychologie. †

3 D'après la théorie péripatéticienne, l'entendement connaît premièrement son objet propre, qui lui est extérieur ; par l'objet il connaît son acte, et par son acte il se connaît lui-même. †

4 Cet article détermine les rapports qu'il y a entre l'intellect et la volonté ; rapports qui servent de fondements à la morale. †

5 Loc. Cit. Dans l'objection. †

6 C'est-à-dire qui rend les choses intelligibles en acte, en les abstrayant des images sensibles ; ce qui est la fonction de l'intellect agent. †

Cette parole d'Aristote est vraie universellement pour tout intellect. Car, comme les sens en acte sont actuellement sensibles à cause de l'image de l'objet sensible qui est leur forme actuelle ; de même l'intellect en acte est compris en acte à cause de l'image de l'objet compris qui est sa forme actuelle. C'est ce qui fait que l'entendement humain qui est mis en acte par l'espèce de la chose qu'il comprend, est compris lui-même par cette même espèce comme par sa forme. Et quand on dit que pour les choses qui sont immatérielles l'intellect et ce qu'il comprend sont une même chose, c'est comme si l'on disait que pour les choses qui sont comprises en acte l'intellect et son objet ne font qu'un, parce que par là même qu'une chose est comprise en acte elle est immatérielle. Il y a toutefois cette différence à établir c'est qu'il y a des choses dont les essences sont immatérielles, comme les substances séparées auxquelles nous donnons le nom d'ange. Chacune d'elles est tout à la fois l'objet compris et le sujet qui comprend. Il y en a d'autres dont les essences ne sont pas immatérielles ; les ressemblances seules qu'on en abstrait ont ce caractère. D'où le commentateur d'Aristote dit ^(De animâ, liv. 3, text. 15) que la proposition précitée n'est vraie que des substances séparées. Car nous avons vu ^(réponse N°2) que ce qui est vrai de ces substances n'est pas vrai des autres.

Mais c'est le contraire. Aristote dit ^(De animâ, liv. 2, text. 15) que l'intellect se comprend comme il comprend les autres choses. Or, il ne comprend pas les autres choses par leur essence, mais par leurs ressemblances. Il ne se comprend donc pas non plus par son essence.

87

Conclusion.

L'entendement humain n'étant par rapport aux choses intelligibles qu'un être en puissance, il ne se connaît pas lui-même par son essence, mais par l'acte au moyen duquel l'intellect agent abstrait des images sensibles les espèces intelligibles.

Il faut répondre que pour qu'une chose puisse être connue il faut qu'elle soit en acte, ce n'est pas assez qu'elle existe en puissance, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 9, text. 20). Ainsi une chose n'est un être et n'est vraie qu'autant qu'elle est connue comme existant actuellement. C'est ce qu'on voit évidemment dans les choses sensibles. Car la vue ne perçoit pas l'objet qui est coloré en puissance, elle ne perçoit que celui qui l'est en réalité actuellement. Et il en est de même de l'intellect ; car il est manifeste que pour qu'il connaisse les choses matérielles il faut qu'elles existent actuellement. D'où il résulte qu'il ne connaît la matière première que d'après son rapport avec la forme qui doit lui donner une existence actuelle ^(Phys., liv. 1, text. 69). Pour le même motif les substances immatérielles se connaissent par leur essence suivant que par leur essence elles sont plus ou moins en acte. Ainsi, l'essence de Dieu qui est un acte pur et parfait est absolument et parfaitement intelligible par elle-même. C'est pourquoi Dieu ne se comprend pas seulement lui-même, mais il comprend encore toutes les autres choses par son essence. Comme acte, l'essence de l'ange est du genre des choses intelligibles, mais ce n'est ni un acte pur, ni un acte complet, par conséquent l'ange ne comprend pas toutes choses par son essence. Quoiqu'il se comprenne ainsi lui-même il ne peut pas cependant connaître de la même manière toutes les autres choses, il faut qu'il les connaisse par des ressemblances ou des images. L'entendement humain n'est dans le genre des choses intelligibles que ce qu'est l'être en puissance, comme la matière première dans le genre des choses sensibles : c'est ce qui lui a fait donner la dénomination de *possible*. Ainsi, quand on le considère dans son essence, il n'est qu'un être capable de comprendre. Il a donc par lui-même la faculté de comprendre, mais non d'être compris, sinon suivant qu'il passe à l'acte. Les platoniciens avaient ainsi supposé un ordre d'êtres intelligibles au-dessus de l'ordre des intelligences ; parce que, dans leur système, l'intellect ne comprenant qu'autant qu'il participe à l'être intelligible, le sujet qui participe devait être nécessairement au-dessous de l'être dont il participait. Par conséquent, d'après ces mêmes philosophes, l'entendement humain étant mis en acte par la participation des formes intelligibles séparées, c'était par cette participation des choses immatérielles qu'il se comprenait lui-même. Mais comme il est naturel à notre intellect, dans l'état de la vie présente, d'être en rapport

avec les choses matérielles et sensibles, ainsi que nous l'avons dit ([quest. préc., art. 4, réponse N°2](#), et [quest. 84, art. 7](#)), il s'ensuit qu'il se connaît lui-même selon qu'il est mis en acte par les espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait des choses sensibles et que cette lumière est l'acte des choses intelligibles par le moyen desquelles l'intellect possible comprend. Notre entendement ne se connaît donc pas par son essence, mais par son acte, et cela de deux manières :

1. D'une manière particulière. Ainsi, Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intellectuelle par là même qu'il perçoit qu'il comprend.
2. D'une manière générale, dans le sens que nous connaissons la nature de l'esprit humain d'après l'acte de l'intellect¹. Mais il est vrai que le jugement que nous portons sur la nature de l'âme et la connaissance que nous en avons nous vient de la lumière que notre entendement reçoit de la vérité divine qui renferme les raisons de toutes choses, comme nous l'avons vu ([quest. 84, art. 5](#)). C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([De Trin., liv. 9, chap. 6](#)) : Nous contemplons la vérité inviolable d'après laquelle nous déterminons aussi parfaitement que possible, non quel est l'esprit de chaque homme, mais ce qu'il doit être d'après les raisons éternelles. Mais il y a entre ces deux sortes de connaissances cette différence ; que pour avoir la première connaissance de l'âme il suffit de la présence de l'esprit qui est le principe de l'acte par lequel il se perçoit lui-même, et c'est ce qui fait dire que l'intellect se connaît par sa présence ; tandis que pour avoir la seconde connaissance ce n'est pas assez de la présence de l'esprit, il faut encore des recherches très minutieuses et très subtiles. C'est pourquoi il y a un grand nombre d'hommes qui ignorent la nature de leur âme et il y en a beaucoup qui se sont trompés à ce sujet. Ainsi à propos de cette étude de l'âme saint Augustin dit ([De Trin., liv. 10, chap. 9](#)) que l'âme ne se cherche pas comme si elle était absente, mais que présente elle cherche à se discerner, c'est-à-dire à connaître en quoi elle diffère des autres choses, ou bien en quoi consistent son essence et sa nature.

Article 2 : Notre entendement connaît-il les habitudes de l'âme par leur essence ?

87

Objection N°1.

Il semble que notre intellect connaisse les habitudes de l'âme par leur essence. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 13, chap. 1](#)) : On ne voit pas la foi dans le cœur de celui qui la possède, comme on voit l'âme d'un autre homme se manifester par les mouvements de son corps ; mais la science la découvre certainement et la conscience la proclame. On peut faire le même raisonnement sur toutes les autres habitudes de l'âme. Donc les habitudes de l'âme ne sont pas connues par des actes, mais par elles-mêmes.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la foi ne soit pas connue par les mouvements extérieurs du corps, cependant celui qui la possède la perçoit par l'acte intérieur du cœur. Car un homme ne sait qu'il a la foi que parce qu'il sent qu'il croit.

Objection N°2.

1 Ainsi, comme le dit la science actuelle, nous avons d'abord conscience de l'acte de notre entendement quand nous comprenons une chose ; puis réfléchissant sur la nature de ces actes, nous arrivons à connaître la nature de l'entendement lui-même, qui est leur principe et leur cause. †

Les choses matérielles qui sont hors de l'âme sont connues parce que leurs images sont présentes dans l'âme elle-même. C'est ce qui fait dire qu'elles sont connues par leurs images. Or, les habitudes de l'âme sont présentes en elle par leur essence. Donc elles sont connues de même.

Réponse à l'objection N°2 :

Les habitudes sont présentes dans notre intellect, non comme ses objets, parce que l'objet de notre intellect dans l'état de la vie présente est la nature des choses matérielles, comme nous l'avons dit ([quest. 84, art. 7](#)), mais elles y sont présentes, comme les moyens par lesquels il comprend¹.

Objection N°3.

La fin pour laquelle une chose se fait l'emporte sur la chose elle-même². Or, l'âme connaît les autres choses au moyen de ses habitudes et des espèces intelligibles. Donc à plus forte raison les connaît-elles par elles-mêmes.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand on dit : *La fin pour laquelle une chose se fait l'emporte sur la chose elle-même*, cette proposition est vraie quand il s'agit de choses qui sont du même ordre, par exemple, qui appartiennent au même genre de cause. Ainsi, quand on dit que la santé est désirable à cause de la vie, il s'ensuit que la vie est plus désirable encore. Mais s'il s'agit de choses qui ne sont pas du même ordre, elle n'est plus vraie. Par exemple, si on disait que la santé est désirable pour la médecine, il ne s'ensuivrait pas que la médecine est plus désirable que la santé. Car la santé est dans l'ordre des causes finales, tandis que la médecine est dans l'ordre des causes efficientes. Ainsi donc, si nous prenions deux choses qui appartiennent l'une et l'autre par elles-mêmes à l'ordre des objets de notre connaissance, ce qui sert à faire connaître une chose sera plus connu qu'elle ; les principes sont, par exemple, plus connus que les conclusions. Mais l'habitude, en tant qu'habitude, n'est pas de l'ordre des objets de notre connaissance, et si l'on connaît certaines choses à cause de l'habitude, ce n'est pas parce que l'habitude est un objet connu, mais c'est parce qu'elle est la disposition ou la forme par laquelle le sujet intelligent connaît. C'est pourquoi le raisonnement est défectueux.

Mais c'est le contraire. Les habitudes sont les principes des actes aussi bien que les puissances. Or, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 33), les actes et les opérations sont rationnellement antérieurs aux puissances. Ils sont donc, pour la même raison, antérieurs aux habitudes, et par conséquent les habitudes comme les puissances sont connues par les actes.

Conclusion.

Puisque l'habitude n'est pas un acte et qu'elle tient le milieu entre l'acte et la puissance, comme d'ailleurs on ne peut connaître une chose qu'autant qu'elle est en acte, il faut que l'habitude ne soit pas connue par elle-même, mais par son acte.

Il faut répondre que l'habitude tient en quelque sorte le milieu entre la puissance pure et l'acte pur. Or, nous avons déjà dit ([art. préc.](#)) qu'on ne connaît une chose que selon ce qu'elle est en acte. Par conséquent, suivant que l'habitude est éloignée de l'acte parfait, elle est d'autant moins susceptible d'être connue par elle-même. Il est donc nécessaire qu'elle soit connue par son acte, soit qu'on reconnaisse simplement l'existence de l'habitude par l'acte propre qui la révèle, soit qu'on recherche sa nature et ses lois en approfondissant l'acte qui en émane. La première de ces deux connaissances résulte de la présence même de l'habitude. Car, par là même qu'elle est présente dans l'âme, l'habitude produit l'acte qui la manifeste. La seconde est le fruit du travail et de l'étude, comme nous l'avons dit en parlant de l'esprit ([art. préc.](#)).

1 Cette réponse repose sur ce principe : ce qui, selon l'essence, est présent à l'entendement comme objet est connu par son essence, mais non ce qui lui est présent comme moyen.†

2 En particulierisant ce principe on peut dire : le moyen qui sert à faire connaître une chose est plus connu qu'elle.†

Article 3 : L'entendement connaît-il son acte propre ?

87

Objection N°1.

Il semble que l'intellect ne connaisse pas son acte propre. Car ce qui est connu proprement est l'objet de la faculté cognitive. Or, l'acte diffère de l'objet. Donc l'intellect ne connaît pas son acte.

Réponse à l'objection N°1 :

L'objet de l'intellect est quelque chose de général, par exemple l'être et le vrai, qui comprend dans sa généralité l'acte même de l'intelligence. Par conséquent l'intellect peut comprendre son acte, mais ce n'est pas la première chose qu'il comprend, parce que dans l'état présent son premier objet n'est pas l'être et le vrai absolu, mais l'être et le vrai considérés dans les choses matérielles, comme nous l'avons dit ([quest. 84. art. 7](#)), et que c'est par ces choses que nous arrivons à la connaissance de tout le reste.

Objection N°2.

Tout ce qui est connu l'est par un acte. Si donc l'intellect connaît son acte, il le connaît par un autre acte, puis il connaît cet acte par un autre, et il faudra ainsi aller jusqu'à l'infini ; ce qui semble impossible.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'homme l'intelligence n'est pas un acte et une perfection de la nature qui est comprise de telle sorte qu'on puisse comprendre par un seul acte la nature des choses matérielles et l'action par laquelle on les comprend, comme on comprend par un seul acte une chose avec ses perfections. Par conséquent autre est l'acte par lequel l'intellect comprend la pierre et autre celui par lequel il comprend qu'il en a l'intelligence, et ainsi de suite. Il ne répugne pas d'ailleurs que l'intellect soit infini en puissance, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 2](#)).

Objection N°3.

Ce que le sens est à son acte, l'intellect l'est au sien. Or, le sens propre ne sent pas son acte, c'est le sens commun qui le sent, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 132). Donc l'intellect ne comprend pas son acte.

Réponse à l'objection N°3 :

Le sens propre éprouve une sensation selon l'impression que produisent les objets extérieurs sur l'organe matériel. Mais il n'est pas possible qu'une chose matérielle se modifie elle-même, il faut qu'elle le soit par une autre ; c'est pour cette raison que l'acte de chaque sens en particulier est perçu par un sens commun. Mais l'intellect ne comprend pas ainsi par suite de l'impression que les choses matérielles font sur les organes. Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit : Je comprends que je comprends ([De Trin., liv. 10, chap. 10 et 11](#)).

87

Conclusion.

Puisque l'intellect est en acte par là même qu'il comprend, ce qu'il comprend avant tout c'est l'intelligence qu'il a d'autre chose, mais tous les intellects ne comprennent pas cet acte de la même manière.

Il faut répondre que, comme nous venons de le dire ^(art. 1 et 2), une chose n'est connue qu'autant qu'elle est en acte. Or, la perfection, souveraine de l'entendement c'est son opération. Car il n'est pas comme l'action qui se porte vers un objet extérieur et qui perfectionne la chose qu'elle opère, tel que l'édifice est perfectionné par l'acte qui le bâtit, mais il est immanent dans celui qui l'opère, il est sa perfection et son acte, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 9, text. 16). Ce que l'intellect comprend avant tout de lui-même c'est donc son acte même d'intelligence¹. Mais à cet égard les différentes sortes d'intellect n'agissent pas de la même manière. Ainsi il y a l'entendement divin qui est son intelligence même. Par conséquent, que Dieu comprenne qu'il comprend ou qu'il comprenne son essence, c'est la même chose parce que son essence est son intelligence. L'entendement des anges n'est pas son intelligence même, comme nous l'avons dit ^(quest. 54, art. 1 et 2), mais néanmoins le premier objet de son intelligence est son essence. Par conséquent, quoiqu'il y ait rationnellement une différence entre le sentiment qu'a l'ange de son intelligence et la connaissance qu'il a de son essence, néanmoins il comprend simultanément ces deux choses par un seul et même acte, parce qu'il est de la perfection de l'essence de se comprendre elle-même et qu'on comprend tout à la fois par un seul et même acte la chose et la perfection qui lui est propre. Il y a encore l'entendement humain qui n'est pas son intelligence même et qui n'a pas pour objet premier de ses connaissances son essence, mais quelque chose d'extrinsèque comme la nature des choses matérielles. C'est pourquoi ce qu'il connaît avant tout c'est son objet propre. Il ne connaît qu'en second lieu l'acte par lequel il perçoit son objet, et c'est par cet acte qui est sa perfection qu'il se connaît lui-même. C'est ce qui fait dire à Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 33) que les objets sont connus avant les actes et les actes avant les puissances.

Article 4 : L'intellect comprend-il l'acte de la volonté ?

87

Objection N°1.

Il semble que l'intellect ne comprenne pas l'acte de la volonté. Car l'intellect ne connaît que ce qui est présent en lui de quelque manière. Or, l'acte de la volonté n'est pas présent dans l'intellect, puisque la volonté et l'intellect sont des puissances différentes. Donc l'intellect ne connaît pas l'acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison serait valable si la volonté et l'intellect n'étaient pas seulement des puissances diverses, mais qu'elles eussent encore un sujet différent. Dans ce cas ce qui est dans la volonté ne serait pas présent à l'intellect. Mais ces deux facultés ayant l'une et l'autre leur origine dans la même substance de l'âme et l'une étant en quelque sorte le principe de l'autre, il en résulte que ce qui est dans la volonté est aussi d'une certaine manière dans l'intellect.

Objection N°2.

¹ Le texte porte *ejus intelligere* ; il n'y a pas possibilité de traduire en français cet infinitif : je l'ai constamment remplacé par le substantif dont je me sers ici, employant les mots *intellect*, *entendement* pour désigner la puissance, et celui *d'intelligence* pour exprimer l'acte. †

L'acte se spécifie d'après son objet. Or, l'objet de la volonté diffère de l'objet de l'intellect. Donc l'acte de la volonté est d'une autre espèce que l'objet de l'intellect, par conséquent l'intellect ne le connaît pas.

Réponse à l'objection N°2 :

Le bien et le vrai qui sont les objets de la volonté et de l'intellect, diffèrent à la vérité rationnellement, mais cela n'empêche pas que l'un ne soit contenu dans l'autre, comme nous l'avons dit ([quest. 82, art. 3, réponse N°1](#), et [quest. 16, art. 4, réponse N°1](#)). Car le vrai est une sorte de bien et le bien est une sorte de vrai. C'est pourquoi ce qui est du domaine de l'intellect tombe sous celui de l'intellect et ce qui est du domaine de l'intellect peut tomber sous celui de la volonté.

Objection N°3.

Saint Augustin dit ([Conf., liv. 10, chap. 17](#)) que les affections de l'âme ne sont pas connues par des images comme les corps, ni par leur présence comme les arts, mais par certaines notions¹. Or, il semble que ces notions qui sont dans l'âme ne peuvent pas être autre chose que les essences des objets connus ou que leurs images. Il est donc impossible que l'intellect connaisse les affections de l'âme qui sont les actes de la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

Les affections de l'âme ne sont pas dans l'intellect par des images à la façon des corps, ni par leur présence à la manière des arts, mais comme ce qui résulte d'un principe existe dans ce principe même qui en renferme la notion. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que toutes les affections de l'âme existent dans la mémoire par des notions².

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 10, chap. 10 et 11](#)) : Je comprends que je veux.

Conclusion.

L'acte de la volonté étant rationnellement intelligible, il est nécessaire que l'intellect le comprenne. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 59, art. 1](#)), l'acte de la volonté n'est rien autre chose que l'inclination qui résulte de la forme que nous avons comprise, comme l'appétit naturel est l'inclination qui résulte de la forme naturelle. Or, l'inclination d'une chose existe en elle-même selon sa manière d'être. Ainsi l'inclination naturelle existe naturellement dans les choses naturelles, l'inclination sensible ou l'appétit sensitif existe sensiblement dans le sujet qui sent, et l'inclination intellectuelle ou l'acte de la volonté existe intelligiblement dans l'être qui comprend, comme dans son principe et son sujet propre. C'est ce qui fait dire à Aristote ([De animâ, liv. 6, text. 42](#)) que la volonté existe dans la raison. Or, ce qui existe d'une manière intelligible dans un sujet intelligent doit nécessairement en être compris. L'acte de la volonté est donc compris par l'intellect ; il l'est entant que l'individu sait qu'il veut et en tant qu'il connaît la nature de cet acte et conséquemment la nature de son principe qui est une habitude ou une puissance.

1 Le texte de saint Augustin porte : *per nescio quas notiones vel notationes.* †

2 Ou par des impressions. †

**QUESTION 88 : COMMENT L'ÂME HUMAINE CONNAÎT CE
QUI EST AU-DESSUS D'ELLE.**

Question 88 : Comment l'âme humaine connaît ce qui est au-dessus d'elle.....	293
Article 1 : L'âme humaine dans l'état de la vie présente peut-elle comprendre les substances immatérielles par elles-mêmes ?.....	293
Article 2 : Notre entendement peut-il parvenir par la connaissance des choses matérielles à l'intelligence des substances immatérielles ?.....	297
Article 3 : Dieu est-il la première chose que l'esprit humain connaisse ?.....	299

Nous avons ensuite à examiner comment l'âme humaine connaît les choses qui sont au-dessus d'elle, c'est-à-dire les substances immatérielles.

À cet égard trois questions se présentent :

1. L'âme humaine dans l'état de la vie présente peut-elle comprendre par elles-mêmes les substances immatérielles auxquelles nous donnons le nom d'anges ?¹
2. Peut-elle parvenir à leur connaissance par la connaissance des choses matérielles ?²
3. Dieu est-il la première chose que nous connaissons ?³

Article 1 : L'âme humaine dans l'état de la vie présente peut-elle comprendre les substances immatérielles par elles-mêmes ?

88

Objection N°1.

Il semble que l'âme humaine dans l'état de la vie présente puisse comprendre les substances immatérielles par elles-mêmes. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 9, chap. 3](#)) : Comme l'esprit acquiert la connaissance des choses corporelles par les sens, de même il acquiert celle des choses spirituelles par lui-même. Or, les substances immatérielles sont spirituelles. Donc l'esprit humain les connaît.

Réponse à l'objection N°1 :

De ce passage de saint Augustin on peut conclure que notre âme peut connaître par la connaissance qu'elle a d'elle-même ce que nous savons des substances incorporelles. Ce qui est si vrai qu' Aristote dit lui-même ([De animâ, liv. 1, text. 2](#)) que la science de l'âme est le principe de la connaissance que nous avons des substances immatérielles. Car par là même que notre âme se connaît elle-même, elle arrive à avoir une certaine connaissance des substances incorporelles, sans toutefois les connaître absolument et parfaitement.

Objection N°2.

Le semblable est connu par son semblable. Or, l'esprit humain ressemble plus aux choses immatérielles qu'aux choses matérielles puisqu'il est immatériel lui-même, comme nous l'avons prouvé ([quest. 75, art. 5](#)). Donc puisque notre esprit comprend les choses matérielles, à plus forte raison comprend-il les choses immatérielles.

Réponse à l'objection N°2 :

La ressemblance de nature n'est pas une raison suffisante pour qu'il y ait connaissance ; autrement il faudrait dire avec Empédocle que l'âme serait de même nature que toutes les choses qu'elle connaît. Mais pour que la connaissance existe, il faut que la ressemblance de l'objet connu soit dans le sujet qui le connaît comme sa forme. Notre intellect possible étant fait dans l'état actuel pour recevoir les ressemblances des choses matérielles, abstraites des images sensibles, il s'ensuit qu'il connaît plutôt ce qui est corporel que ce qui ne l'est pas.

Objection N°3.

-
- 1 Sur cette question Platon, Aristote et Averroës sont partagés. Saint Thomas expose leur sentiment, et après avoir embrassé celui d'Aristote, il réfute les deux autres. [†](#)
 - 2 Quoique saint Thomas fasse venir les idées des sens, on voit par cet article combien sa doctrine s'éloigne de la doctrine matérialiste du dernier siècle, qui faisait tout reposer sur la sensation. [†](#)
 - 3 Cet article est un corollaire des questions précédentes. Il vient d'ailleurs à l'appui de ce que saint Thomas a dit sur la manière dont l'existence de Dieu peut se démontrer. [†](#)
-

Si ce qu'il y a de plus sensible en soi n'est pas ce que nous sentons le plus vivement, la raison en est que quand la sensation est trop vive elle paralyse nos sens¹. Mais il n'en est pas de même de l'excellence des choses intelligibles par rapport à l'intellect, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 7). Donc les choses qui sont le plus intelligibles par elles-mêmes sont aussi celles qui sont le plus intelligibles par rapport à nous. Et comme les choses matérielles ne sont intelligibles qu'autant que nous les rendons telles en faisant abstraction de la matière, il est évident que les substances qui sont immatérielles par leur nature sont plus intelligibles par elles-mêmes et par conséquent que nous les comprenons mieux que les choses matérielles.

Réponse à l'objection N°3 :

Il doit y avoir proportion entre l'objet et la puissance cognitive, comme entre l'actif et le passif, entre la perfection et la perfectibilité. Par conséquent, si les sens ne perçoivent pas les objets qui causent les plus fortes sensations, ce n'est pas uniquement parce que ces objets paralysent et altèrent les organes, mais c'est parce qu'il n'y a plus proportion entre eux et les puissances sensibles. De même c'est parce que les substances immatérielles sont au-dessus de la portée de notre entendement ici-bas que nous ne pouvons les comprendre.

Objection N°4.

Le commentateur ^(Averroès.) dit ^(in Met., liv. 2) que si nous ne pouvions comprendre les substances abstraites, la nature aurait fait quelque chose d'inutile, parce qu'il serait arrivé que ce qui est en soi naturellement intelligible n'eût été cependant compris par personne. Or, il n'y a rien d'oiseux ni d'inutile dans la nature. Par conséquent nous pouvons comprendre les substances immatérielles.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce raisonnement du commentateur est défectueux pour plusieurs raisons :

1. Parce que si nous ne comprenons pas les substances séparées il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient comprises par personne. Elles le sont d'abord par elles-mêmes et ensuite elles se comprennent réciproquement.
2. Parce que les substances séparées n'ont pas été créées pour que nous les comprenions. On dit qu'une chose est inutile et vaine quand elle n'atteint pas la fin pour laquelle elle existe. Par conséquent quand nous ne comprendrions d'aucune manière les substances immatérielles, il ne s'ensuivrait pas qu'elles ont été produites en vain.

Objection N°5.

Ce que les sens sont aux choses sensibles, l'intellect l'est aux choses intelligibles. Or, notre vue peut voir tous les corps, qu'ils soient supérieurs et incorruptibles ou qu'ils soient inférieurs et corruptibles. Donc notre intellect peut comprendre toutes les substances intelligibles supérieures et immatérielles.

Réponse à l'objection N°5 :

Les sens connaissent de la même manière les corps supérieurs et les corps inférieurs, c'est-à-dire qu'ils les connaissent suivant l'impression que les organes reçoivent de la part des choses sensibles. Mais nous ne comprenons pas de la même manière les substances matérielles que nous connaissons par abstraction et les substances immatérielles que nous ne pouvons ainsi connaître puisqu'il n'y a pas d'images sensibles qui les représentent.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Sagesse ^(9.16) : *Qui découvrira ce qui est dans les cieux ?* Or, on dit que les substances immatérielles sont dans les cieux, d'après ces paroles de saint

1 Bossuet développe cette pensée dans son [Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même](#). †

Matthieu ^(18.10) : *Leurs anges dans les deux voient toujours la face de mon Père*. Donc les substances immatérielles ne peuvent être connues par l'intelligence humaine.

88

Conclusion.

Puisque l'expérience est là pour nous prouver que nous ne comprenons rien sans image sensible, il est évident que les substances immatérielles qui ne sont ni du domaine des sens, ni de celui de l'imagination, ne peuvent être comprises de nous primitivement et par elles-mêmes dans l'état de la vie présente.

Il faut répondre que dans l'opinion de Platon, non seulement nous comprenons les substances immatérielles, mais ce sont encore nos premières connaissances. Car Platon a supposé que les formes subsistantes immatérielles auxquelles il donnait le nom d'*idées* étaient les objets propres de notre intellect et que nous les comprenions ainsi avant toutes choses et par elles-mêmes. Suivant son système notre âme connaît les choses matérielles parce que l'imagination et les sens se mêlent à notre entendement, et il concluait de là que plus l'intellect est pur et mieux il perçoit l'intelligible vérité des choses immatérielles. D'après Aristote dont nous préférons le sentiment, notre entendement dans l'état de la vie présente se rapporte naturellement aux choses matérielles. C'est pourquoi il ne comprend qu'à l'aide des images sensibles, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 84, art. 7). D'après cela il est évident que selon notre mode de connaissance nous ne pouvons comprendre primitivement et par elles-mêmes les substances immatérielles qui ne sont ni du domaine des sens, ni de celui de l'imagination. — Cependant Averroès prétend ^(De an., 3, Comm. 36) que l'homme en cette vie peut parvenir à connaître les substances séparées par l'action continue ou l'union de cette substance séparée de nous qu'il appelle *l'intellect agent* et qui en sa qualité de substance séparée comprend naturellement les substances qui ont le même caractère¹. Ainsi quand cet intellect nous sera uni de manière à pouvoir comprendre par lui, nous comprendrons les substances séparées comme nous comprenons les choses matérielles par l'intellect possible qui est en nous. Ce philosophe soutient que cette union existe. Car, dit-il, quand nous comprenons par l'intellect agent et par des objets intelligibles spéculatifs, comme il arrive en comprenant les conclusions par les principes, il est nécessaire que l'intellect agent soit aux objets réfléchis que l'on comprend ce que l'agent principal est aux instruments ou ce que la forme est à la matière. Car on attribue de ces deux manières une action à deux principes ; ainsi on l'attribue à l'agent principal et à l'instrument, comme on attribue l'action de couper à l'ouvrier et à la scie, et on l'attribue à la forme et au sujet comme l'action d'échauffer convient à la chaleur et au feu. Or, d'après Averroès, l'intellect agent doit être dans les deux sens aux objets intelligibles réfléchis ce que la perfection est à la perfectibilité, ce que l'acte est à la puissance. Le même sujet recevant tout à la fois le parfait et la perfection, comme l'objet actuellement visible et la lumière existent dans la prune ; ainsi l'intellect possible reçoit simultanément les objets spéculatifs qu'il comprend et l'intellect agent. Et plus nous comprenons d'objets spéculatifs, plus nous nous approchons de l'union intime de l'intellect agent avec nous, de telle sorte que quand nous connaissons tous les objets réfléchis qui sont du domaine de notre intelligence, l'intellect agent nous sera alors parfaitement uni, et nous pourrions par lui connaître toutes les choses matérielles et immatérielles, ce qui constitue, dit-il, la félicité dernière de l'homme. Peu importe d'ailleurs à l'hypothèse que dans cette vie heureuse l'intellect possible comprenne par l'intellect agent les substances séparées, comme le veut Averroès, ou qu'il ne les comprenne pas du tout, comme il le fait dire à Alexandre², qui veut que l'intellect possible soit corruptible ; il n'en est pas moins vrai que l'homme, d'après Averroès, comprend les substances séparées par l'intellect agent. Mais ce système est insoutenable.

1. Parce que, si l'intellect agent est une substance séparée il est impossible que nous comprenions par elle formellement. Car le moyen par lequel l'agent agit formellement est sa

1 Averroès voulait qu'il n'y eût qu'un seul intellect agent pour tous les hommes. Saint Thomas a réfuté déjà cette erreur ^(quest. 79, art. 5). †

2 Alexandre d'Aphrodisée, qui fleurit au commencement du III^e siècle, et qui fut un des principaux interprètes de la doctrine d'Aristote. Averroès tenait par conséquent beaucoup à s'appuyer de son autorité. †

- forme et son acte, puisque tout agent agit selon qu'il est en acte, comme nous l'avons dit ([quest. 79, art. 3](#)) en parlant de l'intellect possible.
2. Parce que dans le système d'Averroès l'intellect agent, s'il est une substance séparée, ne nous sera pas uni substantiellement. Il ne nous sera uni que par sa lumière qui nous aide à connaître les choses spéculatives et les substances immatérielles, sans que pour cela les autres actions de l'intellect agent aient rien de commun avec nous ; comme quand nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, la substance de cet astre ne nous est pas unie au point que nous puissions faire ce qu'il fait, mais nous ne recevons que sa lumière qui nous fait voir les objets.
 3. Parce qu'en supposant dans le système d'Averroès que l'intellect agent nous soit substantiellement uni, ces philosophes ne prétendent pas qu'il le serait totalement par un seul objet intelligible ni par deux, mais par tous les objets matériels intelligibles. Or, l'intelligence de toutes les choses spéculatives est moindre que la vertu de l'intellect agent, parce que c'est une plus grande chose de connaître les substances séparées que de connaître toutes les choses matérielles. D'où il est évident que quand même nous comprendrions toutes les choses matérielles, l'intellect agent ne nous serait pas encore uni au point que nous puissions par lui comprendre les substances séparées.
 4. Parce qu'on trouve à peine quelqu'un en ce monde qui puisse comprendre toutes les choses matérielles. À ce compte il n'y aurait personne ou fort peu d'hommes capables d'arriver au bonheur, ce qui est opposé au sentiment d'Aristote (*Eth.*, liv. 1, chap. 9), qui dit que la félicité est un bien général que peuvent acquérir tous ceux qui ne sont pas dépourvus de vertu. Il est aussi contraire à la raison que des êtres aient une fin et qu'il n'y ait que la plus petite partie de ces êtres qui puisse l'atteindre.
 5. Parce que Aristote dit expressément (*Eth.*, liv. 1, chap. 10) que la félicité est une manière d'agir parfaitement conforme à la vertu. Et après avoir énuméré beaucoup de vertus (*Eth.*, liv. 10, chap. 7 et ⁸), il conclut que la félicité dernière consiste dans la connaissance des vérités les plus hautes, et il la rapporte à la vertu de sagesse qu'il avait placée (*Eth.*, liv. 6, chap. 7) à la tête des sciences spéculatives. D'où il est évident qu'Aristote a mis la félicité dernière de l'homme dans la connaissance des substances séparées telle qu'on peut l'acquérir par les sciences spéculatives et non par l'action continue de l'intellect agent tel que Averroès l'a imaginé.
 6. Parce que nous avons prouvé ([quest. 79, art. 4](#)) que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une vertu de l'âme qui s'étend activement à tout ce que l'intellect possible reçoit. Car, comme l'a dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 18), l'intellect possible est la puissance passive qui peut devenir toutes choses¹, et l'intellect agent la puissance active qui peut tout faire². Donc dans l'état de la vie présente ces deux intellects ne s'étendent qu'aux choses matérielles que l'intellect agent rend intelligibles en acte et qui sont reçues dans l'intellect possible. Par conséquent, dans l'état actuel nous ne pouvons comprendre les substances séparées immatérielles par elles-mêmes ni au moyen de l'intellect possible, ni au moyen de l'intellect agent.

Article 2 : Notre entendement peut-il parvenir par la connaissance des choses matérielles à l'intelligence des substances immatérielles ?

1 C'est l'intelligence en puissance, qui devient en acte tous les sujets mêmes qu'elle pense et qu'elle comprend. †

2 C'est l'intelligence active qui peut tout rendre intelligible en acte. †

Objection N°1.

Il semble que notre intellect puisse par la connaissance des choses matérielles arriver à l'intelligence des substances immatérielles. Car saint Denis dit ([De cœl. hier., chap. 1](#)) qu'il n'est pas possible à l'esprit humain de s'élever à la contemplation immatérielle de ces hiérarchies célestes, s'il n'y est conduit par l'étude des choses matérielles. Il faut donc que les choses matérielles puissent nous conduire à l'intelligence des substances immatérielles.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous pouvons par les choses matérielles nous élever à une connaissance quelconque des choses immatérielles, mais non à une connaissance parfaite, parce qu'il n'y a pas de rapport adéquat entre ce qui est matériel et ce qui ne l'est pas. Les ressemblances, quand on en établit entre les choses matérielles et les choses immatérielles, sont plutôt des dissemblances, comme le dit saint Denis ([De cœl. hier., chap. 2](#)).

Objection N°2.

La science est dans l'intellect. Or, il y a des sciences et des définitions qui ont les substances immatérielles pour objets. Car saint Jean Damascène définit l'ange ([De fid. orth., liv. 2, chap. 3](#)), et la théologie aussi bien que la philosophie s'occupent de la nature de ces êtres spirituels. Donc nous pouvons comprendre les substances immatérielles.

Réponse à l'objection N°2 :

Les sciences s'occupent surtout d'une manière négative des choses supérieures. Ainsi Aristote fait connaître les corps célestes en déclarant qu'ils n'ont pas les propriétés des corps inférieurs ([De Cælo, liv. 1, text. 17 à 19](#)). A plus forte raison sommes-nous dans l'impossibilité de connaître les substances immatérielles et de saisir leurs essences. Les sciences ne peuvent nous les faire connaître que négativement en les comparant aux choses matérielles.

Objection N°3.

L'âme humaine est du genre des substances immatérielles. Or, nous pouvons la comprendre par son acte qui lui donne la connaissance des choses matérielles. Donc nous pouvons aussi connaître les autres substances immatérielles par les effets qu'elles produisent dans les choses matérielles.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme humaine se comprend elle-même par sa connaissance qui est son acte propre, et qui démontre parfaitement sa vertu et sa nature. Mais on ne peut connaître parfaitement, ni par elle, ni par ce qui existe dans les choses matérielles, la vertu et la nature des substances immatérielles, parce qu'aucune de ces choses n'est adéquate avec ces dernières.

Objection N°4.

La seule cause qu'on ne puisse comprendre par ses effets est celle qui en est infiniment éloignée. Or, il n'y a que Dieu qui soit dans ce cas. Donc nous pouvons connaître les autres substances immatérielles par les choses matérielles.

Réponse à l'objection N°4 :

Les substances immatérielles créées ne sont pas naturellement du même genre que les substances matérielles parce qu'en elles la puissance et la matière ne sont pas dans le même rapport ; mais elles sont du même genre logiquement, parce que les substances immatérielles sont comprises dans la

catégorie générale de la substance, puisque leur essence n'est pas leur être. Mais Dieu n'est pas du même genre que les choses matérielles ni naturellement, ni logiquement, parce qu'il n'est d'aucun genre, comme nous l'avons dit ([quest. 3, art. 5](#)). Par conséquent par la ressemblance des choses matérielles on peut connaître quelque chose des anges affirmativement sous un rapport général¹, quoiqu'on ne puisse rien en connaître sous le rapport de l'espèce. Mais on ne peut rien connaître de Dieu d'aucune manière.

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit (*De div. nom.*, chap. 1) que les choses intelligibles ne peuvent être comprises par ce qui est sensible, les choses simples par ce qui est composé, les choses incorporelles par ce qui est corporel.

88

Conclusion.

Puisque la quiddité ou l'essence des choses matérielles que notre entendement abstrait de la matière est absolument d'une autre nature que les substances immatérielles, nous ne pouvons pas connaître parfaitement les substances immatérielles par les substances matérielles.

Il faut répondre que Averroès rapporte qu'un philosophe appelé Avempace² voulait que selon les vrais principes de la philosophie nous puissions par la connaissance des substances matérielles arriver à l'intelligence des substances spirituelles. Car, disait-il, notre intellect étant fait naturellement pour abstraire de la matière l'essence des choses matérielles, s'il y a encore quelque chose de matériel dans cette essence, il pourra l'abstraire de nouveau, et comme cette opération ne peut se répéter à l'infini, il pourra enfin parvenir à une essence qui soit absolument sans matière, et c'est ce qui constitue l'intelligence des substances immatérielles. À la vérité ce raisonnement serait concluant, si les substances immatérielles étaient les formes et les espèces des substances matérielles, comme le voulaient les platoniciens. Mais si l'on n'admet pas cette hypothèse et qu'on suppose au contraire que les substances immatérielles sont absolument d'une autre nature que l'essence des choses matérielles, notre intellect aura beau abstraire de la matière ces essences, il ne parviendra jamais à quelque chose qui ressemble à une substance spirituelle. C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre parfaitement les substances immatérielles au moyen des substances matérielles.

Article 3 : Dieu est-il la première chose que l'esprit humain connaisse ?

88

Objection N°1.

Il semble que Dieu soit le premier objet que l'esprit humain connaisse. En effet, l'être en qui tout est connu et celui par qui nous jugeons de tout le reste, est le premier objet que nous connaissons. C'est ainsi que l'œil voit avant tout la lumière et l'intellect les premiers principes. Or, nous connaissons toutes choses dans la lumière de la vérité première, et nous jugeons de tout par elle, comme le dit saint Augustin (*De ver. relig.*, chap. 3). Donc Dieu est le premier objet que nous connaissons.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous comprenons tout, nous jugeons tout dans la lumière de la vérité première, dans le sens que la lumière de notre intellect, qu'elle soit naturelle ou gratuite, n'est rien autre chose qu'une impression

1 On peut les connaître en général comme substance. †

2 Avempace ou Aben-pace fut un des philosophes arabes les plus célèbres. Il naquit à Cordoue et mourut très-jeune à Fès, en 1138. †

de la vérité première, comme nous l'avons dit ([quest. 12, art. 2](#)). Par conséquent, la lumière elle-même de notre intellect n'étant pas son objet, mais son moyen de connaissance, Dieu est-il encore moins l'objet premier que notre entendement perçoit.

Objection N°2.

Ce qui fait connaître une chose est plus connu que la chose elle-même. Or, Dieu est la cause de toutes nos connaissances ; car il est *la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*, comme le dit saint Jean ([Jean. 1. 9](#)). Donc Dieu est l'être que nous connaissons avant tous les autres, et que nous connaissons le mieux.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce principe : *Ce qui fait connaître une chose est plus connu qu'elle*, n'est applicable qu'aux choses de même ordre, comme nous l'avons dit ([quest. 87, art. 2, réponse N°3](#)). Or, les autres choses nous sont connues à cause de Dieu, non parce qu'il est le premier objet que nous connaissons, mais parce qu'il est la cause première de notre faculté cognitive.

Objection N°3.

Ce qu'on connaît avant tout dans une image, c'est le type d'après lequel elle a été formée. Or, l'image de Dieu existe dans notre esprit, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 12, chap. 5 et 19](#)). Donc Dieu est l'objet premier que nous connaissons en nous-mêmes.

Réponse à l'objection N°3 :

S'il y avait dans notre âme une image parfaite de Dieu, comme le fils est l'image parfaite du père, notre âme comprendrait Dieu immédiatement. Mais nous n'avons de Dieu qu'une image imparfaite, et par conséquent le raisonnement n'est pas concluant.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean dit ([Jean. 1. 18](#)) : *Personne n'a jamais vu Dieu.*

Conclusion.

Puisque nous ne connaissons Dieu que par les créatures, il n'est pas le premier objet de nos connaissances.

Il faut répondre que l'intellect humain, dans l'état de la vie présente, ne pouvant pas comprendre les substances immatérielles créées, comme nous l'avons dit ([art. préc](#)), peut encore moins comprendre l'essence de la substance incréée. Il faut donc dire absolument que Dieu n'est pas l'objet premier de nos connaissances, mais que nous parvenons plutôt à le connaître par les créatures, suivant ces paroles de saint Paul ([Rom., 1. 20](#)) : *Les perfections invisibles de Dieu nous ont été rendues intelligibles par les choses qu'il a faites*. La première chose que nous comprenons en cette vie, c'est donc la quiddité ou l'essence des créatures matérielles ; voilà, l'objet propre de notre intellect, comme nous l'avons tant de fois répété ([quest. 84, art. 7 ; quest. 85, art. 1 ; quest. 87, art. 2, réponse N°2](#)).

QUESTION 89 : DE LA CONNAISSANCE DE L'ÂME SÉPARÉE DU CORPS.

Question 89 : De la connaissance de l'âme séparée du corps.....	301
Article 1 : L'âme séparée du corps peut-elle comprendre quelque chose ?.....	302
Article 2 : L'âme séparée comprend-elle les substances immatérielles ?.....	304
Article 3 : L'âme séparée connaît-elle toutes les choses naturelles ?.....	306
Article 4 : L'âme séparée connaît-elle chaque chose en particulier ?.....	307
Article 5 : L'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas reste-t-elle dans l'âme séparée ?.....	308
Article 6 : L'acte de la science acquise ici-bas reste-t-il dans l'âme après la mort ?.....	310
Article 7 : La distance locale est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée ?.....	312

Nous avons enfin à nous occuper de la connaissance de l'âme séparée du corps.

À cet égard huit questions se présentent :

1. L'âme séparée du corps peut-elle comprendre ?¹
2. Comprend-elle les substances séparées ?²
3. Comprend-elle toutes les choses naturelles ?³
4. Connaît-elle chaque chose en particulier ?⁴
5. Les sciences qu'elle a acquises ici-bas restent-elles dans l'âme après sa séparation du corps ?⁵
6. Peut-elle faire usage des sciences qu'elle a acquises ici-bas ?⁶
7. La distance des lieux est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée ?⁷
8. Les âmes séparées des corps connaissent-elles ce qui se passe ici-bas ?⁸

Article 1 : L'âme séparée du corps peut-elle comprendre quelque chose ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'âme séparée du corps ne puisse absolument rien comprendre. Car Aristote dit ^(De animâ, liv. 1, text. 66) que l'entendement se corrompt quand certains organes intérieurs se corrompent. Or, la mort corrompt tous les organes intérieurs de l'homme. Donc elle détruit la connaissance aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Si l'on approfondit avec soin ces paroles d'Aristote, on remarquera qu'il parle en cet endroit conformément à une hypothèse qu'il avait préalablement établie ^(loc. cit., text. 12), c'est-à-dire qu'il raisonne dans le cas où l'intelligence serait comme la sensation un mouvement de l'âme et du corps réunis. Car il n'avait point encore établi la différence qu'il y a entre l'entendement et les sens. —

1 Cette question philosophique touche à la foi sous divers rapports. Elle établit d'abord la spiritualité de l'âme, ensuite sa survivance, enfin la possibilité des relations entre les morts et les vivants que la prière suppose. †

2 L'Écriture, en parlant de l'autre vie, nous montre les élus formant une société entre eux ; ce qui suppose qu'ils se connaissent. D'ailleurs, quand l'âme est séparée du corps, il est tout simple qu'elle connaisse les autres substances séparées, puisqu'elle est de même nature qu'elles. †

3 Il est à remarquer que dans tous ces articles il s'agit de la connaissance naturelle de l'âme après la mort ; saint Thomas parlera de sa connaissance surnaturelle, quand il s'agira de la grâce et de la gloire. Mais comme la nature est le fondement de la grâce, toutes les propositions qu'il démontre ici sont essentielles. †

4 Saint Thomas indique dans cet article tous les moyens par lesquels l'âme après la mort peut être mise en rapport avec toutes les choses particulières qu'elle connaît. Ces considérations justifient, au seul point de vue de la raison, la prière pour les morts et le culte des saints. †

5 Si l'habitude de la science survit à la mort du corps, l'habitude de la sagesse doit y survivre aussi, et par conséquent l'âme doit se trouver avec ses mérites et ses vertus, comme aussi avec ses vices et ses mauvaises actions. On voit par là même le rapport qu'il y a entre le dogme et cette proposition philosophique. †

6 Si l'âme n'avait plus l'acte de la science qu'elle a acquise ici-bas, elle ne se rappellerait pas la vie qu'elle a menée, et ne sentirait pas ainsi par elle-même la justice de Dieu à son égard, soit qu'il la récompense, soit qu'il la punisse. †

7 En faisant ainsi ressortir dans tous ses détails la différence qu'il y a entre l'âme qui est unie au corps et l'âme qui en est séparée, saint Thomas nous met à même de comprendre ce que l'Écriture nous dit de notre état après la mort. †

8 Cet article est un corollaire des précédents. †

Ou bien on peut dire qu'il parle du mode d'intelligence qui suppose l'emploi d'images sensibles, et c'est aussi là-dessus que repose le second argument.

Objection N°2.

L'âme humaine ne peut comprendre quand les sens sont enchaînés et que l'imagination est troublée, comme nous l'avons dit ([quest. 84, art. 7 et 8](#)). Or, la mort détruit totalement les sens et l'imagination, comme nous l'avons vu ([quest. 77, art. 8](#)). Donc l'âme ne comprend rien après la mort.

Objection N°3.

Si l'âme séparée du corps comprend, il faut que ce soit par des espèces. Or, elle ne comprend pas par des espèces innées, puisqu'elle est à son origine comme une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit ; elle ne comprend pas non plus par des espèces qu'elle abstrairait alors des objets matériels, puisqu'elle n'a plus les organes des sens et de l'imagination au moyen desquels elle pourrait faire ces abstractions ; elle ne comprend pas par des espèces qu'elle aurait auparavant abstraites et ensuite conservées, parce que dans ce cas l'âme d'un enfant ne comprendrait rien ; enfin, elle ne comprend pas par des espèces intelligibles que Dieu lui communiquerait, parce que ce ne serait plus la connaissance naturelle dont il est maintenant question, mais une connaissance qui résulterait de la grâce. Donc l'âme séparée du corps ne comprend rien.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme séparée ne comprend ni par des espèces innées, ni par des espèces qu'elle abstrait alors, ni par des espèces qu'elle a conservées, comme le prouve l'objection. Mais elle comprend par des espèces qui lui viennent de la lumière divine et auxquelles elle participe comme les autres substances séparées, bien que d'une manière moins élevée. Par conséquent du moment où elle cesse d'être en rapport avec le corps elle se tourne immédiatement vers les régions supérieures. Il ne s'ensuit pas pour cela que sa connaissance ou sa puissance ne soit pas naturelle, parce que Dieu est l'auteur non seulement de la lumière qu'il nous communique par sa grâce, mais encore de celle que nous recevons naturellement.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*De animâ*, liv. 1, text. 13) que si l'âme n'avait pas une opération propre, elle ne pourrait être séparée. Or, il arrive qu'elle est séparée. Donc elle a une opération propre, et celle qui lui est la plus propre c'est l'intelligence. Donc elle comprend sans que le corps existe avec elle.

89

Conclusion.

Puisque en chaque chose le mode d'opération est la conséquence de son mode d'être, il est nécessaire que l'âme séparée du corps comprenne non en faisant usage des images sensibles qui sont dans les organes corporels, mais en se portant vers les choses qui sont absolument intelligibles. Il faut répondre que ce qui fait la difficulté de cette question c'est que l'âme, tant qu'elle est unie au corps, ne peut rien comprendre sans avoir recours à des images sensibles, comme l'expérience le démontre. Si l'on admettait avec les platoniciens que cette disposition ne tient pas à la nature de l'âme, mais que c'est un accident qui résulte de son union avec le corps, la solution de la question serait facile. Car du moment où l'obstacle du corps serait écarté, l'âme reviendrait à sa nature et comprendrait simplement les choses intelligibles sans avoir recours aux images sensibles, comme font du reste toutes les autres substances séparées. Mais dans cette hypothèse ce ne serait pas un avantage pour l'âme d'être unie au corps, puisque dans ce cas elle comprendrait moins bien pendant qu'elle lui est unie qu'après en être séparée. Il n'y aurait profit en cela que pour le corps, ce qui est absurde, puisque c'est la matière qui existe pour la forme et non réciproquement. Mais si nous supposons qu'il est dans la nature de l'âme de comprendre par le moyen d'images sensibles, comme la nature de l'âme n'est pas changée après la mort du corps, il semble qu'alors elle ne puisse rien

comprendre naturellement puisque alors elle n'a plus d'images sensibles dont elle puisse faire usage. — C'est pourquoi pour détruire la difficulté il faut observer que tout être n'opérant qu'autant qu'il est en acte, le mode d'opération de chaque chose est une conséquence de son mode d'être. Or, l'âme a une autre manière d'être quand elle est unie au corps que quand elle en est séparée, mais elle conserve dans l'un et l'autre état l'identité de sa nature. Ce n'est pourtant pas que son union avec le corps soit un pur accident ; car elle lui est unie à raison même de sa nature. Mais elle est immuable au milieu de ses changements comme la nature d'un corps léger reste la même, soit qu'il se trouve dans le lieu qui lui est propre, soit qu'il existe dans un autre qui lui soit contraire. Quand l'âme est unie au corps elle a une manière d'être d'après laquelle elle ne comprend que par les images sensibles qui sont dans les organes corporels. Mais quand elle en est séparée elle a une nouvelle manière d'être d'après laquelle elle comprend directement les choses intelligibles à la façon des autres substances immatérielles. Ainsi donc, il est naturel à l'âme humaine de comprendre par les images sensibles, comme il lui est naturel d'être unie au corps, et il est en dehors des lois de sa nature d'être séparée du corps comme il est en dehors de ces mêmes lois qu'elle comprend sans avoir recours aux images sensibles. C'est pourquoi elle est unie au corps pour qu'elle agisse selon sa nature. — Mais ici une nouvelle question se présente. Chaque chose étant faite pour le mieux, puisqu'il est mieux de comprendre simplement par le moyen des choses intelligibles sans avoir recours aux images sensibles, Dieu aurait dû créer notre âme de telle sorte que le mode d'intelligence le plus noble lui eût été naturel, et qu'elle n'eût pas besoin pour comprendre d'être unie au corps. — Il faut ici remarquer que bien qu'absolument parlant il soit plus noble de comprendre par le moyen des choses intelligibles que par les images sensibles, ce mode d'intelligence était, par rapport à l'âme, plus imparfait, et c'est ce qu'on peut rendre ainsi évident. En effet dans toutes les substances intellectuelles il y a une puissance d'entendement qui résulte de la lumière divine¹. Cette lumière, qui est une et simple à sa première origine, se divise d'autant plus que les créatures intellectuelles s'écartent davantage de leur premier principe, et elle se diversifie comme il arrive aux lignes qui sortent d'un centre. De là il arrive que Dieu comprend toutes choses par son essence unique, tandis que les substances intellectuelles les plus élevées, bien qu'elles comprennent par plusieurs formes, embrassent cependant l'ensemble des choses par un nombre de formes très restreint qui ont une extension et une efficacité en rapport avec la puissance de leur vertu intellectuelle. Dans les substances inférieures il y a plus de formes, elles sont moins universelles et moins aptes à faire comprendre les objets parce que ces substances n'ont pas la même vigueur intellectuelle que les autres. Si donc les substances inférieures avaient des formes aussi universelles que les substances supérieures, comme elles n'ont pas la même force d'intelligence, elles n'auraient pas une connaissance parfaite des choses, elles ne les connaîtraient qu'en général et d'une manière confuse, comme on le remarque quelquefois parmi les hommes. Car ceux qui ont l'intelligence médiocre ne peuvent rien apprendre au moyen des conceptions générales de ceux qui sont plus intelligents qu'eux ; il faut qu'on leur explique chaque chose en particulier. Or, il est évident que parmi les substances intellectuelles l'âme humaine tient le dernier rang dans l'ordre de la nature. La perfection de l'univers exigeait qu'il y eût ainsi divers degrés dans les êtres. Par conséquent, si Dieu eût créé l'âme humaine pour qu'elle comprît à la manière des substances séparées, elle n'aurait rien connu parfaitement, mais elle n'aurait eu qu'une connaissance vague et confuse en général. Pour qu'elle pût avoir des choses une connaissance propre et parfaite, il l'a donc naturellement créée pour être unie au corps et par conséquent pour recevoir des choses sensibles ses connaissances. Ainsi, les hommes grossiers ne peuvent arriver à la science que par des exemples qui frappent leurs sens. Il est donc évident qu'il est avantageux à l'âme d'être unie au corps et de comprendre à l'aide des images sensibles, bien qu'elle puisse être séparée et comprendre d'une autre manière.

1 C'est dans ce sens que l'on peut admettre la doctrine de Mallebranche, qui dit que nous voyons tout en Dieu, et divers passages de saint Augustin qui ont le même sens.^f

Article 2 : L'âme séparée comprend-elle les substances immatérielles ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'âme séparée ne comprenne pas les substances spirituelles. Car l'âme unie au corps est plus parfaite que quand elle en est séparée, puisque l'âme est naturellement une partie de la nature humaine, et que toute partie est plus parfaite quand elle est unie au tout que quand elle ne l'est pas. Or, l'âme unie au corps ne comprend pas les substances immatérielles, comme nous l'avons dit ([quest. 88. art. 1](#)). Donc elle les comprend encore moins quand elle en est séparée.

Réponse à l'objection N°1 :

L'âme séparée est à la vérité plus imparfaite si l'on considère la nature du corps, mais sous un autre rapport son intelligence a plus de liberté parce que la pesanteur du corps et ses travaux ne sont plus là pour en entraver l'exercice.

Objection N°2.

Tout ce que nous connaissons nous le connaissons, soit parce qu'il est présent à notre esprit, soit par sa ressemblance ou son image. Or, l'âme ne peut connaître les substances spirituelles par leur présence parce qu'il n'y a que Dieu qui pénètre en elle. Elle ne les connaît pas non plus par les espèces ou images qu'elle pourrait abstraire de l'ange, parce que l'ange est plus simple qu'elle. Donc l'âme séparée ne peut en aucune manière connaître les substances spirituelles.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme séparée comprend les anges par les ressemblances que la Divinité imprime en elle, mais ces images ne représentent pas parfaitement leur nature parce que la nature de l'âme est inférieure elle-même à celle de l'ange.

Objection N°3.

Il y a des philosophes qui ont supposé que la félicité dernière de l'homme consistait dans la connaissance des substances spirituelles. Si donc l'âme après sa séparation du corps peut comprendre les substances spirituelles, il s'ensuit que par le fait seul de sa séparation elle arrive au bonheur, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°3 :

La félicité dernière de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de quelques substances séparées quelles qu'elles soient ; elle ne consiste que dans la connaissance de Dieu qui ne peut être vu que par la grâce. Toutefois il y a un grand bonheur à connaître les autres substances séparées, quand on les connaît parfaitement, bien que ce bonheur ne soit pas le plus élevé. Mais l'âme séparée ne les comprend pas naturellement de la sorte, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*)

Mais c'est le contraire. Les âmes après la mort se connaissent entre elles, comme on le voit par le mauvais riche, qui était dans l'enfer et qui voyait Lazare et Abraham ([Luc, chap. 16](#)). Elles voient donc aussi les démons et les anges.

Conclusion.

L'âme séparée du corps se comprenant elle-même par elle-même, tandis qu'elle comprend les autres choses spirituelles selon le mode de sa substance qui est inférieur au mode de la substance des anges, mais qui est conforme à celui des autres âmes séparées, il s'ensuit qu'elle connaît parfaitement les autres âmes qui sont comme elle séparées de leur corps, mais qu'elle ne connaît qu'imparfaitement les anges.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 9, chap. 3](#)), notre esprit connaît les choses incorporelles par lui-même, c'est-à-dire qu'il les connaît en se connaissant, comme nous l'avons vu ([quest. 88, art. 1, objection N°1](#)). Nous n'avons donc qu'à examiner comment l'âme séparée se connaît elle-même pour savoir comment elle connaît les autres substances qui sont séparées aussi. Or, nous avons dit ([art. préc.](#)) que tant que l'âme est unie au corps elle comprend à l'aide d'images sensibles. C'est pourquoi elle ne peut se comprendre elle-même qu'autant qu'elle est mise en acte par l'espèce qu'elle a abstraite des images sensibles ; ce qui fait conséquemment qu'elle se comprend par son acte, comme nous l'avons dit ([quest. 87, art. 1 et 3](#)). Mais quand elle est séparée du corps, comme au lieu de comprendre à l'aide d'images sensibles elle comprend par ce qui est intelligible en soi, il arrive qu'alors elle se comprend elle-même par elle-même. Or, toutes les substances séparées ont ceci de commun qu'elles comprennent ce qui est au-dessus d'elles et ce qui est au-dessous selon leur manière d'être. Car une chose est comprise suivant ce qu'elle est dans le sujet qui la comprend, et une chose est dans un autre d'après le mode de celle qui la reçoit. Le mode de l'âme séparée est inférieur au mode de la substance des anges, mais il est égal à celui de toutes les autres âmes qui sont séparées comme elle. C'est pourquoi si l'on ne parle que de la connaissance naturelle de l'âme séparée, elle a une connaissance parfaite des autres âmes qui sont séparées comme elle, mais elle n'a qu'une connaissance imparfaite et défectueuse des anges. Toutefois on doit raisonner autrement quand il s'agit de la connaissance delà gloire.

89

Article 3 : L'âme séparée connaît-elle toutes les choses naturelles ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'âme séparée connaisse toutes les choses naturelles. Car les substances séparées renferment les raisons de toutes les choses naturelles. Or, les âmes séparées connaissent les substances séparées. Donc elles connaissent toutes les choses naturelles.

Réponse à l'objection N°1 :

Les anges eux-mêmes ne connaissent pas toutes les choses naturelles par leur substance, mais par des espèces, comme nous l'avons dit ([quest. 88. art. 1](#)). De ce que l'âme connaît les substances séparées il ne s'ensuit donc pas qu'elle connaisse toutes les choses naturelles.

Objection N°2.

Celui qui comprend ce qu'il y a de plus intelligible comprend à plus forte raison ce qui l'est moins. Or, l'âme séparée comprend les substances séparées qui sont ce qu'il y a de plus intelligible. Donc à plus forte raison peut-elle comprendre toutes les choses naturelles qui sont ce qu'il y a de moins intelligible.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'âme séparée ne connaît pas parfaitement les substances séparées, de même elle ne connaît pas parfaitement toutes les choses naturelles ; elle ne les connaît que confusément, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*)

Objection N°3.

Au contraire : les démons ont une connaissance naturelle plus étendue que l'âme humaine après sa séparation du corps. Or, les démons ne connaissent pas toutes les choses naturelles ; car, comme le dit saint Isidore (*De sum. bono, liv. 1, chap. 12, § 17*), l'expérience des siècles leur en apprend beaucoup. Donc les âmes séparées ne connaissent pas toutes les choses naturelles.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Isidore parle de la connaissance des choses futures que les anges, les démons et les âmes séparées ne connaissent que dans leurs causes ou par la révélation divine. Mais nous ne parlons ici que de la connaissance naturelle.

Objection N°4.

Si l'âme aussitôt qu'elle est séparée du corps connaissait toutes les choses naturelles, les hommes travailleraient en vain à l'étude des sciences, ce qui semble répugner. Donc l'âme ne connaît pas toutes les choses naturelles aussitôt qu'elle est séparée du corps.

Réponse à l'objection N°4 :

La connaissance que nous acquérons ici-bas des choses naturelles est une connaissance propre et parfaite, tandis que l'autre est une connaissance confuse. On ne peut donc en conclure que l'étude de la nature soit une chose vaine.

Conclusion.

Les âmes séparées du corps n'ont pas une connaissance certaine et propre des choses naturelles, mais elles en ont une connaissance générale et confuse. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (*art. 1, réponse N°3*), l'âme séparée comprend par des espèces qu'elle reçoit de l'action de la lumière divine comme les anges. Mais parce que la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange à qui ce mode de connaissance est naturel, l'âme séparée ne reçoit pas par ces espèces une connaissance parfaite des choses, elle n'en reçoit qu'une connaissance vague et confuse. Ainsi comme les anges connaissent parfaitement les choses naturelles au moyen de ces espèces, de même les âmes séparées les connaissent d'une manière imparfaite et confuse. D'ailleurs les anges ont à l'aide de ces espèces une connaissance parfaite de toutes les choses naturelles, parce que tous les êtres dont Dieu a enrichi la nature ont été d'abord produits dans l'intelligence des anges, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 8*). D'où l'on doit conclure que les âmes séparées n'ont pas de toutes les choses naturelles une connaissance certaine et propre, mais une connaissance générale et confuse.

Article 4 : L'âme séparée connaît-elle chaque chose en particulier ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'âme séparée ne connaisse pas chaque chose en particulier. Car il ne reste pas dans l'âme séparée d'autre puissance cognitive que l'intellect, comme nous l'avons prouvé ([quest. 77, art. 8](#)). Or, l'intellect n'est pas fait pour connaître les choses particulières, comme nous l'avons dit ([quest. 86, art. 1](#)). Donc l'âme séparée ne connaît pas chaque chose en particulier.

Réponse à l'objection N°1 :

L'intellect ne peut par l'abstraction connaître les objets en particulier. Aussi ce n'est pas de cette manière que l'âme séparée les connaît, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*)

Objection N°2.

La connaissance par laquelle on connaît une chose en particulier est plus précise que celle par laquelle on la connaît en général. Or, l'âme séparée n'a pas une connaissance précise des espèces des choses naturelles. Par conséquent elle connaît encore moins chaque objet en particulier.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme séparée a une connaissance précise des espèces ou des individus avec lesquels elle a été en rapport de quelque manière, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*)

Objection N°3.

Si elle connaît certains objets en particulier et que ce ne soit pas au moyen des sens, elle connaît pour la même raison toutes les choses particulières. Or, elle ne les connaît pas toutes. Donc elle n'en connaît aucune.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme séparée n'a pas les mêmes rapports avec tous les objets en particulier ; elle a des relations avec les uns qu'elle n'a pas avec les autres. C'est pourquoi il n'y a pas de raison pour qu'elle connaisse également toutes les choses particulières.

Mais c'est le contraire. Le mauvais riche dit dans l'enfer ([Luc. 16, 28](#)) : *J'ai cinq frères.*

Conclusion.

L'âme séparée connaît quelques objets en particulier, mais elle ne les connaît pas tous : elle ne connaît que ceux avec lesquels elle se trouve en rapport, soit par une connaissance antérieure, soit par une affection quelconque, soit par une relation naturelle, soit par la volonté divine. Il faut répondre que les âmes séparées connaissent quelques objets en particulier, mais qu'elles ne connaissent même pas tous ceux qui sont présents. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer qu'il y a deux manières de comprendre. L'une s'effectue en abstrayant des images sensibles l'essence des choses. De cette manière l'intellect ne peut pas connaître directement les objets en particulier, mais il le peut indirectement, comme nous l'avons dit ([quest. 86, art. 1](#)). L'autre a lieu par l'action des espèces qui viennent de Dieu. En ce sens l'intellect peut connaître chaque chose en particulier. Car comme Dieu en tant que cause des principes universels et individuels connaît par son essence tous les objets généraux et particuliers ([quest. 14, art. 2](#)) ; de même les substances séparées peuvent connaître chaque objet en particulier par les espèces qui sont des ressemblances et des participations de l'essence divine. Toutefois il y a cette différence entre les anges et les âmes

séparées, c'est que les anges ont par ces espèces une connaissance propre et parfaite des choses, tandis que les âmes séparées n'en ont qu'une connaissance confuse. Par conséquent les anges en raison de la puissance de leur intellect peuvent connaître non seulement la nature spécifique des choses, mais encore tous les objets particuliers compris sous chaque espèce. Mais les âmes séparées ne peuvent connaître que les objets particuliers avec lesquels elles sont en rapport soit par une connaissance antérieure, soit par une affection quelconque, soit par une habitude naturelle, soit par la volonté divine, parce que tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon la manière d'être de celui qui le reçoit.

Article 5 : L'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas reste-t-elle dans l'âme séparée ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas ne reste pas dans l'âme séparée. Car saint Paul dit ([1 Cor. 13, 8](#)) : *La science sera détruite.*

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Paul ne parle pas en cet endroit de l'habitude de la science, mais de l'acte de la connaissance. C'est pourquoi il dit en preuve de ce qu'il avance : Maintenant je ne connais qu'en partie ([1 Cor. 13, 12](#)).

Objection N°2.

En ce monde ceux qui ont le plus de science sont souvent moins vertueux que d'autres qui en sont dépourvus. Si donc l'habitude de la science restait dans l'âme après la mort il s'ensuivrait que dans l'autre vie les moins vertueux seraient placés avant ceux qui le sont le plus, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme celui qui est moins vertueux peut être d'une taille plus avantageuse que celui qui est plus parfait, de même il peut aussi avoir une science plus grande que la sienne ; mais cette supériorité n'est d'aucune importance relativement aux autres prérogatives dont doivent jouir ceux qui ont le mieux accompli leurs devoirs.

Objection N°3.

Les âmes séparées recevront la science par l'influence de la lumière divine. Si la science qu'elles ont acquise ici-bas reste en elles, il arrivera donc que dans le même sujet il y aura deux formes d'une seule et même espèce, ce qui est impossible.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces deux sciences ne sont pas du même ordre et que par conséquent il n'y a là rien qui répugne.

Objection N°4.

Aristote dit (*De prædic. In præd. qualit.*) que l'habitude est une qualité qui change difficilement. Or, le chagrin ou d'autres causes altèrent quelquefois la science en cette vie. Par conséquent comme de tous les changements auxquels nous sommes sujets ici-bas, il n'y en a pas de plus profond que celui qui est causé par la mort, il semble que la mort détruisse l'habitude de la science.

Réponse à l'objection N°4 :

Cet argument n'a rapport qu'à cette partie de la science qui existe dans les facultés sensibles et qui à ce titre est corruptible, comme nous l'avons dit.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dit ^(in Ep. ad Paulin.) : Apprenons sur cette terre les choses dont la science nous accompagne dans le ciel.

89

Conclusion.

L'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas reste dans l'âme séparée suivant ce qu'elle est dans l'intellect ; car elle ne peut être détruite ni par accident, ni par elle-même.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que l'habitude de la science n'existait pas dans l'intellect même, mais dans les facultés sensibles telles que l'imagination, la pensée et la mémoire¹, et que les espèces intelligibles ne se conservaient pas dans l'intellect possible. Si ce sentiment était vrai, il s'ensuivrait qu'une fois le corps détruit, l'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas serait par le fait absolument anéantie. Mais la science étant dans l'intellect qu'Aristote définit le *lieu des espèces* ^(De animâ, liv. 3, text. 6), il faut que l'habitude de la science acquise soit partie dans les facultés sensibles et partie dans l'entendement lui-même. Nous pouvons d'ailleurs nous en rendre compte d'après les actes par lesquels l'habitude de la science s'acquiert. Car les habitudes ressemblent aux actes par lesquels on les acquiert, comme le dit Aristote ^(Eth., liv. 2, chap. 1). Or, les actes de l'intellect par lesquels nous acquérons la science en cette vie s'effectuent par l'attention qu'il prête aux images sensibles qui sont dans les facultés sensibles. Par conséquent c'est par ces actes que l'entendement possible acquiert la faculté de considérer les espèces transmises par les sens et que les puissances inférieures acquièrent de leur côté une certaine aptitude qui fait que l'intellect en s'aidant de leur secours peut plus aisément comprendre les choses intelligibles. Ainsi comme l'acte de l'intellect existe principalement et formellement dans l'entendement lui-même, tandis qu'il est matériellement et dispositivement dans les puissances inférieures, il en faut dire autant de l'habitude. L'âme séparée ne conservera donc pas ce qui existe actuellement de la science dans les puissances inférieures, mais elle conservera nécessairement tout ce qui est dans l'intellect.

Car, selon la remarque d'Aristote ^(De long. et brev. vitæ, chap. 1 et 3), une forme se corrompt de deux manières :

1. par elle-même quand elle est détruite par son contraire, comme le chaud par le froid ;
2. par accident quand c'est le sujet lui-même qui est détruit. Or, il est évident que la science qui est dans l'entendement humain ne peut être détruite de cette dernière manière, parce que l'entendement est incorruptible, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 79, art. 2, réponse N°2). De même les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne peuvent être détruites par leur contraire, parce qu'il n'y a rien de contraire aux espèces intelligibles, surtout quand il s'agit de la simple intelligence, par laquelle on comprend l'essence des choses².

Si on les considérait par rapport à l'opération par laquelle l'intellect compose et divise ou raisonne, dans ce cas il y a opposition ou contrariété dans l'intellect en ce sens que ce qu'il y a de faux dans une proposition ou un raisonnement est contraire à ce qui est vrai. De cette manière la science est quelquefois viciée par son contraire, dans le cas par exemple où on se laisse égarer de la science de la vérité par une argumentation mauvaise. C'est pourquoi Aristote dit que la science peut se vicier par elle-même de deux manières :

1. par oubli, et c'est la faute de la mémoire ;
2. par erreur, et c'est le fait d'une mauvaise argumentation. Mais cela n'a pas lieu dans l'âme séparée. On doit donc dire que l'habitude de la science, selon qu'elle est dans l'intellect, reste dans l'âme après sa séparation du corps.

1 Ces philosophes n'avaient pas suffisamment distingué l'intellect des puissances sensibles, et cette erreur les conduisait au matérialisme. †

2 L'essence des choses étant l'objet propre de l'intellect, il ne peut se tromper quand il se borne à connaître cette essence. L'erreur ne provient que des combinaisons produites par la pensée. †

Article 6 : L'acte de la science acquise ici-bas reste-t-il dans l'âme après la mort ?

89

Objection N°1.

Il semble que l'acte de la science acquise ici-bas ne reste pas dans l'âme séparée¹. Car Aristote dit (*De animâ*, liv. 1, text. 66) qu'après la corruption du corps l'âme ne se ressouvient plus, n'aime plus. Or, le souvenir consiste à considérer ce qu'on savait antérieurement. Donc l'âme séparée ne peut avoir l'acte de la science qu'elle a acquise ici-bas.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote parle du souvenir, c'est-à-dire de cette mémoire qui appartient à la partie sensitive, mais non de la mémoire qui existe dans l'intellect ([quest. 79, art. 6](#)).

Objection N°2.

Les espèces intelligibles ne peuvent pas avoir plus de puissance dans l'âme séparée qu'elles n'en avaient dans l'âme unie au corps. Or, nous ne pouvons maintenant comprendre par les espèces intelligibles qu'autant que nous avons recours aux images sensibles. Donc l'âme séparée ne peut comprendre par les espèces intelligibles qu'elle a acquises ici-bas.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce divers mode de comprendre ne provient pas de la diversité des espèces, mais des divers états de l'âme qui comprend.

Objection N°3.

Aristote dit (*Eth.*, liv. 2, chap. 1 et 2) que les habitudes produisent des actes semblables à ceux par lesquels on les acquiert. Or, l'habitude de la science est acquise ici-bas par des actes de l'intellect faisant usage des images sensibles. Donc elle ne peut produire d'autres actes. Et comme ces actes ne peuvent être produits par l'âme séparée, il s'ensuit qu'il n'y a en elle aucun acte de la science que nous acquérons en ce monde.

Réponse à l'objection N°3 :

Les actes par lesquels l'habitude s'acquiert ressemblent, quant à l'espèce, aux actes qu'elle produit, mais ils ne leur ressemblent pas quant au mode. Car les actes justes qui ne sont pas agréables produisent l'habitude de la justice légale par laquelle nous agissons avec plaisir.

Mais c'est le contraire. Car on dit au mauvais riche ([Luc. 16. 25](#)) : *Souviens-toi que tu as reçu beaucoup de biens pendant ta vie.*

Conclusion.

Les espèces intelligibles restant dans l'âme séparée, mais l'état de l'âme n'étant plus alors le même que celui de l'homme, on doit dire que l'acte de la science acquise ici-bas reste dans l'âme séparée, mais qu'il n'y est pas de la même manière.

Il faut répondre qu'on doit considérer dans l'acte deux choses, son espèce et son mode. L'espèce de l'acte se prend de l'objet auquel il se rapporte. Le mode au contraire se prend de la puissance qui le produit. Ainsi quand quelqu'un voit une pierre, ce qui la lui fait voir c'est l'image ou l'espèce de la pierre qui est dans son œil, mais ce qui la lui fait voir d'une manière plus ou moins parfaite, c'est la

1 C'est-à-dire il semble que l'âme séparée ne puisse faire usage de la science qu'elle a acquise ici-bas. Nous avons conservé cette tournure péripatéticienne. †

puissance visuelle de cet organe. Puisque les espèces intelligibles restent, comme nous l'avons dit^(art. préc), dans l'âme séparée, mais que l'état de l'âme n'est plus alors le même qu'ici-bas, il s'ensuit qu'au moyen des espèces intelligibles qu'elle a acquises ici-bas l'âme séparée peut comprendre ce qu'elle a compris auparavant. Seulement elle ne le comprend plus de la même manière, c'est-à-dire qu'elle n'a plus recours aux images sensibles, mais elle comprend selon le mode qui convient à son état. Ainsi donc l'acte de la science que l'âme a acquise en ce monde reste dans l'âme séparée, mais il n'y est pas de la même manière¹.

89

Article 7 : La distance locale est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée ?

89

Objection N°1.

Il semble que la distance locale ne soit pas un obstacle à la connaissance de l'âme séparée. Car saint Augustin dit (*De cur. pro mort. agendâ, chap. 13*) que les âmes des morts sont dans un lieu où elles ne peuvent savoir ce qui se passe ici. Or, elles savent ce qui se passe parmi elles. Donc la distance locale est un obstacle à la connaissance de l'âme après sa séparation du corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin en disant que les âmes des morts sont dans un lieu où elles ne peuvent voir ce qui se passe ici ne donne pas pour raison de ce fait la distance qui les sépare de nous ; il l'attribue à une autre cause, comme nous le verrons dans l'article suivant.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (*De div. dem., chap. 4 et 5*) que les démons, par suite de la célérité de leurs mouvements, nous manifestent certaines choses qui nous sont encore inconnues. Or, il serait inutile de rappeler en

1 Ainsi quand la vue faiblit, c'est toujours le même acte de vision que l'on opère, mais on ne l'opère plus de la même manière, parce que ce sens n'a plus la même force, la même vigueur.†

cette circonstance la rapidité des mouvements des démons, si la distance locale n'était un obstacle à leur connaissance. Donc à plus forte raison est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée qui est d'une nature inférieure à celle des démons.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin parle en cet endroit d'après l'opinion de certains philosophes qui ont avancé que les démons ont des corps qui leur sont naturellement unis¹. Dans cette hypothèse on peut admettre qu'ils ont des puissances sensitives et que par conséquent ils ne peuvent connaître les objets qu'à une distance déterminée. Saint Augustin rappelle encore cette opinion dans le même ouvrage (chap. 3 et 4). Mais il l'expose plutôt qu'il ne l'approuve, comme on peut s'en convaincre par ce qu'il dit dans son livre de la Cité de Dieu ([De civ. Dei, liv. 21, chap. 10](#)).

Objection N°3.

La distance par rapport au lieu est analogue à la distance par rapport au temps. Or, la distance du temps empêche la connaissance de l'âme séparée puisqu'elle ne connaît pas l'avenir. Il semble donc que la distance locale l'empêche aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses futures qui sont éloignées quant au temps ne sont pas des êtres en acte. Elles ne sont donc pas susceptibles d'être connues en elles-mêmes, puisque par là même qu'une chose n'existe pas elle ne peut être connue. Mais les objets qui ne sont éloignés que par rapport au lieu sont des êtres en acte, et on peut par là même les connaître. Il n'y a donc pas de parité entre la distance des lieux et l'éloignement des temps.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ([Luc. 16, 23](#)) que *le mauvais riche étant dans les tourments leva les yeux et vit Abraham au loin*. Donc la distance locale n'empêche pas l'âme de connaître après sa séparation du corps.

Conclusion.

L'âme séparée comprenant les choses particulières au moyen des espèces qu'elle reçoit de la lumière divine qui éclaire également ce qui est proche et ce qui est éloigné, il arrive que la distance locale n'empêche point du tout l'âme séparée du corps de connaître.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont pensé que l'âme, après sa séparation du corps, connaissait les choses particulières en les abstrayant des images sensibles². Si cette opinion était vraie on pourrait dire que la distance locale serait un obstacle à la connaissance de l'âme séparée. Car il faudrait que les images sensibles agissent sur l'âme ou que l'âme agît sur elles, ce qui dans l'un et l'autre cas ne pourrait avoir lieu qu'à une distance déterminée. Mais cette hypothèse est insoutenable, parce que les espèces ne peuvent être abstraites des images sensibles qu'au moyen des sens et des autres puissances sensitives qui ne subsistent plus en acte dans l'âme après qu'elle est séparée du corps. En cet état l'âme comprend chaque chose en particulier au moyen des espèces qu'elle reçoit de la lumière divine qui agit de la même manière sur ce qui est proche et sur ce qui est éloigné. Par conséquent la distance locale n'empêche point du tout l'âme séparée du corps de connaître.

1 D'après le P. Petav, saint Augustin semble avoir lui-même été très incertain à cet égard. Dans plusieurs endroits il paraît du sentiment de ces philosophes (Voy. Petav., *De angelis.*)†

2 Cette opinion ainsi exposée suppose dans ceux qui l'ont soutenue une connaissance peu nette de la spiritualité de l'âme. Scot soutient le sentiment contraire à celui de saint Thomas, et veut que la distance locale soit un obstacle à la connaissance de l'âme séparée, parce que, dit-il, elle tire sa connaissance des choses, et que leur éloignement l'empêche de les percevoir.†

Article 8 : Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas ?

89

Objection N°1.

Il semble que les âmes séparées connaissent ce qui se passe ici. Car si elles ne le savaient pas elles ne s'en occuperaient pas. Or, elles s'en occupent, d'après ces paroles de saint Luc ([Luc. 16. 28](#)) : *J'ai cinq frères, qu'il les avertisse donc afin qu'ils ne viennent pas aussi eux-mêmes dans ce lieu de tourments.* Donc les âmes séparées connaissent ce qui se passe ici.

Réponse à l'objection N°1 :

Les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle, comme le dit saint Augustin ([De cura pro mort. agendâ. chap. 15](#)).

Objection N°2.

Souvent les morts apparaissent aux vivants pendant le sommeil ou la veille et les avertissent de ce qui se passe ici-bas. Ainsi Samuel apparut à Saül, comme il est dit ([1 Rois. chap. 28](#)). Or, il n'en serait pas ainsi s'ils ne connaissaient ce que nous faisons. Donc ils connaissent ce qui se passe sur la terre.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand les morts apparaissent d'une manière quelconque aux vivants c'est que Dieu permet alors aux âmes des morts de s'occuper des affaires des vivants, et il faut voir en cela un miracle. — Ou bien ces apparitions sont l'œuvre des bons ou des mauvais anges, ce qui se fait à l'insu des morts, comme les vivants apparaissent sans le savoir à d'autres vivants pendant leur sommeil, comme le dit encore saint Augustin dans l'ouvrage que nous venons de citer ([chap. 10](#)). Quant à Samuel on peut dire qu'il a apparu à Saul par révélation divine, d'après ces paroles de l'Écclésiastique ([46. 23](#)) : *Il s'endormit et fit connaître au roi la fin de sa vie.* — Ou bien on peut attribuer aux démons cette apparition, si l'on n'admet pas dans les canons des Écritures le livre de l'Écclésiastique parce que les Hébreux le rejettent¹.

Objection N°3.

Les âmes séparées connaissent ce qui se passe parmi elles. Si elles ne savaient pas ce qui se passe parmi nous, ce serait la distance locale qui les en empêcherait, ce que nous avons nié ([art. préc.](#)).

Réponse à l'objection N°3 :

Cette ignorance ne provient pas de la distance locale, mais de la cause que nous avons assignée ([dans le corps de l'article.](#)).

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans Job ([14. 21](#)) : *Que ses enfants soient dans la gloire ou qu'ils soient dans la honte, l'homme ne le comprendra pas.*

89

Conclusion.

1 Ce livre ne se trouve pas en effet dans le canon des Hébreux, et il est rangé pour ce motif parmi les livres deutérocanoniques. Le concile de Trente l'ayant compris dans le canon qu'il a dressé des saintes Écritures, il a la même autorité que les autres. D'ailleurs tous les Pères l'ont considéré comme inspiré. Nous citerons en particulier Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Athanase, saint Basile, saint Ephrem, saint Epiphane, saint Ambroise, saint Augustin, saint Fulgence, etc. †

Les âmes des morts étant par la volonté divine et par leur manière d'être séparées de la conversation des vivants, elles ne savent pas naturellement ce qui se passe ici-bas ; c'est le fait de la grâce si les âmes des justes le savent.

Il faut répondre que les âmes des morts ne connaissent pas naturellement¹ ce qui se passe sur la terre. La raison peut s'en déduire de ce que nous avons dit précédemment^(art. 4). En effet, l'âme séparée ne connaît que les choses particulières avec lesquelles elle se trouve en rapport soit par suite d'une connaissance ou d'une affection antérieure, soit par la volonté divine. Or, les âmes des morts sont, par la volonté divine et par leur manière d'être, séparées de la société des vivants et unies à la société des substances spirituelles qui ont abandonné leur corps. C'est ce qui fait qu'elles ignorent ce qui se passe sur la terre. Saint Grégoire en donne cette raison quand il dit^(Mor., liv. 12, chap. 14) : Les morts ne savent pas ce que deviennent ceux qui vivent après eux dans la chair, parce que la vie de l'esprit est infiniment différente de la vie du corps. Ainsi les choses matérielles n'étant pas du même genre que les choses immatérielles, leur connaissance est distincte. Saint Augustin semble d'ailleurs du même sentiment quand il dit^(Lib. de curâ pro mort. agendâ, chap. 13) que les âmes des morts ne s'inquiètent pas des affaires des vivants. Mais à l'égard des âmes des bienheureux il ne paraît pas être du même avis que saint Grégoire. Car ce dernier ajoute qu'il faut faire une exception pour les âmes des justes, parce qu'on ne peut admettre que ces âmes qui voient la clarté intérieure de Dieu tout-puissant ignorent ce qui se passe en dehors de lui. Saint Augustin dit au contraire expressément^(loc. cit.) que les morts, même les saints, ne savent ce que font les vivants, ni ce que font leurs enfants. C'est ainsi qu'il interprète ce passage d'Isaïe^(63.16) : *Abraham ne nous connaît plus*. Il s'appuie encore sur ce que sa mère ne le visitait pas et ne le consolait pas dans ses chagrins, comme quand il vivait. Car, dit-il, il n'est pas probable que son cœur se soit endurci depuis qu'elle est en possession d'une vie meilleure. Enfin il apporte en preuve de son sentiment que le Seigneur a promis au roi Josias de le faire mourir afin qu'il ne vît pas les maux qui allaient fondre sur son peuple^(2 Rois, 22, 20). Mais il est à remarquer que saint Augustin n'est pas sûr de son opinion. Il en doute, car avant de l'exposer il dit : Chacun pensera ce qu'il voudra de ce que je vais dire. Saint Grégoire est au contraire affirmatif, puisqu'il prétend qu'*on ne peut admettre aucunement* le sentiment opposé. Il semble donc plus probable, d'après le sentiment de saint Grégoire que les âmes des saints qui voient Dieu connaissent tout ce qui se passe actuellement ici-bas. Car elles sont égales aux anges qui, d'après saint Augustin, n'ignorent pas ce que font les vivants². Mais comme les âmes des saints sont parfaitement unies à la justice divine, elles ne s'attristent et ne se mêlent des affaires des vivants qu'autant que le veut la justice divine elle-même.

89

1 Et il ne s'agit ici que de leur connaissance naturelle. †

2 Si les âmes des saints ne connaissent pas ce qui se passe ici-bas, on ne comprendrait pas le culte qu'on a pour eux. †

QUESTION 90 : DE LA CRÉATION DE L'ÂME DU PREMIER HOMME.

Question 90 : De la création de l'âme du premier homme.....	316
Article 1 : L'âme a-t-elle été faite, ou est-elle de la substance de Dieu ?.....	317
Article 2 : L'âme a-t-elle été créée ?.....	318
Article 3 : L'âme raisonnable a-t-elle été produite par Dieu immédiatement ?.....	320
Article 4 : L'âme humaine a-t-elle été produite avant le corps ?.....	321

Nous avons ensuite à nous occuper de la création du premier homme.

À cet égard il y a quatre choses à examiner :

1. la création de l'homme lui-même ;
2. la fin de cette création ;
3. l'état et la condition dans lesquels le premier homme a été créé ;
4. le lieu qu'il a primitivement occupé.

Touchant la création nous considérerons :

1. la création de son âme ;
2. la création de son corps ;
3. la production de la femme.

Sur la création de l'âme du premier homme quatre questions se présentent :

1. L'âme humaine est-elle une chose qui a été faite ou est-elle de la substance de Dieu même ?¹
2. En supposant que l'âme ait été faite, a-t-elle été créée ?²
3. A-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges ?³
4. A-t-elle été faite avant le corps ?⁴

89

Article 1 : L'âme a-t-elle été faite, ou est-elle de la substance de Dieu ?

90

Objection N°1.

Il semble que l'âme n'ait pas été faite, mais qu'elle soit de la substance de Dieu. Car il est dit dans la Genèse ^(2,7) : *Que Dieu forma l'homme du limon de la terre, qu'il répandit sur son visage un souffle de vie et que l'homme devint vivant et animé.* Or, celui qui souffle émet de lui quelque chose. Donc l'âme par laquelle l'homme vit est quelque chose de la substance de Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Il ne faut pas entendre le mot *souffler* matériellement. Ainsi pour Dieu souffler c'est la même chose que produire un esprit. Quoique d'ailleurs l'homme en soufflant n'émette pas quelque chose de sa substance, mais quelque chose d'une nature étrangère.

1 Les gnostiques et les manichéens ont soutenu l'erreur combattue dans cet article, en enseignant que l'âme raisonnable était de la substance de Dieu, ou qu'elle en était la substance ou la nature. Ces erreurs ont été condamnées par le premier concile de Tolède, dont les décrets ont été confirmés par le pape saint Léon et par le concile de Braga, qui se tint sous Honorius I^{er}. †

2 La création de l'âme a été niée par une foule d'hérétiques. Les enthousiastes ont prétendu qu'elle était faite de feu, les disciples de Lucifer et de Tertullien voulaient que l'âme se propageât comme le corps, ceux de Séleucus lui assignaient une origine toute terrestre, et les manichéens enseignaient qu'Adam avait été créé non par Dieu, mais par la matière. Ces hérésies ont été condamnées par Léon X au concile de Latran, et par les autorités citées à l'occasion de l'article précédent. †

3 Cet article est une réfutation des albigeois, qui disaient qu'Adam n'a pas été créé par Dieu ; d'Averroès et d'Algazel, qui enseignaient que notre âme procède de la dernière intelligence, à laquelle ils attribuaient la fonction de communiquer les formes. †

4 La préexistence des âmes soutenue par Origène et par quelques hérétiques se trouve parfaitement réfutée dans saint Jérôme (*Epist. ad Pammachium*). †

Objection N°2.

Comme nous l'avons dit ([quest. 75, art. 5](#)), l'âme est une forme simple. Or, la forme est un acte. Par conséquent l'âme est un acte pur, ce qui ne convient qu'à Dieu. Donc elle est de la substance de Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme, quoiqu'elle soit une forme simple par son essence, n'est cependant pas son être, elle n'existe que par participation, comme nous l'avons dit ([quest. 75, art. 5, réponse N°4](#)). C'est pourquoi elle n'est pas un acte pur comme Dieu.

Objection N°3.

Toutes les choses qui existent et qui ne diffèrent d'aucune manière sont identiques. Or, Dieu et l'âme existent et ne diffèrent d'aucune manière, parce qu'il faudrait, s'il y avait entre eux quelques différences, qu'ils fussent composés. Donc Dieu et l'âme humaine sont une même chose.

Réponse à l'objection N°3 :

Un être qui diffère d'un autre à proprement parler en diffère sous un rapport. Par conséquent là où il y a différence il y a convenance. C'est pour ce motif qu'il faut que les êtres qui diffèrent soient composés d'une certaine manière, puisque s'ils diffèrent sous un rapport, ils sont semblables sous un autre. D'après cela, quoique tout ce qui diffère soit divers, il ne s'ensuit cependant pas que tout ce qui est divers soit différent¹, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 10, text. 24 et 25). Car les choses simples sont diverses entre elles, et cependant elles ne diffèrent pas d'après des différences fondées sur les éléments qui les composent. Ainsi l'homme et l'âne diffèrent en ce que l'un est raisonnable et l'autre ne l'est pas, mais on ne peut pas étendre au-delà les différences qui les séparent.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dans son livre sur l'Origine de l'âme ([liv. 3, chap. 15](#)) examine des opinions qu'il dit infiniment perverses et directement opposées à la foi catholique. Parmi ces opinions il place en premier lieu celle des philosophes qui ont dit que Dieu n'avait pas fait l'âme de rien, mais de lui-même.

Conclusion.

L'âme humaine étant parfois intelligente en puissance tandis que Dieu est un acte pur, il est impossible qu'elle soit de la substance de Dieu, mais il faut qu'elle ait été faite.

Il faut répondre qu'on ne peut dire que l'âme soit de la substance de Dieu. Car l'âme humaine étant, comme nous l'avons dit ([quest. 79, art. 4, et quest. 84, art. 6 et 7](#)), intelligente en puissance, empruntant aux choses extérieures ses connaissances, et ayant des facultés diverses ; toutes ces choses sont absolument étrangères à la nature de Dieu qui est un acte pur, qui ne reçoit rien d'un autre être et qui n'a en soi aucune diversité, comme nous l'avons prouvé ([quest. 3, art. 7 ; quest. 10, art. 1, et quest. 12, art. 1](#)). Ce qui paraît avoir donné lieu à cette erreur, ce sont deux hypothèses faites par les philosophes anciens². Car les premiers qui ont commencé à considérer la nature des êtres, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, n'ont pas supposé qu'il y eût autre chose que des corps. C'est pourquoi ils disaient que Dieu est un corps qu'ils regardaient comme le principe des autres corps. Et parce qu'ils croyaient l'âme de la nature de ce corps qu'ils regardaient comme le principe de tous les autres, ils en concluaient qu'elle était de la substance de Dieu. D'après cette hypothèse les manichéens, qui admettaient que Dieu était une lumière corporelle, considéraient l'âme attachée au corps comme

1 Tout roule ici sur le sens que l'on attache à ces deux mots. La distinction de saint Thomas, quoique un peu subtile, se comprend nettement d'après les exemples qu'il cite lui-même. †

2 Saint Thomas fait ici allusion à Thalès et aux premiers philosophes grecs. †

une partie de cette lumière¹. On arriva ensuite à reconnaître qu'il y avait des substances incorporelles qui n'étaient pas à la vérité séparées du corps, mais qui en étaient la forme². Ainsi Varron a dit que Dieu est l'âme qui gouverne le monde par son regard, son mouvement et sa raison, comme le rapporte saint Augustin *(De civ. Dei, liv. 7, chap. 6)*. En conséquence il y en a qui ont fait de l'âme humaine une partie de cette âme totale, comme l'homme est une partie du monde entier, parce qu'ils n'étaient encore parvenus à distinguer les degrés des substances spirituelles que d'après la hiérarchie qui règne entre les corps. Or, ces deux systèmes sont inadmissibles, comme nous l'avons prouvé *(quest. 3, art. 1 et 8)*. D'où il est manifestement faux que l'âme est de la substance de Dieu.

Article 2 : L'âme a-t-elle été créée ?

90

Objection N°1.

Il semble que l'âme n'ait pas été créée. Car ce qui a en soi quelque chose de matériel est fait avec de la matière. Or, l'âme a en soi quelque chose de matériel puisqu'elle n'est pas un acte pur. Donc l'âme a été faite de matière et par conséquent elle n'a pas été créée.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'âme l'essence simple est en quelque sorte ce qu'il y a de matériel. Ce qu'elle a de formel c'est l'être qu'elle reçoit par participation³. Cet être existe nécessairement simultanément avec l'essence de l'âme parce que l'être suit par lui-même la forme. La même raison pourrait encore être donnée si l'on admettait avec certains philosophes que l'âme est composée d'une certaine matière spirituelle ; parce que cette matière, comme celle des corps célestes, ne serait pas en puissance à l'égard d'une autre forme, puisque autrement l'âme serait corruptible. Par conséquent l'âme ne peut d'aucune manière être formée d'une matière préexistante.

Objection N°2.

Tout acte qui vient d'une matière quelconque semble sortir de la puissance de la matière. Car la matière étant en puissance par rapport à l'acte, tout acte préexiste en puissance dans la matière. Or, l'âme est l'acte de la matière corporelle, comme on le voit d'après sa définition. Donc elle émane de la puissance de la matière.

Réponse à l'objection N°2 :

Faire sortir un acte de la puissance de la matière n'est rien autre chose que de faire exister en acte ce qui existait auparavant en puissance. Or, l'âme raisonnable n'ayant pas un être dépendant de la matière corporelle, mais un être subsistant qui surpasse la capacité de la matière corporelle elle-même, comme nous l'avons dit *(quest. 75, art. 1)*, il en résulte qu'elle n'émane pas de la puissance de la matière.

Objection N°3.

1 Le manichéisme se rattachait, comme on le voit, à la philosophie ancienne.†

2 Cette seconde opinion fut une sorte de transition. Elle se rapprochait plus de la vérité que la première, mais elle était néanmoins inexacte.†

3 Ainsi elle est à l'égard de cet être ce que la matière est à l'égard de la forme.†

L'âme est une forme. Si donc l'âme a été créée, pour la même raison on peut en dire autant de toutes les autres formes. Par conséquent il en résultera qu'aucune forme n'est produite par voie de génération, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'y a pas de parité entre l'âme et les autres formes, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(chap. 1) : *Dieu créa l'homme à son image*. Or, l'homme ressemble à Dieu par son âme. Donc son âme a été créée.

Conclusion.

Puisqu'il convient à l'âme raisonnable d'être faite comme il lui convient d'exister substantiellement et que d'ailleurs elle n'a pu être faite d'une matière préexistante, il est nécessaire qu'elle ait été créée.

Il faut répondre que l'âme raisonnable n'a pu recevoir l'être que par la création, ce qui n'est pas vrai des autres formes. La raison en est qu'être fait étant la voie qui mène à l'être, une chose est faite comme il lui convient d'exister¹. Or, on ne donne à proprement parler le nom d'être qu'à ce qui a l'être comme subsistant en soi. Ainsi il n'y a que les substances proprement dites qui soient véritablement appelées des êtres. L'accident n'a pas d'être, il détermine seulement les qualités d'une chose, et ce n'est que sous ce point de vue qu'on lui donne le nom d'être. On dit par exemple que la blancheur est un être parce qu'elle est ce qui rend un objet blanc. C'est pourquoi Aristote dit ^(Met., liv. 7, text. 2 et 3) que l'accident appartient plutôt à l'être qu'il n'est un être. Il en est de même de toutes les autres formes qui ne sont pas subsistantes. C'est pourquoi aucune forme non subsistante ne peut être faite, à proprement parler ; mais on dit qu'elles sont faites parce que leurs composés deviennent subsistants. Mais, l'âme raisonnable est une forme subsistante, comme nous l'avons vu ^(quest. 75, art. 2). On peut donc dire d'elle qu'elle est un être et qu'elle est faite. Et puisqu'elle ne peut être faite ni d'une matière corporelle préexistante, parce qu'alors elle serait matérielle, ni d'une matière spirituelle, parce qu'en ce cas les substances spirituelles se transformeraient les unes dans les autres, il est nécessaire de dire qu'elle a été créée.

90

Article 3 : L'âme raisonnable a-t-elle été produite par Dieu immédiatement ?

90

Objection N°1.

Il semble que l'âme raisonnable n'ait pas été produite par Dieu immédiatement, mais qu'elle l'ait été par l'intermédiaire des anges. Car il y a un ordre plus parfait dans les choses spirituelles que dans les choses corporelles. Or, les corps inférieurs sont produits par les corps supérieurs, comme

1 Être fait est un privilège qui convient à la chose comme l'être lui convient. Ainsi un être véritable peut être véritablement fait ou créé ; un être accidentel ou un être impropre ne peut être fait qu'improprement. Ce principe est toute la base de cette argumentation. †

ledit saint Denis ([De div. nom., chap. 4](#)). Donc les esprits inférieurs qui sont les âmes raisonnables sont produits par les esprits supérieurs qui sont les anges.

Objection N°2.

La fin des choses répond au commencement. Car Dieu est le principe et la fin des choses. Donc la manière dont les êtres ont été produits dès le commencement répond à la manière dont ils doivent être ramenés à leur fin. Or, d'après saint Denis ([De eccles. hier., chap. 5](#)) les êtres inférieurs sont ramenés à leur fin par les êtres supérieurs. Donc ils ont été aussi produits par eux, et par conséquent les âmes ont les anges pour auteurs.

Objection N°3.

L'être parfait est celui qui peut produire son semblable, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 5, text. 21). Or, les substances spirituelles sont beaucoup plus parfaites que les substances corporelles. Donc puisque les corps produisent des êtres qui leur ressemblent quant à l'espèce, à plus forte raison les anges peuvent-ils produire quelque être au-dessous d'eux qui soit de leur espèce, comme l'âme raisonnable.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse que *Dieu lui-même souffla sur la face de l'homme l'esprit de vie* ([2.8](#)).

Conclusion.

Puisque l'âme raisonnable ne peut être produite par la transformation d'une matière quelconque et qu'elle ne peut être que l'effet d'une création, comme il n'y a que Dieu qui puisse créer, il est nécessaire que ce soit lui qui la produise immédiatement.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont pensé que les anges agissant par la puissance de Dieu produisaient les âmes raisonnables¹. Mais ce sentiment est absolument inadmissible, il est d'ailleurs contraire à la foi. Car nous avons prouvé ([art. préc.](#)) que l'âme raisonnable ne peut être produite que par une création. Or, il n'y a que Dieu qui puisse créer, parce qu'il n'y a que l'agent premier qui puisse agir sans supposer rien de préexistant à son action. Car un agent secondaire présuppose toujours quelque chose qui provient de l'agent premier, comme nous l'avons dit ([quest. 65. art. 3](#)). De plus l'agent dont l'action présuppose quelque chose de préexistant agit en transformant l'objet sur lequel son action s'exerce. C'est pourquoi tous les autres agents ne produisent que des transformations ; il n'y a que Dieu qui crée. Et comme l'âme raisonnable n'est pas produite par la transformation d'une matière quelconque, il s'ensuit qu'elle est nécessairement produite par Dieu immédiatement².

Par là on a évidemment la solution de toutes les objections. Car si les corps produisent leurs semblables ou des êtres inférieurs et que les êtres supérieurs ramènent à leur fin les inférieurs, tout cela résulte des transformations qui ont lieu successivement.

Article 4 : L'âme humaine a-t-elle été produite avant le corps ?

90

Objection N°1.

1 Tous les philosophes qui ont soutenu le système des émanations sont tombés dans cette même erreur, et en particulier Philon (*De opif. mundi*). Mais saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, Théodoret, combattent formellement cette opinion.†

2 Les philosophes du dernier siècle n'ont pas craint de soutenir l'existence de peuples aborigènes, et de considérer ainsi le genre humain comme une des productions de la terre. Comment cette merveille s'est-elle opérée, c'est ce qu'aucun d'eux n'a pu expliquer.†

Il semble que l'âme humaine ait été produite avant le corps. Car l'œuvre de création précède l'œuvre de distinction et d'ornement, comme nous l'avons vu ^(quest. 66 et 70). Or, l'âme a été réellement une œuvre de création, tandis que le corps n'a été fait que pour l'ornement. Donc l'âme de l'homme a été produite avant le corps.

Réponse à l'objection N°1 :

Si la nature de l'âme était complète dans son espèce, de telle sorte qu'elle fût créée absolument pour elle-même, ce raisonnement prouverait qu'elle a dû exister par elle-même au commencement. Mais comme elle est naturellement la forme du corps, elle n'a pas dû être créée à part, mais elle a dû être créée dans le corps lui-même.

Objection N°2.

L'âme raisonnable ressemble plutôt aux anges qu'aux animaux. Or, les anges ont été créés avant les corps ; ils ont existé immédiatement dès le commencement avec la matière corporelle. Le corps de l'homme n'a été formé au contraire qu'au sixième jour quand les animaux eux-mêmes ont été produits. Donc l'âme de l'homme a été créée avant le corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut faire la même réponse. Car si l'âme était par elle-même complète dans son espèce, elle se rapprocherait davantage des anges. Mais parce qu'elle est la forme du corps, elle appartient comme principe formel au genre des animaux.

Objection N°3.

La fin est proportionnée au commencement. Or, l'âme subsiste finalement après le corps. Donc elle a été créée au commencement avant lui.

Réponse à l'objection N°3 :

Il arrive que l'âme subsiste après le corps parce que le corps meurt. Ce défaut n'a pas dû exister au commencement de la création de l'âme.

Mais c'est le contraire. L'acte propre à une puissance se produit en elle. L'âme étant l'acte propre du corps, il s'ensuit qu'elle a été produite en lui.

Conclusion.

Dieu ayant primitivement établi chaque chose dans l'état de perfection que comportait sa nature, et l'âme qui est une partie de la nature humaine n'ayant d'ailleurs sa perfection naturelle qu'autant qu'elle est unie au corps, il faut dire qu'elle n'a pas été produite avant le corps.

Il faut répondre qu'Origène a supposé que non seulement l'âme du premier homme, mais encore celles de tous les hommes avaient été créées avant les corps en même temps que les anges. Ce qui l'a porté à avancer cette opinion c'est qu'il croyait que toutes les créatures spirituelles, les âmes aussi bien que les anges, étaient égales selon la condition de leur nature, et qu'elles ne différaient que par leurs mérites. D'après cette différence il s'expliquait pourquoi les unes sont attachées à des corps comme l'âme humaine¹, d'autres aux corps célestes, et d'autres enfin restent dans la simplicité de leur nature à des degrés divers. Nous avons parlé de cette opinion ^(quest. 47, art. 2) : nous ne nous en occuperons donc pas ici. — Saint Augustin dit ^(Sup. Gen., liv. 7, chap. 24, 25 et 27) que l'âme du premier

1 L'âme humaine n'anime le corps, d'après ce sentiment, que par punition. Son état présent est pour elle une dégradation dont la vertu seule peut la racheter. †

homme a été créée avant le corps en même temps que les anges. Mais il en donne une autre raison qu'Origène. Car il suppose que le corps de l'homme n'a pas été produit en acte parmi les œuvres des six jours ; il n'a été produit que virtuellement ; ce qu'on ne peut pas dire de l'âme, parce qu'elle n'a pas été faite d'une matière corporelle ou spirituelle préexistante, et qu'elle n'a pu être produite par aucune vertu créée. C'est pourquoi il lui semble que l'âme elle-même a été créée en même temps que les anges dans les six jours où tout a été fait, et qu'ensuite sa volonté propre l'a portée à régir le corps. Mais l'illustre docteur n'est pas affirmatif, car il dit (*Sup. Gen., liv. 7, chap. 28*) : « *Si l'Écriture et la raison ne s'y opposent, qu'on croie que l'homme a été fait le sixième jour, de telle sorte que le principe qui devait produire son corps se trouvait dans les éléments du monde, bien que son âme eût été préalablement déjà créée.* » On pourrait soutenir ce sentiment dans l'opinion de ceux qui admettent que l'âme est par elle-même parfaite dans sa nature et son espèce, et qu'elle n'est pas unie au corps comme sa forme, mais seulement pour le gouverner. Mais si l'on pense que l'âme est unie au corps comme sa forme¹, et qu'elle fait naturellement partie de l'homme, cette opinion de saint Augustin est tout à fait inadmissible. Car il est évident que Dieu a primitivement établi les choses dans l'état de perfection naturelle exigé par leur espèce. Or, l'âme, par là même qu'elle est une partie de la nature humaine, n'est naturellement parfaite qu'autant qu'elle est unie au corps. Il n'aurait donc pas été convenable qu'elle fût créée sans lui. — En soutenant l'opinion de saint Augustin sur l'œuvre des six jours on peut donc dire que l'âme humaine a préalablement existé selon la ressemblance générique qu'elle a avec les anges, parce qu'elle est spirituelle comme eux, mais qu'elle a été créée en même temps que le corps. D'après les autres Pères, l'âme aussi bien que le corps du premier homme ont été produits parmi les œuvres des six jours de la création.

QUESTION 91 : DE LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME.

Question 91 : De la production du corps du premier homme.....	323
Article 1 : Le corps du premier homme a-t-il été fait du limon de la terre ?.....	324
Article 2 : Le corps humain a-t-il été produit par Dieu immédiatement ?.....	327

¹ Le pape Clément V au concile de Vienne a décidé que l'âme était la forme du corps, c'est-à-dire ce qui constitue l'homme dans son espèce.†

Article 3 : Le corps de l'homme a-t-il reçu une disposition convenable ?.....329

Article 4 : L'Écriture rapporte-t-elle en termes convenables la production du corps humain ? .331

Après avoir parlé de la création de l'âme, nous avons à nous occuper de la production du corps du premier homme.

À cet égard quatre questions se présentent concernant :

1. La matière dont il a été fait¹ ;
2. L'auteur par qui il a été fait² ;
3. La disposition qu'il a reçue primitivement³ ;
4. Le mode et l'ordre de sa production⁴.

Article 1 : Le corps du premier homme a-t-il été fait du limon de la terre ?

91

Objection N°1.

-
- 1 Cet article est une réfutation des origénistes, qui prétendaient que ces paroles de la Genèse devaient s'entendre dans un sens allégorique et qu'on ne devait pas les prendre dans leur sens propre. †
 - 2 Dieu n'a pas seulement créé l'âme, mais il a encore créé le corps de l'homme ; c'est ce que la foi nous apprend, contrairement aux rêves des incrédules qui veulent ne voir dans l'homme qu'une production de la terre ou la transformation de je ne sais quel animal qui, par suite de différentes métamorphoses, se serait trouvé avec toutes les facultés dont nous jouissons. †
 - 3 Tous les savants anciens et modernes qui ont étudié la structure du corps humain ont été émerveillés de la sagesse et de l'intelligence qui brillent dans l'ordonnance de ses parties. †
 - 4 Cet article a pour but de Justifier le texte de la Bible jusque dans ses moindres détails. Saint Thomas a déjà composé un article semblable après son explication de l'œuvre des six jours. ([Voy. Quest. 74, art.2](#)). †
-

Il semble que le corps du premier homme n'ait pas été fait du limon de la terre. Car il faut une plus grande puissance pour faire quelque chose de rien que pour le faire de quelque chose, parce que le non-être est plus éloigné de l'acte que l'être en puissance. Or, l'homme étant la plus noble des créatures inférieures, il a été convenable que Dieu déployât sa puissance tout particulièrement dans la production de son corps. Il n'a donc pas dû le faire du limon de la terre, mais de rien.

Réponse à l'objection N°1 :

La toute-puissance de Dieu s'est manifestée dans le corps de l'homme, puisqu'il en a créé la matière. Le corps humain devait d'ailleurs être formé des quatre éléments, afin que l'homme eût quelque chose de commun avec les corps inférieurs, et qu'il tînt une sorte de milieu entre les substances spirituelles et les substances corporelles.

Objection N°2.

Les corps célestes sont plus nobles que les corps terrestres. Or, le corps humain a plus de noblesse encore, puisqu'il est perfectionné par la forme la plus noble qui est l'âme raisonnable. Il n'a donc pas dû être fait de la matière des corps terrestres, mais plutôt de la matière des corps célestes.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le corps céleste soit absolument plus noble que le corps terrestre, cependant pour les fonctions de l'âme raisonnable il eût été moins convenable. Car l'âme raisonnable reçoit en quelque sorte ses connaissances par les sens, et les organes ne pouvaient être formés avec le corps céleste, puisque ce corps est impassible. On ne doit pas non plus dire avec certains philosophes qu'il entre matériellement dans la composition du corps humain quelque chose de la cinquième essence¹, et admettre d'après cela que l'âme est ainsi unie au corps par le moyen d'une certaine lumière.

Car :

1. il est faux que la lumière soit un corps comme ils le prétendent ;
2. il est impossible de séparer quelque chose de la cinquième essence ou du corps céleste et de la mêler avec les autres éléments, parce que le corps céleste est impassible. Il n'a donc pu entrer dans la composition des corps mixtes que par l'effet de sa vertu².

Objection N°3.

Le feu et l'air sont des corps plus nobles que la terre et l'eau, comme on le voit par leur subtilité. Puisque le corps humain est le plus noble, il a donc dû être formé de feu et d'air plutôt que du limon de la terre.

Réponse à l'objection N°3 :

Si le feu et l'air, qui sont les éléments les plus énergiques, prédominaient encore par la quantité dans la composition du corps humain, ils absorberaient absolument les autres, et on ne pourrait obtenir cette égalité dans les proportions qui est nécessaire dans la formation du corps pour qu'il y ait de la justesse dans le sens du tact qui est la base de tous les autres sens. Car il faut que l'organe d'un sens quelconque ne possède pas en acte les contraires des choses que le sens doit percevoir, mais qu'il ne les possède qu'en puissance. Ainsi il faut ou que l'organe n'ait absolument aucun de ces contraires, comme la pupille qui n'est pas colorée afin d'être apte à voir toutes les couleurs, ce qui ne peut avoir lieu dans l'organe du tact, puisqu'il est composé des éléments dont le tact perçoit les qualités, ou bien il faut que l'organe tienne le milieu entre les contraires, comme il est nécessaire au tact, parce que ce qui est intermédiaire se trouve en puissance par rapport aux extrêmes.

Objection N°4.

1 La quintessence, qui entrait dans la composition des corps célestes, qu'on croyait incorruptibles. †

2 Ou par l'influence qu'il a exercée sur eux. †

Le corps humain est composé des quatre éléments. Il n'a donc pas été fait du limon de la terre, mais de tous les éléments.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans le limon il y a la terre et l'eau, qui par leur mélange forment une espèce de boue. L'Écriture n'a pas fait mention des autres éléments, soit parce qu'ils sont en moins grande quantité dans le corps de l'homme, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.), soit parce que dans tout le récit de la création elle n'a jamais parlé du feu et de l'air qui ne tombent pas sous les sens du vulgaire, comme la terre et l'eau. On conçoit que Moïse n'en ait rien dit parce qu'il s'adressait à un peuple très grossier.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans la Genèse ^(2.7) : *Dieu a formé l'homme du limon de la terre.*

Conclusion.

Quoique l'homme en sa qualité d'être intermédiaire entre les créatures spirituelles et les substances corporelles ait un corps composé des quatre éléments, cependant on dit spécialement qu'il a été formé du limon de la terre, c'est-à-dire d'un mélange de terre et d'eau, parce que la terre et l'eau sont les deux éléments qui prédominent dans la constitution de son corps.

Il faut répondre que Dieu étant parfait dans ses oeuvres, il adonné à toutes ses créatures la perfection qui leur est propre, suivant ces paroles du Deutéronome ^(32.4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites.* Dieu est lui-même absolument parfait, parce qu'il possède préalablement en lui toutes choses, non par manière de composition, mais d'une façon simple et une, comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 5), au point que les effets les plus divers préexistent en lui comme dans leur cause unique et toute-puissante. Les anges ont quelque chose de cette perfection dans le sens que leur connaissance embrasse tous les êtres que Dieu a produits dans la nature au moyen de formes diverses. L'homme aussi y participe, mais d'une manière bien inférieure, car il ne possède pas naturellement la connaissance de tout ce qui existe dans la nature. Il est pour ainsi dire un composé de tous les êtres. Ainsi il a une âme raisonnable qui est du genre des substances spirituelles ; il ressemble aux corps célestes en ce qu'il est éloigné de l'action des contraires par sa grande égalité de complexion. Sa substance comprend les éléments de telle sorte que les éléments supérieurs, c'est-à-dire le feu et l'air, ont en lui une action prédominante, parce que la vie consiste principalement dans la chaleur qui est le feu et dans l'humidité qui appartient à l'air. Mais les éléments inférieurs y occupent le plus de place. Car si ces éléments n'étaient pas plus abondants, comme ils ont moins de vertu, il n'y aurait pas égalité dans les proportions. C'est parce que les éléments inférieurs sont dans l'homme en plus grande quantité qu'on dit que son corps a été formé du limon de la terre, parce que le limon est de la terre détrempée d'eau. On dit aussi que l'homme est un petit monde¹, parce que toutes les créatures se retrouvent pour ainsi dire en lui.

91

1 Cette expression était le mot favori des pythagoriciens. †

Article 2 : Le corps humain a-t-il été produit par Dieu immédiatement ?

91

Objection N°1.

Il semble que le corps humain n'ait pas été produit par Dieu immédiatement. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 3, chap. 4](#)) que Dieu a disposé par les anges des créatures corporelles. Or, le corps humain a été formé de la matière corporelle, comme nous l'avons dit (art. préc). Il a donc dû être produit par l'intermédiaire des anges et non pas immédiatement par Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique les anges soient les ministres de Dieu pour beaucoup de choses qui se rapportent au corps, Dieu fait néanmoins dans les créatures matérielles des choses que les anges ne peuvent faire d'aucune manière. Ainsi, par exemple, il ressuscite les morts et rend la vue aux aveugles. C'est par cette même puissance qu'il a formé du limon de la terre le corps du premier homme. Il peut se faire cependant que dans cette action les anges aient été employés par Dieu à quelque chose, comme ils le seront d'ailleurs à la résurrection générale, lorsqu'ils recueilleront les cendres des morts.

Objection N°2.

Ce qu'une puissance créée peut faire il n'est pas nécessaire que Dieu le produise immédiatement. Or, le corps humain peut être produit par la vertu des corps célestes. Car il y a des animaux qui naissent de la putréfaction par suite de l'action de ces corps. Et Albumasar¹ dit que les hommes ne sont pas engendrés dans les lieux où il y a une chaleur ou un froid excessifs, et qu'ils ne naissent que dans les régions tempérées. Il n'a donc pas fallu que le corps fût immédiatement formé par Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Les animaux parfaits qui sont engendrés séminalement ne peuvent pas l'être par la seule vertu du corps céleste, comme le suppose Avicenne, quoique cette vertu coopère naturellement à leur reproduction, ce qu'indique Aristote quand il dit que la matière et le soleil concourent à la génération de l'homme par l'homme. C'est pourquoi il faut une température modérée pour la reproduction de l'homme et des autres animaux parfaits. Mais la vertu du corps céleste suffit à la génération de certains animaux imparfaits que la matière est disposée à produire. Car il est évident qu'il faut plus de choses pour produire ce qui est parfait que ce qui est imparfait.

Objection N°3.

Un être ne vient d'une matière corporelle que par la transformation de cette matière. Or, toute transformation corporelle résulte du mouvement du corps céleste qui est le premier de tous les mouvements. Le corps humain ayant été produit de la matière corporelle, il semble donc que le corps céleste ait contribué à sa formation.

1 Ce savant, né à Balsch dans le Khorāçan, en 806, se livra à l'étude des sciences exactes, de l'astronomie et de l'astrologie, et fut en grande réputation parmi les Arabes.†

Réponse à l'objection N°3 :

Le mouvement du ciel est cause des transformations naturelles, mais non des transformations qui sont en dehors des lois de la nature et qui ne peuvent s'opérer que par la puissance de Dieu, comme ressusciter les morts, rendre la vue aux aveugles. Or, la formation de l'homme du limon de la terre est une opération analogue à ces dernières.

Objection N°4.

Saint Augustin dit (*Sup. Gen.*, liv. 7, chap. 24) que le corps de l'homme a été fait virtuellement parmi les œuvres des six jours de la création, c'est-à-dire que Dieu a placé dans les êtres matériels le principe causateur de son existence et que ce n'est qu'ensuite qu'il a réellement existé. Or, ce qui préexiste virtuellement dans une créature corporelle peut être produit par une puissance de même nature. Donc le corps humain a été produit par une puissance créée et non par Dieu immédiatement.

Réponse à l'objection N°4 :

On dit qu'une chose préexiste virtuellement dans les créatures des deux manières :

1. Activement et passivement quand cette chose peut non seulement être faite d'une matière préexistante, mais qu'elle peut encore être produite par une créature qui préexiste elle-même
2. Passivement quand Dieu seul peut la faire en se servant de la matière qui préexiste. Et c'est ainsi que saint Augustin entend que le corps de l'homme a virtuellement préexisté dans les œuvres des six jours.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans l'Ecclésiastique ^(17,1) : *Dieu créa l'homme de terre.*

Conclusion.

Puisque dans la formation primitive du monde il n'y a eu préalablement aucun corps humain capable d'engendrer par sa vertu un autre corps de même espèce que lui, il a fallu que le corps du premier homme fût immédiatement formé par Dieu.

Il faut répondre que le corps du premier homme n'a pu être formé par une puissance créée quelconque, mais qu'il a été immédiatement produit par Dieu. A la vérité il y a des philosophes qui ont prétendu que les formes qui sont dans la matière corporelle proviennent de certaines formes immatérielles. Mais Aristote réfute cette opinion (*Met.*, liv. 7, text. 26, 27 et 32), en disant qu'il n'est pas dans la nature des formes d'être faites ou produites, et que cela n'appartient qu'aux choses composées ([quest. 45, art. 4](#) ; [quest. 65, art. 4](#), et [quest. 90, art. 2](#)). Et comme l'agent doit être semblable à ce qu'il fait, il n'est pas convenable que la forme pure qui est sans matière produise la forme qui est dans la matière et qui n'existe qu'autant que le composé existe lui-même. Il faut donc que la forme qui est dans la matière soit cause de la forme qui doit être dans la matière, comme le composé est engendré par le composé. Or, Dieu, quoiqu'il soit absolument immatériel, est le seul être qui puisse par sa puissance produire la matière en la créant ; par conséquent il n'y a que lui à qui il appartienne de produire la forme dans la matière sans le secours d'une forme matérielle préexistante. C'est pourquoi les anges ne peuvent transformer les corps en leur donnant une forme quelconque, s'ils n'emploient les semences, comme dit saint Augustin (*De Trin.*, liv. 3, chap. 9), nécessaires à la production de cet effet. Ainsi, comme il n'y avait pas préalablement de corps humain capable de produire par voie de génération son semblable, il a fallu que le corps du premier homme fût formé par Dieu immédiatement.

Article 3 : Le corps de l'homme a-t-il reçu une disposition convenable ?

91

Objection N°1.

Il semble que le corps de l'homme n'ait pas reçu une disposition convenable. Car l'homme étant le plus noble des animaux, son corps a dû être parfaitement disposé pour tout ce qui est propre à l'animal, c'est-à-dire pour les sens et le mouvement. Or, il y a des animaux qui ont des sens plus parfaits que ceux de l'homme et dont les mouvements sont plus rapides. Ainsi les chiens ont l'odorat meilleur et les oiseaux se meuvent plus vite. Donc le corps de l'homme n'est pas convenablement disposé.

Réponse à l'objection N°1 :

Le tact qui est la base des autres sens est plus parfait dans l'homme que dans les autres animaux. C'est pourquoi il a fallu que l'homme eût une complexion moins extrême. L'homme l'emporte encore sur les autres animaux relativement aux puissances sensibles intérieures, comme nous l'avons prouvé ([quest. 78, art. 4](#)). Mais il était nécessaire que par rapport à quelques sens extérieurs l'homme fût plus imparfait qu'eux. Ainsi il a l'odorat moins délicat, parce qu'il était nécessaire que relativement à son corps il eût le cerveau plus développé, soit pour donner plus de liberté aux fonctions des puissances sensibles intérieures qui sont nécessaires à l'action même de l'intellect, comme nous l'avons dit ([quest. 84, art. 7](#)), soit pour que la fraîcheur du cerveau tempérât la chaleur du cœur qui doit être excessive dans l'homme parce que sa taille est droite. Or, la grandeur du cerveau est, en raison de son humidité, un obstacle à l'odorat qui demande de la sécheresse. On peut donner une raison semblable de ce que les animaux ont une vue, une ouïe meilleure que l'homme. C'est que ces sens ne peuvent se développer aussi parfaitement en nous en raison de l'égalité parfaite de notre complexion. C'est aussi pour le même motif que les animaux sont plus rapides que l'homme ; car ce qui fait obstacle dans l'homme à cet excès de rapidité c'est l'égalité de sa complexion.

Objection N°2.

L'être parfait est celui auquel rien ne manque. Or, le corps humain manque de beaucoup plus de choses que les corps des animaux qui sont vêtus et qui ont des armes naturelles pour se défendre, coque n'a pas l'homme. Donc le corps humain est disposé très imparfaitement.

Réponse à l'objection N°2 :

Les cornes, les ongles qui sont les armes de certains animaux, l'épaisseur de la peau et la multitude des poils et des plumes qui les couvrent sont une preuve de l'abondance de l'élément terrestre. Cette abondance répugne à l'égalité et à la délicatesse de la complexion humaine, et c'est pour cela que l'homme n'a rien de semblable. Mais au lieu de toutes ces choses il a la raison et ses mains par lesquelles il peut se procurer d'une foule de manières des armes, des vêtements et d'autres choses nécessaires à la vie. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 38) que les mains sont l'organe des organes. Et il était plus convenable pour la nature raisonnable qui a des pensées à l'infini d'avoir la faculté de se procurer ainsi une infinité d'instruments.

Objection N°3.

L'homme diffère plus des plantes que des animaux. Or, les plantes sont droites, tandis que les animaux sont penchés vers la terre. Donc l'homme n'aurait pas dû être droit.

Réponse à l'objection N°3 :

Il était convenable que l'homme eût la stature droite¹ pour quatre raisons :

1. Parce que les sens ont été donnés à l'homme non seulement pour se procurer les choses nécessaires à la vie à la façon des autres animaux, mais encore pour connaître. C'est pourquoi les autres animaux ne trouvent de jouissances dans les choses sensibles qu'autant qu'ils mangent ou qu'ils se reproduisent, tandis que l'homme se délecte à la vue de la beauté des objets extérieurs qui le frappent. Et comme les sens existent principalement dans la tête, les animaux ont la tête penchée vers la terre pour y chercher leur nourriture et se la procurer, tandis que l'homme se tient debout afin que par les sens, et spécialement par la vue qui est le plus délicat et qui saisit dans les objets le plus de nuances distinctes, il puisse librement percevoir de tous les côtés tout ce qu'il y a de sensible, soit parmi les choses célestes, soit parmi les choses terrestres, et qu'il recueille ainsi dans ces régions ce qu'il y a de vérité pour l'intelligence.
2. Pour que les puissances intérieures exercent plus librement leurs opérations, puisque le cerveau où elles s'accomplissent n'est pas déprimé, mais qu'il est élevé au-dessus de toutes les parties du corps.
3. Parce que si l'homme était courbé à la façon des animaux, il faudrait que ses mains lui servissent de pieds de devant, et il ne pourrait plus les employer à tous les usages auxquels elles lui servent.
4. Parce que s'il était courbé et que ses mains devinssent ses pieds de devant, il faudrait qu'il prît sa nourriture avec sa bouche. Il aurait donc les mâchoires allongées, les lèvres dures et épaisses, la langue très rude pour n'être pas blessé par les choses extérieures, comme il arrive d'ailleurs chez les autres animaux. Cette disposition empêcherait absolument la parole qui est l'œuvre propre de la raison.

Néanmoins l'homme, par sa stature droite, élevée, diffère encore plus des plantes que des animaux. Car sa partie supérieure ou sa tête est tournée vers la partie supérieure du monde, et sa partie inférieure vers la partie inférieure. Il est donc parfaitement disposé relativement à la disposition de l'univers lui-même. Les plantes au contraire ont leur partie supérieure, c'est-à-dire leurs racines, tournée vers la partie inférieure du monde, et la partie inférieure vers la partie supérieure. Mais les animaux tiennent le milieu. Car la partie supérieure de l'animal est celle par laquelle il prend de la nourriture, et la partie inférieure celle par laquelle il rejette le superflu.

Mais c'est le contraire. Il est écrit ([Ecclésiaste, 7, 30](#)) : *Dieu a fait l'homme d'une manière parfaite.*

91

Conclusion.

Tout artisan ayant pour but de donner à ce qu'il fait la meilleure disposition relativement à la fin qu'il se propose, on dit donc avec raison que le corps a reçu de Dieu son auteur, non la disposition la plus parfaite absolument, mais celle qui convenait le mieux à l'âme raisonnable et à ses fonctions.

Il faut répondre que toutes les choses naturelles sont des effets de l'art divin, et que par conséquent elles sont en quelque sorte des œuvres d'art produites par Dieu lui-même. Or, tout

¹ On peut voir les magnifiques développements qui se trouvent à ce sujet dans Cicéron, dans Ovide, dans Lactance, et en général dans tous les orateurs chrétiens.†

artisan cherche à donner à son œuvre la meilleure disposition, non pas absolument parlant, mais relativement à la fin qu'il veut atteindre. Si cette disposition implique quelque défaut, l'artisan ne s'en met pas trop en peine. Ainsi, par exemple, celui qui fait une scie pour couper la fait de fer afin qu'elle soit apte à remplir son but. Il ne songe pas à la faire de verre, quoique le verre soit plus beau que le fer, parce que cette beauté la rendrait incapable du but qu'il se propose. Dieu a donc donné à toutes les choses matérielles la meilleure disposition, non absolument parlant, mais relativement à la fin qui leur est propre. C'est ce qui fait dire à Aristote ^(Phys., liv. 2, text. 74) que ce qui existe est ce qu'il y a de mieux, non absolument mais par rapport à la substance de chaque chose. Or, la fin la plus prochaine du corps humain est l'âme raisonnable et ses opérations. Car la matière existe pour la forme, et les instruments pour les actions de l'agent. Je dis donc que Dieu a donné au corps humain la disposition la plus convenable pour sa forme et ses opérations. Et s'il semble qu'il y ait quelque défaut dans la disposition du corps humain il faut observer que ce défaut est une conséquence nécessaire de la matière dont le corps doit être composé pour qu'il y ait proportion entre lui et l'âme et ses opérations.

Article 4 : L'Écriture rapporte-t-elle en termes convenables la production du corps humain ?

91

Objection N°1.

Il semble que l'Écriture rapporte mal la production du corps humain. Car Dieu a fait le corps humain aussi bien que toutes les autres œuvres des six jours. Or, en parlant des autres œuvres il est dit : *Dieu dit que telle chose soit, et la chose fut*. L'Écriture aurait donc dû dire la même chose de la production du corps humain.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 6, chap. 12), l'homme ne l'emporte pas sur les autres êtres en ce que Dieu l'a fait tandis qu'il n'a pas fait le reste. Car il est écrit ^(Ps. 101, 20) : *Les cieux sont les œuvres de ses mains*, et ailleurs ^(Ps. 94, 5) : *Ses mains ont fondé l'aride*. Mais ce qui fait sa supériorité, c'est qu'il a été créé à l'image de Dieu. Toutefois en parlant de la production de l'homme, l'Écriture emploie une locution spéciale pour montrer que les autres choses ont été faites à cause de lui. Car ce qui est l'objet de notre but principal, nous avons coutume de le faire avec plus de soin et d'attention.

Objection N°2.

Le corps humain a été produit par Dieu immédiatement, comme nous l'avons dit ^(art. 2). Il n'est donc pas convenable de lui faire dire : *faisons l'homme*.

Réponse à l'objection N°2 :

Il ne faut pas croire que Dieu s'est adressé aux anges quand il a dit : *faisons l'homme*, comme quelques-uns ont eu le tort de le penser. L'Écriture s'est servie de cette expression pour désigner la pluralité des personnes divines¹, dont l'homme porte en lui l'image plus profondément empreinte que dans les autres créatures.

Objection N°3.

1 Cette interprétation est celle de tous les Pères et de tous les commentateurs. Ce qui prouve que Dieu ne s'est pas adressé aux anges, c'est que les anges n'ont pas avec lui une image commune. Aussi Moïse conclut : *Dieu créa donc l'homme à son image*.†

La forme du corps humain est l'âme elle-même qui est le souffle de vie. C'est donc à tort qu'après avoir dit : *Dieu forma l'homme du limon de la terre*, l'Écriture ajoute : *et il souffla sur son visage le souffle de la vie*.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des auteurs qui ont cru que le corps de l'homme avait été formé antérieurement d'une priorité de temps et que Dieu l'avait animé après l'avoir formé. Mais il est contraire à la perfection de la production primitive des êtres que Dieu ait fait le corps sans l'âme et l'âme sans le corps, puisque l'âme et le corps font également partie de la nature humaine. Il y aurait encore plus d'inconvénient à admettre que le corps a été fait avant l'âme, parce qu'il dépend d'elle, tandis que l'âme ne dépend pas de lui. C'est pourquoi pour écarter cette opinion il y a des commentateurs qui ont dit que ces mots : *Dieu forma l'homme*, s'entendent de la production simultanée de l'âme et du corps, et que l'Écriture a ajouté : que *Dieu a soufflé sur sa face le souffle de vie* pour indiquer la communication qu'il lui faisait de l'Esprit-Saint. C'est ainsi que le Seigneur a soufflé sur les apôtres en disant : *Recevez l'Esprit-Saint* ([Jean, 20, 22](#)). Mais, comme l'observe saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 13, chap. 24](#)), les paroles mêmes de l'Écriture sont en opposition avec ce commentaire. Car on lit immédiatement après ce que nous venons de citer : *Et l'homme devint vivant et animé*. Ce que l'apôtre saint Paul ([1^{er} Cor., chap. 15](#)) n'entend pas de la vie spirituelle, mais de la vie animale. Il faut donc entendre par le souffle de vie l'âme, de telle sorte que quand il est dit : Dieu souffla sur sa face le souffle de vie, ces paroles ne sont que le développement de ce qui précède, car l'âme est la forme du corps.

Objection N°4.

L'âme qui est le souffle de la vie est dans tout le corps et principalement dans le cœur. Il n'aurait donc pas fallu dire que Dieu *souffla sur la face de l'homme le souffle de la vie*.

Réponse à l'objection N°4 :

Les fonctions vitales se manifestent plus particulièrement sur le visage de l'homme, parce que là est le siège des sens, et que c'est pour ce motif qu'il est dit que Dieu souffla sur la face de l'homme un souffle de vie.

Objection N°5.

La différence des sexes se rapporte au corps tandis que l'image de Dieu est empreinte dans l'âme. Or, d'après saint Augustin l'âme n'a pas été faite avant le corps. Après avoir dit que Dieu a fait l'homme à son image, il n'était donc pas convenable d'ajouter qu'il les a faits mâle et femelle.

Réponse à l'objection N°5 :

D'après saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 4, chap. 34](#)) toutes les œuvres des six jours ont été créées simultanément. Par conséquent, en disant que l'âme du premier homme a été faite simultanément avec les anges, il ne suppose pas qu'elle a été faite avant le sixième jour. Mais il prétend qu'elle a été faite en acte au sixième jour, tandis que le corps n'existait encore que virtuellement dans les causes appelées à le produire. Les autres docteurs disent au contraire que l'âme et le corps du premier homme ont été faits réellement au sixième jour.

Mais l'autorité de l'Écriture est là pour établir le contraire¹.

Conclusion.

Comme nous avons l'habitude de faire avec plus de précaution et d'étude ce qui est l'objet de notre but principal, de même l'Écriture s'est spécialement appliquée à décrire la production du corps de l'homme, parce que c'est à cause de lui que toutes les autres choses ont été faites.

1 Si le texte de l'Écriture a prêté à quelques objections de la part des incrédules, voyez les beaux développements qu'il a fournis aux Pères de l'Eglise. Le P. Petau les rapporte (*De opere sexti diei*, liv. 2, chap. 1).†

QUESTION 92 : DE LA PRODUCTION DE LA FEMME.

Question 92 : De la production de la femme.....	333
Article 1 : La femme a-t-elle dû être produite en même temps que tout le reste de la création ?	333
Article 2 : La femme a-t-elle dû être faite de l'homme ?.....	335
Article 3 : La femme a-t-elle dû être formée de la côte de l'homme ?.....	336
Article 4 : La femme a-t-elle été formée par Dieu immédiatement ?.....	338

Après avoir parlé de la production du corps de l'homme, nous avons à nous occuper de la production de la femme.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La femme aurait-elle dû être produite en même temps que tout le reste ?¹
2. A-t-elle dû être faite de l'homme ?²
3. Devait-elle être tirée de la côte de l'homme ?³
4. A-t-elle été faite par Dieu immédiatement ?⁴

Article 1 : La femme a-t-elle dû être produite en même temps que tout le reste de la création ?

92

Objection N°1.

Il semble que la femme n'ait pas dû être produite en même temps que le reste de la création. Car Aristote dit ^(De gen. animal., liv. 2, chap. 3) que l'être féminin n'est que le mâle incomplet, occasionné⁵. Or, rien de ce qui est occasionné et imparfait n'a dû exister dans la création primitive des êtres. Donc la femme n'a pas dû être produite dans cette création primitive.

1 Cet article est une réfutation indirecte de l'erreur des préadamites. †

2 Les manichéens ont prétendu que la femme avait eu pour principe la matière, et qu'elle ne venait pas de l'homme par Dieu. Mais l'Écriture est formelle. Indépendamment de la Genèse et de l'Écclésiastique, voy. encore *1 Cor.* Chap. 2, et Actes, chap. 17. †

3 Assurément il n'était pas nécessaire que la femme fût ainsi formée, c'était seulement une chose convenable. †

4 Les albigeois et les manichéens attribuaient la création du corps au diable ou au mauvais principe, et il en était de même des paterniens et des vénustiens. †

5 Nous n'avons pas trouvé d'expression française pour rendre l'expression latine correspondante mas occasionatus. †

Réponse à l'objection N°1 :

Par rapport à la nature humaine en particulier, la femme est quelque chose d'imparfait, d'occasionné, parée que la vertu active du mâle a pour but de produire son semblable, c'est-à-dire un être parfait comme lui et qui soit du même sexe. Ainsi, d'après Aristote (*De gen. animal.*, liv. 4, chap. 2), ce qui est cause¹ que le fruit est du sexe féminin, c'est la débilité de la vertu active du générateur, ou une indisposition quelconque de la matière, ou quelque transformation qui viendrait du dehors. Mais relativement à la nature en général la femme n'est pas un effet occasionné, puisque la nature a eu l'intention de la produire pour qu'elle serve à l'œuvre de la génération. Car l'intention de la nature en général dépend de Dieu qui est son auteur. C'est pourquoi en formant l'univers il n'a pas seulement produit l'homme, mais encore la femme.

Objection N°2.

L'assujettissement et l'infériorité sont une conséquence du péché. Car c'est après le péché qu'il a été dit à la femme (*Gen.*, 3, 16) : Tu seras sous la puissance de l'homme. Et saint Grégoire dit (*De cur. past.*, part. 2, chap. 6), que sans le péché nous serions tous égaux. Or, la femme est naturellement inférieure en puissance et en dignité à l'homme, puisque l'agent est toujours plus noble que le patient, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.*, liv. 12, chap. 16). Donc la femme n'a pas dû être produite dans la création primitive des êtres avant le péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes d'assujettissement, l'un qui est servile, et il existe quand le maître se sert de son sujet pour son utilité propre ; celui-là n'a été introduit qu'après le péché ; l'autre qui est le fondement de la société civile et domestique ; il consiste en ce que le chef emploie ses sujets pour les faire travailler à leur propre bien, dans leur propre avantage ; celui-là aurait existé même avant le péché. Car il n'y aurait pas eu d'ordre dans la société humaine si les plus sages n'avaient pas été chargés de gouverner les autres. Ainsi la femme s'est trouvée naturellement soumise en ce sens à l'homme, parce qu'il y a naturellement dans l'homme une raison plus ferme et plus éclairée. Nous verrons d'ailleurs (*quest. 96, art. 3*) que l'état d'innocence n'eût pas empêché l'inégalité des conditions.

Objection N°3.

On doit écarter les occasions de péché. Or, Dieu a prévu que la femme serait pour l'homme une occasion de péché. Il n'a donc pas dû la produire.

Réponse à l'objection N°3 :

Si Dieu eut retranché du monde tout ce qui pouvait être pour l'homme une occasion de péché, le monde eût été très imparfait. Il n'a pas dû détruire un bien général pour éviter un mal particulier, surtout puisqu'il a assez de puissance pour tirer le bien du mal, quel qu'il soit.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse (*2, 18*) : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui un aide semblable à lui.*

92

Conclusion.

Puisque dès le commencement il a fallu donner à l'homme un aide pour qu'il put se perpétuer, la femme a donc dû être produite.

Il faut répondre que d'après l'Écriture la femme était nécessaire à l'homme non pour l'aider dans ses travaux, comme l'ont prétendu quelques auteurs, puisqu'un homme trouverait sous ce rapport plus de secours dans un autre homme, mais pour l'œuvre de la génération. Ce qui devient évident si l'on considère dans les êtres vivants leur mode de génération. En effet, il y a des êtres

¹ Cette cause est profondément mystérieuse. La science moderne a la sagesse de ne pas chercher à la préciser, et c'est en cela que consiste son véritable progrès. Cependant voyez Muller, *Manuel de Physiologie* (tom. 2, p. 759).†

vivants qui n'ont pas en eux-mêmes la vertu active de la génération, mais qui sont engendrés par un agent d'une autre espèce. Telles sont les plantes, tels sont les animaux qui ne sont pas engendrés séminalement et que la vertu active des corps célestes fait naître d'une matière convenablement prédisposée¹. Il y en a d'autres qui ont tout à la fois la vertu active et passive de la génération. C'est ce qui a lieu dans les plantes qui portent semence et qui se reproduisent de cette manière. Et comme il n'y a pas dans les plantes de fonctions vitales plus nobles que celle de la génération, il est convenable qu'en tout temps la vertu active de la génération soit unie en elles à la vertu passive. Dans les animaux parfaits la vertu active de la génération existe dans le mâle et la vertu passive dans la femelle. Et parce qu'il y a dans la vie des animaux des fonctions plus nobles que celles de la génération, et que ces fonctions sont le but principal de leur existence, le mâle ne doit pas être constamment uni à la femelle, il ne l'est que dans le temps du coït. Alors il arrive que le mâle et la femelle ne font qu'un, comme dans les plantes la vertu active et la vertu passive sont constamment réunies, bien que dans toutes ce ne soit pas la même vertu qui prédomine. Or, l'homme a pour fin l'acte le plus noble de la vie, l'intelligence. C'est pourquoi Dieu a voulu établir une distinction plus profonde entre les sexes. À cet effet il a produit la femme à part, tout en voulant qu'elle ne fit qu'un avec l'homme pour l'œuvre de la génération. C'est pourquoi immédiatement après l'avoir formée il a dit ([Gen., 2, 24](#)) : *Ils seront deux dans une seule chair.*

Article 2 : La femme a-t-elle dû être faite de l'homme ?

92

Objection N°1.

Il semble que la femme n'ait pas dû être faite de l'homme. Car le sexe est commun à l'homme et aux autres animaux. Or, dans les autres animaux la femelle n'a pas été faite du mâle. Donc dans l'homme il n'a pas dû non plus en être ainsi.

Objection N°2.

Les choses qui sont de la même espèce ont la même matière. Or, l'homme et la femme sont de la même espèce. Donc puisque l'homme a été fait du limon de la terre, la femme a dû en être faite aussi, et non de l'homme.

Réponse à l'objection N°2 :

La matière est ce dont une chose est faite. La nature créée a un principe déterminé ; et, puisque sa fin l'est aussi, ce qui en procède l'est également. C'est ce qui fait que d'une matière déterminée elle produit invariablement quelque chose d'une espèce déterminée. Mais la puissance divine, par là même qu'elle est infinie, peut d'une matière quelconque faire une chose de l'espèce qui lui plaît ; ainsi elle peut produire l'homme du limon de la terre, et la femme de l'homme.

Objection N°3.

La femme a été faite pour aider l'homme dans l'œuvre de la génération. Or, il ne faut pas pour obtenir cet effet que les deux personnes soient trop proches parentes. C'est pour cela qu'on défend ces sortes de mariage dans le Lévitique ([chap. 18](#)). La femme n'a donc pas dû être faite de l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

1 On croyait alors que le soleil était le principe actif qui produisait tous les insectes que l'on remarque dans la chair quand elle entre en putréfaction.[†]

Par la génération naturelle on contracte une certaine parenté qui est un empêchement au mariage. Or, la femme n'a pas été produite de l'homme au moyen de la génération naturelle, mais par la seule puissance divine : c'est ce qui fait qu'Eve n'est pas appelée la fille d'Adam. La raison qu'on objecte n'est donc pas concluante.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ([Ecclésiastique, 17, 5](#)) : *Dieu a créé de l'homme un aide qui lui ressemble*, c'est-à-dire la femme.

Conclusion.

Pour que l'homme fût le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers, il était convenable que la femme fût formée de lui.

Il faut répondre que dans la création primitive des êtres il était convenable que la femme fût formée de l'homme, mais que cette convenance n'existait pas pour les autres animaux :

1. Parce que pour conserver au premier homme sa dignité Dieu voulut qu'il lui ressemblât et qu'il fût le principe de toute son espèce, comme il est lui-même le principe de tout l'univers. C'est ce qui a fait dire à saint Paul ([Actes, 17, 26](#)) : que *Dieu a fait d'un seul tout le genre humain*.
2. Parce que l'homme devait aimer davantage la femme et lui être plus inséparablement uni du moment où il saurait qu'elle a été faite de lui. Aussi la Genèse, après avoir dit qu'elle était sortie de l'homme, ajoute-t-elle : *C'est pour cela que l'homme abandonnera son père et sa mère et s'attachera à sa femme*. Cet amour était surtout nécessaire à l'espèce humaine, puisque l'homme et la femme restent ensemble toute leur vie, ce qui n'a pas lieu chez les autres animaux.
3. Parce que, comme le dit Aristote (*Eth.*, liv. 8, chap. 12), l'homme et la femme ne sont pas unis uniquement pour engendrer comme les autres animaux, mais encore pour la vie domestique où l'homme et la femme ont des devoirs communs à remplir et où l'homme est le chef de la femme. Il était donc convenable pour ce motif que la femme fût faite de l'homme, et qu'elle en émanât comme de son principe.
4. Il y a là une raison sacramentelle. Ainsi la production de la femme est la figure de l'Église qui tire son origine du Christ. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre ([Eph., 5, 32](#)) : *Ce sacrement est grand en ce qu'il représente l'union de Jésus-Christ avec son Église*¹.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

Article 3 : La femme a-t-elle dû être formée de la côte de l'homme ?

92

Objection N°1.

Il semble que la femme n'ait pas dû être formée de la côte de l'homme. Car la côte de l'homme est moindre que le corps de la femme. Or, on ne peut d'une chose moindre en faire une plus grande, qu'en ajoutant², ou en raréfiant, parce que, comme le dit saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. ult.](#)), il n'est pas possible qu'un corps croisse si on ne le raréfie. Or, on ne trouve pas que le corps de la femme soit plus faible que celui de l'homme, du moins dans la proportion qui existe entre la côte de l'homme et le corps d'Eve. Donc Eve n'a pas été formée de la côte d'Adam.

1 Tous les Pères ont appuyé sur cette dernière raison.†

2 Et dans ce cas on aurait dû dire que la femme a été formée de ce qui a été ajouté à la côte plutôt que de la côte elle-même.†

Réponse à l'objection N°1 :

D'après quelques commentateurs, le corps de la femme a été formé sans qu'on ait ajouté à la côte de l'homme aucune matière étrangère, mais en multipliant celle qu'elle renfermait de la même manière que Jésus-Christ a multiplié les cinq pains. Mais cette opinion est tout à fait insoutenable. Car une multiplication de cette nature arrive soit par la transformation de la substance même de la matière, soit par la transformation de ses dimensions. Or, elle n'a pas lieu par la transformation de la substance de la matière, d'abord parce que la matière considérée en elle-même est absolument intransformable, puisqu'elle est en puissance et n'a qu'une existence subjective ; ensuite parce que la multiplicité et la grandeur sont en dehors de l'essence de la matière. C'est pourquoi on ne comprend la multiplication de la matière, du moment où elle reste la même et qu'on n'y ajoute rien, qu'autant qu'elle reçoit de plus grandes dimensions. Dans ce cas elle est raréfiée ; car c'est le terme qu'on emploie pour désigner que la matière reçoit de plus grandes dimensions, tout en restant la même ^(Phys., liv. 4, text. 84). On ne peut donc pas dire que la matière se multiplie tout en restant la même et qu'elle ne se raréfie pas, sans se contredire ; car c'est donner une définition sans l'objet défini. Par conséquent, comme dans les multiplications de ce genre il n'y a pas de raréfaction, il faut nécessairement admettre qu'on a ajouté de la matière, soit par l'effet d'une création, soit, ce qui est plus probable, par l'effet d'une conversion. Ainsi saint Augustin dit ^(Sup. Joan., tract. 24) que Jésus-Christ a rassasié avec cinq pains cinq mille hommes, de la même manière qu'avec quelques grains il produit une multitude d'épis ; ce qui s'est fait par la conversion ou le changement de l'aliment. On dit néanmoins que c'est avec cinq pains qu'il a nourri la multitude et que c'est de la côte de l'homme qu'il a formé la femme, parce que la côte et les pains sont la matière préexistante à laquelle il a ajouté.

Objection N°2.

Dans le premier moment de la création, les êtres n'avaient rien de superflu. La côte d'Adam était donc nécessaire à la perfection de son corps ; par conséquent, du moment où elle a été enlevée, il s'est trouvé imparfait ; ce qui semble un inconvénient.

Réponse à l'objection N°2 :

La côte d'Adam était nécessaire à sa perfection, non comme individu, mais comme le principe de l'espèce, comme la semence appartient à la perfection de l'être qui engendre, bien que l'action naturelle qui la produit est agréable. C'est pourquoi le corps de la femme a pu, à plus forte raison, être formé de la côte de l'homme par la toute-puissance de Dieu sans que l'homme en ressentît la moindre douleur.

Objection N°3.

La côte ne peut pas être séparée de l'homme sans douleur. Or, la douleur n'a pas existé avant le péché. Donc la côte n'a pas dû être séparée de l'homme pour en former la femme.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(2, 22) : *Le Seigneur Dieu, de la côte qu'il avait tirée d'Adam, forma le corps de la femme.*

Conclusion.

Pour signifier l'union sociale qui doit exister entre l'homme et la femme, et les sacrements qui devaient sortir du côté du Christ pendant son sommeil sur la croix, il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme.

Il faut répondre qu'il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme :

1. Pour signifier l'union sociale qui doit exister entre l'homme et la femme. Car la femme n'a pas été formée de la tête, parce qu'elle ne devait pas dominer le mari ; elle n'a pas non plus été formée des pieds, parce qu'elle ne devait pas lui obéir à la façon d'un esclave.
2. Pour une raison sacramentelle, parce que les sacrements sur lesquels l'Église repose, c'est-à-dire le sang et l'eau, sont sortis du côté du Christ pendant son sommeil sur la croix¹.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.

92

Article 4 : La femme a-t-elle été formée par Dieu immédiatement ?

92

Objection N°1.

Il semble que la femme n'ait pas été formée par Dieu immédiatement. Car aucun individu produit par un autre individu de son espèce ne vient de Dieu immédiatement. Or, la femme a été faite de l'homme, qui est de même espèce qu'elle. Donc elle n'a pas été faite par Dieu immédiatement.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement n'est applicable qu'à l'individu qui est engendré naturellement par un autre individu de même espèce que lui.

Objection N°2.

Saint Augustin dit que Dieu donne aux anges le soin des choses corporelles. Or, le corps de la femme a été formé de matière corporelle. Donc il a été fait par le ministère des anges, et non immédiatement par Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 15*), nous ne savons si les anges ont été chargés par Dieu de quelque rôle dans la formation de la femme² ; toutefois, ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils n'ont pas formé eux-mêmes le corps de l'homme du limon de la terre, ni le corps de la femme de la côte de l'homme.

Objection N°3.

Ce qui a préexisté virtuellement dans les créatures est produit par la vertu d'une créature quelconque et ne vient pas de Dieu immédiatement. Or, le corps de la femme a été virtuellement produit parmi les œuvres des six jours, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 15*). Donc la femme n'a pas été produite par Dieu immédiatement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 18*), le premier état des choses n'a pas absolument exigé que la femme fût ainsi faite, mais qu'elle put l'être ainsi. C'est pourquoi le corps de la femme a virtuellement préexisté parmi les œuvres de la création, non selon la puissance active, mais uniquement selon une puissance passive en rapport avec la puissance active du créateur.

1 Tous les Pères sont unanimes à reconnaître ce symbole.†

2 Ils auraient pu agir comme le serviteur donne au maître les instruments par lesquels il opère, mais ils n'ont pu opérer, parce que la création est au-dessus des forces de tout être fini.†

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit : Prendre une côte et en faire une femme, ce ne peut être que l'œuvre de celui par qui subsiste la nature entière.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a que Dieu, l'auteur de la nature, qui puisse produire des êtres en dehors des lois établies, il est le seul qui ait pu former la femme de la côte de l'homme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(art. 2), dans chaque espèce il y a une matière particulière qui sert naturellement à sa reproduction. Or, la matière dont l'homme est naturellement engendré, c'est la semence qui provient de l'homme et de la femme. Par conséquent un homme ne peut naturellement être engendré par une autre matière quelle qu'elle soit. Il n'y a que Dieu, l'auteur de la nature, qui puisse produire quelque chose en dehors des lois établies. C'est pourquoi il n'y a que lui qui ait pu former l'homme du limon de la terre, et la femme de la côte de l'homme.

QUESTION 93 : DE LA FIN OU DU TERME DE LA CRÉATION DE L'HOMME.

Question 93 : De la fin ou du terme de la création de l'homme.....	340
Article 1 : L'image de Dieu est-elle dans l'homme ?.....	341
Article 2 : L'image de Dieu existe-t-elle dans les créatures déraisonnables ?.....	342
Article 3 : L'image de Dieu est-elle plus parfaite dans l'ange que dans l'homme ?.....	344
Article 4 : L'image de Dieu existe-t-elle dans tous les hommes ?.....	346
Article 5 : L'image de Dieu qui est dans l'homme représente-t-elle les trois personnes de la sainte Trinité ?.....	347
Article 6 : L'image de Dieu n'existe-t-elle que dans l'intelligence de l'homme ?.....	349
Article 7 : L'âme reproduit-elle l'image de Dieu dans ses actes ?.....	352
Article 8 : L'image de la Trinité divine qui est dans l'âme n'y existe-t-elle que par rapport à son objet ?.....	354
Article 9 : Est-il convenable de distinguer la ressemblance de l'image ?.....	356

Nous avons ensuite à examiner la fin ou le terme de la création de l'homme, c'est-à-dire en quel sens on dit que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu.

À cet égard neuf questions se présentent :

1. L'image de Dieu est-elle dans l'homme ?¹
2. Existe-t-elle dans les créatures déraisonnables ?²
3. L'image de Dieu est-elle plus vive dans l'ange que dans l'homme ?³

1 Le texte de l'Écriture étant formel, tous les auteurs ont reconnu que l'homme avait été fait à l'image de Dieu ; mais ils sont très divisés quand il s'agit de déterminer en quoi consiste cette image. Les uns la bornent à la ressemblance du corps, c'est l'erreur des anthropomorphites, d'autres veulent que Dieu ait fait l'homme semblable au Verbe qui devait s'incarner, et c'est l'opinion de Tertullien ; mais ce sentiment doit être rejeté. D'autres la placent dans la connaissance, dans le libre arbitre ; quelques-uns dans la vertu et l'Esprit-Saint. Le P. Petau expose ces différentes opinions (*De opere sex dierum*, liv. 2, chap. 2.). †

2 Les manichéens élevaient les créatures déraisonnables à la même dignité que l'homme, et soutenaient qu'elles étaient capables de raison et d'intelligence. †

3 Tous les Pères ne sont pas sur ce point du même avis : Théodoret (quest. 20 *in Gen.*), Macaire (Hom. 15), saint Méthode, prétendent que les anges n'ont pas été faits à l'image de Dieu. Saint Chrysostome et saint Grégoire sont du sentiment de saint Thomas, mais saint Jean Damascène, tout en admettant que l'ange a été l'ait à l'image, de Dieu, enseigne que cette image est plus vive dans l'homme. Le texte sacré ne disant rien à cet égard, les opinions sont libres. †

4. L'image de Dieu est-elle dans tous les hommes ?¹
5. L'image de Dieu qui est dans l'homme représente-t-elle son essence, ou toutes les personnes divines, ou une seule de ces personnes ?²
6. L'image de Dieu qui est dans l'homme existe-t-elle dans ses puissances, ses habitudes ou ses actes ?³
7. Existe-t-elle par rapport à tous les objets ?⁴
8. L'image de Dieu n'existe-t-elle dans l'homme que par rapport à l'esprit ?⁵
9. Y a-t-il une différence entre le mot image et le mot ressemblance ?⁶

Article 1 : L'image de Dieu est-elle dans l'homme ?

93

Objection N°1.

Il semble que l'image de Dieu ne soit pas dans l'homme. Car il est dit dans Isaïe ^(40.18) : *À qui avez-vous assimilé Dieu, ou par quelle image le représentez-vous ?*

Réponse à l'objection N°1 :

Le prophète parle des images corporelles fabriquées de main d'homme, et c'est pourquoi il dit : *Sur quelle image le représenterez-vous ?* Mais Dieu a imprimé lui-même dans l'homme son image spirituelle.

Objection N°2.

C'est le propre du Fils unique de Dieu d'être son image. Car l'Apôtre dit de lui ^(Col. 1.15) qu'*il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures*. L'image de Dieu n'existe donc pas dans l'homme.

Réponse à l'objection N°2 :

Le premier-né de toutes les créatures est l'image parfaite de Dieu et il reproduit parfaitement celui dont il est l'image. C'est pourquoi on dit qu'il est *l'image* et non qu'il est *à l'image* de Dieu. Mais l'homme est appelé l'image de Dieu à cause de la ressemblance qu'il a avec lui, et on dit qu'il est à son image parce que cette ressemblance est imparfaite. Et comme la ressemblance parfaite de Dieu ne peut exister qu'à la condition de l'identité de nature, son image est dans son Fils unique comme l'image du roi est dans le fils qui a la même nature que lui. Mais elle ne peut être dans l'homme

1 Dans une foule d'endroits de l'Écriture et des Pères, la ressemblance de l'homme avec Dieu s'entend de sa vertu ou de la communication de l'Esprit-Saint. Saint Paul exhorte souvent les fidèles à se rendre semblables à Dieu, à reproduire en eux son image par la sainteté de leur vie. Cet article a donc pour but de distinguer cette image qui est l'effet de la régénération, de l'image première, qui est le fait de la création. †

2 Tous les Pères ont reconnu l'image de la Trinité dans l'homme. On peut lire spécialement saint Ambroise (*De dign. hom.*, chap. 11), saint Augustin (*De Trin.*, liv. 9, chap. 1 et suiv., liv. 12), et Théodore (*quest. 20 in Gen.*). †

3 Par le mot d'intelligence (*mens*), saint Thomas comprend l'entendement et la volonté. Cet article est une réfutation de tous ceux qui n'admettaient dans l'homme qu'une image corporelle de Dieu, soit qu'ils aient cru, avec les anthropomorphites, que Dieu a lui-même un corps, soit qu'ils aient pensé, avec Tertullien, que l'homme était seulement l'image du Verbe qui devait s'incarner. †

4 On peut remarquer la gradation qu'il y a entre toutes les questions que se fait saint Thomas, et comme il arrive logiquement à approfondir son sujet. †

5 Cet article admirable nous découvre le but de la création de l'homme. Car si l'homme a été créé à l'image de Dieu, et que cette image consiste dans la connaissance et l'amour de son auteur, il s'ensuit que Dieu l'a fait, selon l'expression si juste et si profonde du catéchisme, pour le connaître et pour l'aimer. †

6 La plupart des Pères ont établi une différence entre l'image et la ressemblance. D'après saint Irénée, l'image consiste dans la nature ; la ressemblance est l'effet surnaturel des dons de l'Esprit-Saint (*Ir.*, liv. 5, chap. 10). Clément d'Alexandrie (*Strom.* 2) dit que l'homme reçoit l'image de Dieu en naissant, et qu'il aura sa ressemblance dans la consommation de la gloire, saint Ambroise place l'image dans la nature et la ressemblance dans la vertu ; saint Grégoire de Nysse, saint Jean Damascène, saint Chrysostome, saint Isidore de Péluse, rapportent l'image à l'essence et la ressemblance aux qualités accidentelles, comme la sainteté, la sagesse, etc. †

dont la nature est toute différente que comme l'image du roi est sur une monnaie d'argent, selon l'expression de saint Augustin ^(Lib. de dec. chordis, chap. 8).

Objection N°3.

Saint Hilaire dit ^(in lib. de Syn.) que l'image est une représentation qui ne diffère en rien de l'objet auquel elle se rapporte. Et ailleurs il ajoute que l'image est la ressemblance parfaite d'une chose qu'on veut égaler à une autre. Or, il n'y a rien qui représente également Dieu et l'homme, et il ne peut pas y avoir d'égalité de l'homme à Dieu. Donc l'image de Dieu ne peut exister dans l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui est un étant un être indivis, la ressemblance s'entend de l'apparence ou de l'espèce dans le même sens que de l'unité. Ainsi on dit qu'une chose est une non seulement en nombre, en espèce ou en genre, mais encore d'après une certaine analogie ou proportion. Telle est l'unité ou la convenance qui existe de la créature à Dieu. Quant à l'égalité de l'image et de son objet elle n'appartient qu'à l'essence de l'image parfaite¹.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1,26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.*

Conclusion.

Puisque dans l'homme on trouve une ressemblance de Dieu analogue à celle qui existe entre une copie et son original, et que d'ailleurs il n'y a pas d'égalité entre eux, il s'ensuit que l'image de Dieu existe dans l'homme, mais imparfaitement.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin ^(Quest. liv. 83. quest. 74), là où il y a image il y a toujours ressemblance, mais que là où il y a ressemblance il n'y a pas toujours image. D'où il résulte que la ressemblance est de l'essence de l'image, et que l'image ajoute quelque chose à la nature de la ressemblance, par exemple, qu'elle est l'expression d'un autre objet. Car le nom d'image lui vient de ce qu'elle est produite à l'imitation d'une autre chose. Ainsi un œuf a beau ressembler à un autre œuf et l'égaliser, par là même qu'il n'est pas son expression, on ne dit pas qu'il est son image. L'égalité n'est pas toutefois de l'essence de l'image, parce que, comme le dit saint Augustin ^(loc. cit.), là où il y a image il n'y a pas toujours égalité, comme on le voit par l'image d'une personne qui se reflète dans un miroir. L'égalité est cependant de l'essence de l'image parfaite ; car, pour qu'une image soit parfaite, il faut qu'il ne lui manque rien de ce qui existe dans l'objet qu'elle exprime. Or, il est évident que dans l'homme on trouve une certaine ressemblance de Dieu analogue à celle qui existe entre une copie et son original. Cette ressemblance ne se fonde pas toutefois sur l'égalité ; car il y a l'infini de distance entre la copie et le type qu'elle reproduit. C'est pourquoi on dit que l'image de Dieu qui est dans l'homme n'est pas parfaite, mais imparfaite. C'est ce que l'Écriture exprime quand elle dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Car la préposition à indique un certain rapprochement qui lui-même suppose qu'il s'agit de choses éloignées.

Article 2 : L'image de Dieu existe-t-elle dans les créatures déraisonnables ?

93

Objection N°1.

1 Qui est le Verbe de Dieu, la seconde personne de la sainte Trinité.†

Il semble que l'image de Dieu existe dans les créatures déraisonnables. Car saint Denis dit ([De div. nom., chap. 2](#)) : Tous les effets portent l'image contingente de leurs causes. Or, Dieu est la cause non seulement des créatures raisonnables, mais encore de celles qui sont déraisonnables. Donc son image existe également dans ces dernières.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout ce qui est imparfait est une participation de ce qui est parfait. C'est pourquoi les êtres qui n'ont pas tout ce qu'il faut pour être à l'image de Dieu, ont cependant avec lui une ressemblance proportionnée à la manière dont ils participent à ce qui constitue son image. C'est pourquoi saint Denis dit que les effets portent les images *contingentes* de leurs causes, ce qui signifie qu'ils en sont les images autant que leur nature le leur permet (*quantum contingit*), mais non absolument.

Objection N°2.

Plus une ressemblance exprime avec perfection une chose, et plus elle approche de la nature même de l'image. Or, saint Denis dit ([De div. nom., chap. 4](#)) que le soleil par ses rayons a la plus grande ressemblance avec la bonté divine. Donc il est à l'image de Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Denis assimile les rayons solaires à la bonté divine par rapport aux effets qu'ils produisent, mais non pour la dignité de nature que l'essence de l'image exige.

Objection N°3.

Plus une chose est parfaite en bonté et plus elle ressemble à Dieu. Or, l'univers entier est plus parfait en bonté que l'homme, parce que, quoique toutes les choses qui le composent soient bonnes, leur ensemble est encore meilleur, d'après la Genèse elle-même ([chap. 1](#)). Donc il n'y a pas que l'homme, mais l'univers entier est aussi fait à l'image de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'univers est plus parfait en bonté que la créature intelligente, sous le rapport de l'extension et de la diffusion (*Extensivè et diffusivè*). Mais en intensité et collectivement (*Intensivè et collectivè*) la ressemblance de la Divinité est plus parfaite dans la créature raisonnable qui est capable du souverain bien. — On peut dire encore que la partie ne se considère pas par opposition au tout, mais par opposition à une autre partie. Ainsi quand on dit que la nature intellectuelle seule est à l'image de Dieu on ne nie pas pour cela que l'univers ne soit par l'une de ses parties à l'image de Dieu lui-même, mais on refuse seulement à ses autres parties ce caractère.

Objection N°4.

Boèce dit ([De Consol., liv. 3, metr. 9](#)) en parlant de Dieu qu'il porte le monde dans son esprit, et qu'il l'a formé d'après son image. Donc le monde entier a été fait à l'image de Dieu et il n'y a pas que la créature raisonnable qui ait ce privilège.

Réponse à l'objection N°4 :

Boèce considère l'image sous le rapport de la ressemblance par laquelle un objet d'art imite l'idée artistique qui est dans l'esprit de l'ouvrier qui le produit. Dans ce sens toute créature est l'image du type qui existe dans l'entendement divin. Mais ce n'est pas de cette manière que nous comprenons ici l'image. Nous la considérons selon la ressemblance naturelle d'après laquelle toutes les créatures en tant qu'êtres ressemblent au premier être, en tant qu'êtres vivants à la première vie, et en tant qu'êtres intelligents à la souveraine sagesse.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([Sup. Gen. ad litt., liv. 6, chap. 12](#)) : Ce qui fait la supériorité de l'homme c'est que Dieu l'a fait à son image, et qu'à ce titre il lui a donné une intelligence qui le place au-dessus de tous les animaux. Les êtres qui n'ont pas d'intelligence n'ont donc pas été faits à l'image de Dieu.

Conclusion.

Puisqu'il n'y a que les créatures intelligentes qui ressemblent à Dieu pour l'intelligence et la sagesse, elles sont les seules à proprement parler qui soient à son image.

Il faut répondre que toute ressemblance, même quand elle serait l'expression d'un objet, n'a pas pour cela le caractère de l'image. Car quand la ressemblance ne repose que sur le genre ou sur un accident commun quelconque, on ne doit pas dire pour cela qu'une chose est à l'image d'une autre. Ainsi on ne pourrait pas dire que le ver qui sort de l'homme est son image parce qu'il lui ressemble quant au genre¹. On ne peut pas dire non plus que si un objet est blanc comme un autre et qu'il lui ressemble sous ce rapport il soit pour cela à son image, parce que le blanc est un accident commun à plusieurs espèces. Pour qu'il y ait image il faut qu'il y ait ressemblance sous le rapport de l'espèce, comme l'image du roi est dans son fils ; ou bien il faut au moins que la ressemblance repose sur un accident propre à l'espèce et principalement sur la figure. C'est ainsi qu'on dit que l'image de l'homme est dans une statue. Voilà ce qui fait dire à saint Hilaire que pour l'image il ne faut pas qu'il y ait différence d'espèce. Or, il est évident que la ressemblance d'espèce se prend de la dernière différence. Ainsi les créatures ressemblent à Dieu :

1. De la manière la plus générale en tant qu'êtres ;
2. Comme êtres vivants ;
3. Comme êtres sages et intelligents. Ces derniers ont tant de ressemblance avec Dieu, que d'après saint Augustin ([Quaest., liv. 83, quest. 51](#)), il n'y a aucune créature qui s'en rapproche davantage. Il est donc évident que les créatures intelligentes sont, à proprement parler, à l'image de Dieu.

Article 3 : L'image de Dieu est-elle plus parfaite dans l'ange que dans l'homme ?

93

Objection N°1.

Il semble que dans l'ange l'image de Dieu ne soit pas plus parfaite que dans l'homme, Car saint Augustin dit ([De verb. Apost., serm. 27, chap. 2, et De verb. Dom., serm. 63, chap. 6](#)), que Dieu n'a fait aucune autre créature que l'homme à son image. Il n'est donc pas vrai que l'ange soit plutôt que l'homme à l'image de Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin dit que les créatures inférieures qui manquent d'intelligence ne sont pas à l'image de Dieu, mais il ne dit pas la même chose des anges.

Objection N°2.

D'après saint Augustin ([Quaest., liv. 83, quest. 51](#)) l'homme est à l'image de Dieu, de telle sorte qu'il a été formé par Dieu immédiatement, et que par conséquent il n'y a pas d'être qui lui soit plus uni. Or, les créatures sont appelées images de Dieu en raison de leur union avec lui. Donc l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme.

1 C'est un animal comme lui. †

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on dit que le feu est le plus subtil des corps dans son espèce bien qu'il y ait des feux plus ou moins subtils que d'autres, de même on dit qu'il n'y a rien de plus intimement uni à Dieu que l'âme humaine parce qu'elle est du genre des créatures intellectuelles, et que comme l'illustre docteur l'avait dit ^(loc. cit.) précédemment, les êtres qui ont la sagesse et l'intelligence ressemblent tant à Dieu qu'il n'y a pas de créatures qui approchent de lui davantage. Ces paroles de saint Augustin ne signifient donc pas que les anges ne sont pas à l'image de Dieu plus que l'homme.

Objection N°3.

On dit qu'une créature est à l'image de Dieu parce qu'elle a une nature intellectuelle. Or, la nature intellectuelle n'est susceptible ni de plus ni de moins, car elle n'est pas du genre de l'accident, mais du genre de la substance. Donc l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand on dit que la substance n'est susceptible ni de plus ni de moins, on n'entend pas par là qu'une espèce de substance n'est pas plus parfaite qu'une autre, mais que le même individu ne participe pas à son espèce tantôt plus, tantôt moins ; cela ne signifie pas non plus que des individus divers ne participent pas inégalement à l'espèce de substance à laquelle ils appartiennent.

Mais c'est le contraire. Car saint Grégoire dit ^(Hom. in Ev. 34) qu'on appelle l'ange le sceau de la ressemblance, parce que la ressemblance de l'image de Dieu est plus profondément empreinte en lui que dans les autres créatures.

Conclusion.

Puisque la nature intellectuelle qui est la raison première et fondamentale sur laquelle repose l'essence de l'image divine est plus parfaite dans l'ange, il faut qu'il soit absolument à l'image de Dieu plutôt que l'homme lui-même.

Il faut répondre que nous pouvons parler de l'image de Dieu de deux manières :

1. Nous pouvons la considérer par rapport à la nature intellectuelle qui est le fondement de son essence. En ce sens l'image de Dieu est plus vive dans les anges que dans l'homme parce que leur nature intellectuelle est plus parfaite que la sienne, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 62, art. 6, et quest. 75, art. 7, réponse N°3).
2. On peut considérer l'image de Dieu dans l'homme sous un rapport secondaire, c'est-à-dire sous le rapport de ce qui en fait l'accessoire. Ainsi on trouve dans l'homme une certaine imitation de Dieu. Par exemple, l'homme naît de l'homme, Dieu de Dieu¹ ; l'âme est tout entière dans tout son corps et dans chacune de ses parties, comme Dieu est tout entier dans l'univers et dans chaque partie de l'univers. Par rapport à toutes ces analogies l'image de Dieu existe dans l'homme plutôt que dans l'ange. Mais ces rapprochements accidentels n'ont de valeur qu'en raison de l'existence préalable de la première ressemblance qui a pour fondement la nature intellectuelle. C'est pourquoi sous ce rapport l'ange étant plus que

1 Saint Ambroise développe admirablement cette pensée dans son livre *De dignit. Condit. human.*, chap. 11. †

l'homme à l'image de Dieu, on doit reconnaître que cette image est absolument plus vive dans l'ange que dans l'homme, et qu'elle ne brille davantage dans l'homme que sous ce rapport accidentel.

93

Article 4 : L'image de Dieu existe-t-elle dans tous les hommes ?

93

Objection N°1.

Il semble que l'image de Dieu n'existe pas dans tous les hommes. Car saint Paul dit ([1 Cor., 11, 7](#)) que *l'homme est l'image de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme*. Donc quoique la femme soit un individu de l'espèce humaine, tous les individus de cette espèce ne sont pas à l'image de Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

On trouve également dans l'homme et la femme l'image de Dieu relativement à ce qui en constitue principalement l'essence, c'est-à-dire par rapport à la nature intellectuelle. C'est pourquoi la Genèse, après avoir dit que *Dieu créa l'homme à son image*, ajoute immédiatement *qu'il les créa mâle et femelle*. Elle emploie le mot *les* au pluriel afin qu'on ne croie pas, dit saint Augustin ([Sup. Gen., liv. 3, chap. 22](#)), que les deux sexes ont été primitivement unis dans un seul et même individu. Mais par rapport aux applications secondaires l'image de Dieu est dans l'homme telle qu'elle n'est pas dans la femme. Ainsi l'homme est le principe de la femme et sa fin, comme Dieu est le principe et la fin de toute créature. Aussi après que l'Apôtre a dit que l'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme, il en donne la raison en ajoutant : *que l'homme ne vient pas de la femme, mais la femme de l'homme, et que l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme*.

Objection N°2.

Saint Paul dit encore ([Rom., 8, 29](#)) que Dieu *a prédestiné ceux qu'il a su à l'avance devoir être conformes à l'image de son Fils*. Or, tous les hommes ne sont pas prédestinés. Donc ils ne sont pas tous conformes à l'image de Dieu.

Objection N°3.

La ressemblance est de l'essence de l'image, comme nous l'avons dit ^(art. 1). Or, le péché efface cette ressemblance de l'homme avec Dieu, et par conséquent il détruit dans l'homme l'image divine.

Mais c'est le contraire. Il est écrit ^(Ps. 38. 7) : *En vérité l'homme passe et n'est qu'une image.*

Conclusion.

L'image de la création est dans tous les hommes, mais celle de la régénération, n'est que dans les justes, comme la ressemblance de la gloire n'est que dans les bienheureux.

Il faut répondre que l'homme étant à l'image de Dieu d'après sa nature intellectuelle, il s'ensuit que cette image est en lui d'autant plus parfaite que sa nature intellectuelle imite mieux la Divinité. Or, elle imite Dieu spécialement par rapport à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même. De là trois aspects sous lesquels on peut considérer l'image de Dieu dans l'homme.

1. On peut la considérer suivant l'aptitude naturelle qu'a l'homme de comprendre et d'aimer Dieu. Cette aptitude consiste dans la nature même de l'esprit qui est commun à tous les hommes.
2. On peut la considérer suivant que l'homme connaît et aime Dieu actuellement et habituellement, mais, cependant d'une manière imparfaite. Cette image résulte de la conformité que la grâce établit entre nous et Dieu.
3. Enfin on peut la considérer suivant que l'homme connaît et aime Dieu en acte parfaitement, et alors l'image s'entend de la ressemblance que nous aurons avec lui dans la gloire. C'est ce qui fait que la glose à propos de ces paroles du Psalmiste ^(4. 7) : *La lumière de votre visage est empreinte sur nous, Seigneur*, distingue trois sortes d'images, celle de la création, celle de la régénération, et celle de la ressemblance¹. La première de ces images existe dans tous les hommes, la seconde ne se trouve que dans les justes, et la troisième n'est que dans les bienheureux.

Il faut répondre à la seconde et à la troisième objection que ces raisonnements s'appuient sur l'image qui est l'effet de la grâce et de la gloire.

93

Article 5 : L'image de Dieu qui est dans l'homme représente-t-elle les trois personnes de la sainte Trinité ?

93

Objection N°1.

Il semble que l'image de Dieu qui est dans l'homme ne représente pas la Trinité des personnes divines. Car saint Augustin dit ^(Lib. de fid. ad Pet., chap. 1) : La divinité de la sainte Trinité et son image conformément à laquelle l'homme a été fait est essentiellement une. Et saint Hilaire dit aussi ^(De Trin., liv. 5) que l'homme est fait à l'image commune de la sainte Trinité. Donc l'image de Dieu qui est dans l'homme représente son essence et non la Trinité des personnes.

Objection N°2.

Il est écrit ^(lib. de Eccles. dogm., chap. 88) que l'image de Dieu est dans l'homme en raison de l'éternité². Saint Jean Damascène dit aussi ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 12) que l'homme est à l'image de Dieu, c'est-à-dire qu'il

1 La ressemblance est la perfection de l'image, comme le dit saint Thomas (art. 9). †

2 Cette opinion paraît avoir été celle de saint Irénée (liv. 5, chap. 16) et de quelques autres Pères. Philon dit aussi la même chose en plusieurs

est intelligent, qu'il a son libre arbitre et qu'il est maître de ses actions¹. Saint Grégoire de Nysse prétend ^(De hom. opif., chap. 10) que quand l'Écriture dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'est comme si elle disait que la nature humaine a participé à toute espèce de bien. Car la Divinité est la plénitude de la bonté. Or, aucune de ces choses ne se rapporte à la distinction des personnes, mais plutôt à l'unité de l'essence divine. Donc l'image de Dieu qui est dans l'homme ne représente pas la Trinité des personnes, mais plutôt l'unité de l'essence.

Objection N°3.

L'image mène à la connaissance de l'objet qu'elle représente. Si l'image de Dieu qui est dans l'homme représentait la Trinité des personnes, comme l'homme peut naturellement se connaître lui-même il s'ensuivrait que l'homme pourrait naturellement connaître la Trinité des personnes divines, ce qui est faux, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 32, art. 1).

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison aurait de la valeur si l'image de Dieu qui est dans l'homme le représentait parfaitement. Mais, comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 15, chap. 6), il y a une très grande différence entre la trinité qui est en nous et la Trinité divine. C'est pourquoi, dit-il, nous voyons la trinité qui est en nous plutôt que nous n'y croyons, tandis que nous croyons la Trinité qui est en Dieu plutôt que nous ne la voyons.

Objection N°4.

Les trois personnes divines ne peuvent être appelées des images, il n'y a qu'au Fils que ce nom convienne. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 6, chap. 2) que le Fils seul est l'image du Père. Si l'image de Dieu qui est dans l'homme se rapportait à la personne, l'image de la Trinité entière n'existerait donc pas en lui, il n'y aurait que l'image du Fils.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a des auteurs qui ont dit que l'homme n'était que l'image du Fils². Mais saint Augustin attaque ce sentiment ^(De Trin., liv. 12, chap. 5 et 6).

1. Parce que par suite de l'égalité d'essence le Fils étant semblable au Père, il faut que l'homme, s'il a été fait à l'image du Fils, soit aussi à l'image du Père.
2. Parce que si l'homme avait été fait uniquement à l'image du Fils, le Père ne dirait pas : Faisons l'homme à *notre* image et à *notre* ressemblance, mais bien à *ton* image et à *ta* ressemblance. Ainsi donc quand il est dit : *Dieu le fit à son image*, on ne doit pas entendre que le Père le fit exclusivement à l'image de son Fils, comme quelques-uns l'ont soutenu. Mais il faut entendre que les trois personnes divines qui sont Dieu ont fait l'homme à leur image, c'est-à-dire de manière qu'il représentât la Trinité entière.

On peut entendre de deux manières ces paroles que *Dieu fit l'homme à son image*.

endroits, mais spécialement dans son livre *De opificio mundi*. †

1 Saint Chrysostome (*Hom. 10 in Gen.* et *Hom. 2 in Hebr.*), saint Isidore de Péluse (liv. 3, chap. 95), Philonon (*De opif. mundi*, liv. 6, chap. 6), font aussi consister dans ce dernier caractère l'image de Dieu qui est dans l'homme. †

2 Cette opinion paraît avoir été celle de saint Irénée (liv. 5, chap. 16) et de quelques autres Pères. Philon dit aussi la même chose en plusieurs endroits, mais spécialement dans son livre *De opificio mundi*. †

1. La préposition à (*ad*) désigne le terme de l'ouvrage de telle sorte que le sens de la proposition est celui-ci : faisons l'homme de manière que notre image soit en lui.
2. La préposition à (*ad*) peut désigner la cause exemplaire ; comme quand on dit : ce livre a été fait selon lui *ad illum*¹. Alors l'image de Dieu est l'essence divine elle-même, qui par abus reçoit le nom d'image parce que l'image est prise pour le type ou l'original lui-même, ou bien quelques auteurs donnent à l'essence divine le nom d'image en ce sens que c'est d'après elle qu'une personne divine imite l'autre².

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (*De Trin., liv. 4*) : Par là même que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il faut qu'il représente la pluralité des personnes divines.

93

Conclusion.

Puisqu'en Dieu il n'y a qu'une seule nature en trois personnes, il faut dire que l'image de Dieu qui est dans l'homme représente l'unité de nature et la Trinité des personnes divines.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (*quest. 40, art. 2*), la distinction des personnes n'a lieu que selon l'origine ou plutôt selon les relations d'origine. Or, tous les êtres n'ont pas le même mode d'origine, mais chacun d'eux procède d'une manière conforme à sa nature. Ainsi les êtres animés sont produits autrement que les êtres inanimés et les animaux autrement que les plantes. D'où il résulte évidemment que les personnes divines se distinguent comme il convient à leur nature. Par conséquent on peut être à l'image de Dieu par l'imitation de sa nature sans que cela empêche d'être à son image par la représentation des trois personnes, ou plutôt l'une de ces choses n'est que la conséquence de l'autre. Il faut donc dire que l'image de Dieu est dans l'homme, et quant à la nature divine et quant à la Trinité des personnes, puisqu'en Dieu la nature est une en trois personnes. La réponse aux deux premières objections est par là même évidente.

Article 6 : L'image de Dieu n'existe-t-elle que dans l'intelligence de l'homme ?

93

Objection N°1.

Il semble que l'image de Dieu n'existe pas que dans l'intelligence de l'homme. Car saint Paul dit (*1^o Cor., 11, 7*) que *l'homme est l'image de Dieu*. Or, l'homme n'a pas que l'intelligence. Donc l'image de Dieu n'existe pas exclusivement dans son esprit.

Réponse à l'objection N°1 :

Si l'on dit que l'homme est l'image de Dieu, ce n'est pas parce qu'il est essentiellement son image, mais c'est parce que l'image de Dieu est imprimée dans son intelligence. Ainsi on dit qu'un denier est l'image de César parce qu'il porte son effigie. Il n'est donc pas nécessaire que toutes les parties de l'homme reproduisent l'image de Dieu.

¹ *ad illum* (Dans ce sens *ad* a pour synonymes *juxtà, ex.*) †

² Puisque, en effet, l'essence est la même pour toutes les trois. †

Objection N°2.

La Genèse dit ^(1.27) : *Dieu a créé l'homme à son image*, et il les a créés mâle et femelle. Or, la distinction des sexes se rapporte au corps. Donc l'image de Dieu qui existe dans l'homme se rapporte au corps aussi bien qu'à l'intelligence.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 12, chap. 5), il y en a qui ont supposé que l'image de la Trinité existait dans l'homme, mais non dans un seul individu. Ainsi, ils disaient que l'époux représentait la personne du Père, les enfants la personne du fils parce qu'ils naissent du père, et la femme la troisième personne ou l'Esprit-Saint, parce qu'elle procède de l'homme sans être ni son fils ni sa fille. Mais au premier coup d'œil on voit que cette explication est absurde :

1. Parce qu'il s'ensuivrait que l'Esprit-Saint serait le principe du Fils comme la femme est le principe de l'enfant qui naît de l'homme.
2. Parce qu'un homme ne serait à l'image que d'une seule personne de la sainte Trinité.
3. Parce que d'après ce sentiment l'Écriture n'aurait dû parler de l'image de Dieu dans l'homme qu'après qu'il eût été père de famille¹. Il faut donc dire que si l'Écriture après avoir dit que *Dieu créa l'homme à son image*, ajoute qu'*il les créa mâle et femelle*, ce n'est pas pour que l'on considère l'image de Dieu comme résultant de la distinction des sexes, mais c'est parce que cette image est commune à l'un et à l'autre, puisqu'elle a pour base l'intelligence qui existe dans la femme aussi bien que dans l'homme. C'est pourquoi saint Paul après avoir dit ^(Col., chap. 3) que *l'homme se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé*, ajoute qu'*il n'y a plus alors sous ce rapport de distinction entre l'homme et la femme*.

Objection N°3.

L'image paraît surtout se rapporter à la figure. Or, la figure appartient au corps. Donc l'image de Dieu qui existe dans l'homme se rapporte au corps et non à l'esprit exclusivement.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique l'image de Dieu dans l'homme ne s'entende pas de la figure de son corps, cependant comme le corps de l'homme est le seul parmi les animaux qui ne soit pas courbé vers la terre, mais qu'il est disposé de la manière la plus convenable pour contempler le ciel, on peut croire avec raison qu'il a été fait à la ressemblance et à l'image de Dieu plutôt que celle des autres animaux. C'est la remarque de saint Augustin ^(Quaest., liv. 83, quest. 51). Toutefois il ne faut pas supposer que l'image de Dieu soit dans le corps humain ; il faut seulement reconnaître qu'il y a dans sa figure un vestige qui rappelle cette image que Dieu a imprimée dans son âme².

Objection N°4.

Saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 7 et 24) distingue en nous trois sortes de vision : la vision corporelle, la vision spirituelle ou imaginaire, et la vision intellectuelle. Si donc à l'égard de la vision intellectuelle, qui appartient à l'esprit, il y a en nous une Trinité d'après laquelle nous sommes à l'image de Dieu, pour la même raison il doit aussi y avoir trinité en nous à l'égard des autres visions.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans la vision corporelle aussi bien que dans la vision imaginaire on trouve une sorte de trinité, comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 1, chap. 6, et liv. 11, chap. 2).

1 On peut admettre cette application que M. de Bonald a souvent faite, mais plus ingénieusement à la société domestique, car elle n'a rien de condamnable quand on ne la propose pas comme exclusive de la première. †

2 Saint Jean Damascène (*Eclog.*), saint Grégoire de Nysse (*De hom. opificio*, chap. 8) et plusieurs autres Pères montrent comment le corps de l'homme est à l'image de Dieu. †

En effet dans la vision corporelle il y a :

1. l'espèce ou l'apparence du corps extérieur ;
2. la vision elle-même qui résulte de l'impression que la ressemblance de l'espèce produit sur la vue ;
3. l'action de la volonté qui applique la vue à l'objet et qui la fixe sur lui.

De même dans la vision imaginaire il y a :

1. l'espèce que la mémoire a conservée ;
2. la vision imaginaire elle-même qui provient de ce que l'activité de l'esprit ou la force même de l'imagination est excitée par l'espèce ;
3. l'action de la volonté qui les unit l'une à l'autre. Mais cette double trinité n'a pas ce qui constitue l'image divine. Car l'espèce du corps extérieur est en dehors de la nature de l'âme. L'espèce qui est dans la mémoire n'est pas à la vérité en dehors de l'âme, mais elle n'est qu'adventice. Par conséquent dans l'une et l'autre il n'y a rien qui représente l'unité de nature et la coéternité des personnes divines. Ensuite la vision corporelle ne procède pas seulement de l'espèce du corps extérieur, elle procède encore simultanément du sens de celui qui voit l'objet. De même la vision imaginaire ne procède pas seulement de l'espèce qui est conservée dans la mémoire, mais elle procède encore de l'imagination. Par conséquent ces deux visions ne représentent pas convenablement la procession du Fils qui ne vient que du Père. Enfin l'action de la volonté qui unit la vision à l'espèce ne procède de l'une et de l'autre ni dans la vision corporelle, ni dans la vision spirituelle. Elle représente donc mal la procession de l'Esprit-Saint qui est produit par le Père et le Fils.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit ([Eph. 4, 23](#)) : *Renouvelez l'esprit de votre intelligence et revêtez l'homme nouveau*. Ce qui nous donne à comprendre que notre régénération qui a lieu en revêtant l'homme nouveau, appartient à l'intelligence. Il dit ailleurs ([Col. 3, 10](#)) : *Revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle par la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé*. Ainsi donc il attribue à l'image de Dieu la régénération qui s'opère lorsqu'on revêt l'homme nouveau. Par conséquent, l'homme n'est à l'image de Dieu que par son intelligence.

93

Conclusion.

L'homme ne ressemble à Dieu au point d'être son image que par son intelligence ; toutes ses autres parties ne portent que des vestiges ou des traits de la Divinité à l'imitation des autres créatures.

Il faut répondre que dans toutes les créatures il y a une ressemblance quelconque de Dieu, mais qu'il n'y a que la créature raisonnable qui soit à son image, comme nous l'avons dit ([art. 1 et 2](#)) ; les autres créatures ne représentent que des vestiges de ses perfections. Or, ce que la créature raisonnable a de plus que les autres créatures, c'est l'intellect ou l'esprit. D'où il résulte que l'image de Dieu n'existe dans la créature raisonnable que par rapport à l'esprit. Dans les autres parties, si la créature raisonnable en possède, il y a des vestiges des perfections divines, comme dans les autres êtres qui leur ressemblent. On peut facilement se rendre compte de cette distinction si l'on observe la différence de mode qu'il y a entre le vestige et l'image. En effet l'image représente l'objet selon la ressemblance propre à son espèce, comme nous l'avons dit ([art. 2](#)) ; le vestige le représente comme l'effet représente la cause, ce qui ne va pas jusqu'à la ressemblance de l'espèce. Ainsi on donne le nom de vestige aux traces que les animaux laissent sur leur passage ; on dit aussi que la cendre est un vestige du feu, que la désolation d'un pays est un vestige de l'armée ennemie qui l'a traversé. On peut donc établir entre les créatures raisonnables et les autres cette différence, c'est que les créatures raisonnables représentent l'image de la nature divine et qu'en même temps elles reproduisent l'image de la Trinité incréée. Car pour ce qui regarde la nature divine, les créatures raisonnables paraissent représenter en quelque sorte son espèce dans le sens qu'elles représentent Dieu non seulement dans son être et sa vie, mais encore dans son intelligence, comme nous l'avons dit ([art. 2](#)).

Les autres créatures ne sont pas intelligentes, mais on remarque en elles un vestige de l'entendement qui les produit si on observe leur disposition¹. Comme dans la Trinité créée le Verbe se distingue du Père qui le profère et l'amour se distingue de l'un et de l'autre, ainsi que nous l'avons dit ([quest. 45, art. 7](#)), de même dans la créature raisonnable on distingue la procession du verbe qui vient de l'intellect et la procession de l'amour qui résulte de la volonté². C'est pourquoi on peut dire que l'image de la Trinité créée est en elle et qu'elle en représente, pour ainsi dire, l'espèce. Dans les autres créatures on ne trouve ni le principe du verbe, ni le verbe, ni l'amour. Il n'y a en elles qu'un vestige qui les rappelle à la manière dont l'effet reproduit sa cause. Car par là même que la créature a une substance modifiée et finie, c'est une preuve qu'elle vient d'un principe quelconque. Son espèce démontre la parole ou le verbe de celui qui l'a produite, comme la forme d'une maison démontre la pensée de l'architecte qui l'a construite. D'un autre côté l'ordre qui la régit et qui la rapporte au bien témoigne de l'amour de son auteur, comme l'usage de l'édifice indique la volonté de l'ouvrier qui l'a bâti. Ainsi donc il n'y a que l'intelligence de l'homme qui reproduise la ressemblance de Dieu sous forme d'image, toutes les autres parties de lui-même ne la reproduisent que par manière de vestige.

Article 7 : L'âme reproduit-elle l'image de Dieu dans ses actes ?

93

Objection N°1.

Il semble que l'âme ne reproduise pas l'image de Dieu dans ses actes. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei liv. 11, chap. 26](#)) que l'homme a été fait à l'image de Dieu, en ce sens que nous avons l'être, que nous savons que nous l'avons et que nous aimons notre être et notre connaissance. Or, l'être ne signifie pas l'acte. Donc l'image de Dieu n'existe pas dans l'âme par rapport à ses actes.

Réponse à l'objection N°1 :

L'être qui est en nous à l'image de Dieu est l'être propre qui constitue notre supériorité à l'égard des autres animaux. Cet être n'existe en nous qu'autant que nous avons l'intelligence. C'est pourquoi la Trinité dont parle saint Augustin en cet endroit est la même que celle qu'il fait consister dans l'intelligence, la connaissance et l'amour.

Objection N°2.

D'après saint Augustin ([De Trin., liv. 9, chap. 4](#)), l'image de Dieu dans l'âme se manifeste par trois choses, l'intelligence, la connaissance et l'amour. Or, l'intelligence ne désigne pas l'acte, mais plutôt la puissance ou même l'essence de l'âme intellectuelle. Donc l'image de Dieu ne se rapporte pas aux actes de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Augustin a d'abord dit que la Trinité consistait dans l'esprit (^{mens}). Mais l'esprit, quoiqu'il se connaisse tout entier sous un rapport s'ignore cependant sous un autre, par exemple en tant qu'il est distinct des autres êtres, et il a besoin de s'étudier sous cet aspect, comme le prouve saint Augustin lui-même ([De Trin., liv. 10, chap. 3 et 4](#)) ; c'est pourquoi la connaissance n'étant pas absolument adéquate à l'esprit, l'illustre docteur a reconnu dans l'âme trois choses qui sont propres à l'esprit : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Tout le monde sachant qu'il possède ces trois choses, il a plutôt fait

1 On voit briller en elles l'intelligence de celui qui les a créées et ordonnées.†

2 Voyez le magnifique développement de ces pensées dans Bossuet, [Discours sur l'histoire universelle](#) et ses [Elévations sur les mystères](#).†

consister en elles l'image de la Trinité, et il a préféré cette seconde détermination à la première qui avait quelque chose de défectueux.

Objection N°3.

Saint Augustin dit encore ([De Trin., liv. 10, chap. 11](#)) que l'image de la Trinité est dans l'âme parce qu'il y a en elle, mémoire, intelligence et volonté. Or, ces trois choses sont des puissances naturelles de l'âme, comme le dit le Maître des sentences (liv. 3, dist. 1). Donc l'image se considère d'après les puissances et non d'après les actes.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le prouve saint Augustin ([De Trin., liv. 14, chap. 7](#)), on dit que nous comprenons et que nous voulons ou que nous aimons certaines choses, quand nous y pensons et quand nous n'y pensons pas. Les choses auxquelles nous ne pensons pas ne se rapportent qu'à la mémoire qui n'est rien autre chose en elle-même que ce qui retient habituellement ce que l'on connaît et ce que l'on aime. Mais parce que le verbe, selon l'observation du même docteur, ne peut exister sans la connaissance, et que nous pensons tout ce que nous disons même par ce verbe intérieur qui n'appartient à la langue d'aucune nation, l'image de Dieu consiste surtout en ces trois choses ; la mémoire, l'intelligence et la volonté. Et j'appelle, ajoute-t-il, intelligence ce qui fait que nous comprenons quand nous pensons, et la volonté, l'amour ou la dilection qui unit l'âme à ce qu'elle produit. D'où il résulte évidemment que saint Augustin place plutôt l'image de la Trinité dans l'intelligence et la volonté actuelle que dans la mémoire où elles résident habituellement quoique sous ce rapport l'image de la Trinité existe dans l'âme d'une certaine manière, comme le dit ce même docteur. Ainsi il est manifeste que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne sont pas trois puissances, comme le suppose le Maître des sentences¹.

Objection N°4.

L'image de la Trinité subsiste toujours dans l'âme. Or, les actes sont transitoires. Donc l'image de Dieu qui est dans l'âme ne se rapporte pas aux actes.

Réponse à l'objection N°4 :

On pourrait dire avec saint Augustin ([De Trin., liv. 14, chap. 6](#)) que l'esprit se ressouvient toujours de lui-même, qu'il se comprend et qu'il s'aime toujours. Il y en a qui comprennent par là que l'âme a toujours l'intelligence et l'amour actuels d'elle-même. Mais saint Augustin repousse lui-même ce sens, puisqu'il ajoute que l'âme ne se connaît pas toujours comme distincte de ce qui n'est pas elle. Il est donc évident que l'intelligence et l'amour qu'a l'âme d'elle-même ne sont pas actuels, mais habituels. On peut dire pourtant que l'âme en percevant son acte se comprend elle-même toutes les fois qu'elle comprend quelque chose. Mais parce qu'elle n'est pas toujours intelligente en acte, comme on le voit dans ceux qui dorment, il faut reconnaître que, bien que les actes ne subsistent pas toujours en eux-mêmes, ils subsistent néanmoins toujours dans leurs principes, c'est-à-dire dans les puissances et les habitudes qui les produisent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([De Trin., liv. 14, chap. 4](#)) : Si l'âme raisonnable a été faite à l'image de Dieu de telle sorte qu'elle puisse se servir de sa raison et de son intellect pour le comprendre et le contempler, cette image a été en elle dès le commencement de son existence.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit ([De Trin., liv. 9, chap. 6](#)) que la Trinité existe dans les parties inférieures de l'âme d'après les actes de la vision sensible et de la vision imaginaire. Par conséquent la Trinité qui est dans l'intelligence, d'après laquelle l'homme est à l'image de Dieu, doit se considérer d'après les actes.

Conclusion.

1 Saint Thomas, d'après son explication, en fait plutôt des actes, et il veut que, considérées comme actes, elles représentent actuellement l'image de la sainte Trinité, et que, considérées comme puissances, elles ne la représentent que virtuellement. †

L'image de la Trinité qui est dans la créature raisonnable, existe directement dans l'acte du Verbe et dans celui de l'amour, et elle existe indirectement dans les puissances et surtout dans les habitudes de l'âme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(art. 2), il est de l'essence de l'image qu'elle représente de quelque manière l'espèce. Par conséquent pour qu'on puisse reconnaître l'image de la Trinité dans l'âme, il faut qu'on la considère principalement sous le rapport de ce qui est de nature à représenter autant que possible l'espèce des personnes divines. Or, les personnes divines se distinguent par la procession du Verbe qui vient du Père qui le profère et par celle du Saint-Esprit ou de l'amour qui est le lien qui unit le Père et le Fils. Le verbe ne peut exister dans notre âme sans une pensée actuelle, comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 14, chap. 7). C'est pourquoi l'image de la Trinité qui est dans notre intelligence se rapporte directement et principalement aux actes, dans le sens que c'est en pensant d'après la connaissance que nous avons que nous formons le verbe intérieur et que de là nous passons à l'amour. Mais comme les principes des actes sont les habitudes et les puissances et que chaque chose est virtuellement renfermée dans son principe, l'image de la Trinité qui est dans l'âme peut être considérée indirectement et par voie de conséquence dans les puissances et surtout dans les habitudes, puisque les actes existent eux-mêmes virtuellement en elles¹.

Article 8 : L'image de la Trinité divine qui est dans l'âme n'y existe-t-elle que par rapport à son objet ?

93

Objection N°1.

Il semble que l'image de la Trinité divine ne soit pas seulement dans l'âme relativement à son objet qui est Dieu. Car cette image existe dans l'âme, comme nous l'avons dit ^(art. préc), selon que le verbe qui est en nous procède de celui qui le profère et selon que l'amour procède de l'un et de l'autre. Or, ce double phénomène se reproduit en nous à l'occasion de tout objet en général. Par conséquent l'image de la Trinité qui est en nous se rapporte à tout objet quel qu'il soit.

Réponse à l'objection N°1 :

Pour l'essence de l'image il ne faut pas seulement considérer si une chose procède d'une autre, mais encore la nature de la chose qui en procède, afin de savoir par exemple si elle en procède comme le Verbe de Dieu procède de la connaissance de Dieu.

Objection N°2.

Saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 12, chap. 4) que quand nous cherchons la Trinité dans notre âme, nous la cherchons dans l'âme tout entière, nous ne distinguons pas les actes rationnels qui ont rapport aux choses temporelles de ceux qui se rapportent aux choses éternelles. Donc l'image de la Trinité, qui est dans l'âme, se rapporte également aux objets temporels.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'âme entière on trouve une trinité, ce qui ne signifie pas toutefois qu'indépendamment de l'action des choses temporelles et de la contemplation des choses éternelles on puisse trouver un troisième terme qui complète cette trinité. Mais on peut dire que dans la partie de l'âme qui a rapport aux choses temporelles, bien qu'on puisse y trouver une trinité, on ne saurait cependant y voir l'image de Dieu, parée que la connaissance des choses temporelles est adventice, et que les

1 L'explication que donne Bossuet sur l'image de la Trinité dans l'homme revient absolument au sentiment de saint Thomas.†

habitudes par lesquelles nous connaissons ces choses ne sont pas elles-mêmes toujours présentes à l'esprit. Tantôt elles y sont présentes, tantôt elles n'existent que dans la mémoire même après qu'elles ont commencé d'être. C'est ce qui est évident pour la foi qui maintenant existe temporellement en nous, et qui dans l'état de la vie heureuse n'existe plus qu'en souvenir.

Objection N°3.

L'intelligence et l'amour que nous avons de Dieu est un don de la grâce. Si l'image de la Trinité qui est dans l'âme se considère d'après la mémoire, l'intelligence et la volonté, l'image de Dieu n'existerait pas dans l'homme selon la nature, mais selon la grâce. Et par conséquent elle ne serait pas commune à tous les hommes.

Réponse à l'objection N°3 :

La connaissance et l'amour de Dieu, quand ils sont méritoires, n'existent que par la grâce. Mais nous avons de lui une connaissance et un amour naturels, comme nous l'avons vu ^(art. 4). Il est également naturel que l'âme puisse se servir de sa raison pour comprendre Dieu, et nous avons dit que c'était là ce qui faisait que l'image de Dieu était permanente dans son esprit, soit qu'elle soit effacée ou voilée au point d'être nulle, comme dans ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, soit qu'elle soit obscurcie et déformée comme dans les pécheurs, soit qu'elle soit brillante et belle comme dans les justes, suivant ce que dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 14, chap. 4).

Objection N°4.

Les saints qui sont dans le ciel sont surtout conformes à l'image de Dieu d'après la vision de sa gloire. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre ^(2 Cor. 3, 18) : *Nous sommes transformés en la même image en avançant de clarté en clarté*. Or, d'après la vision de la gloire on connaît les choses temporelles. Donc l'image de Dieu qui est en nous se rapporte également à ces choses.

Réponse à l'objection N°4 :

Par la vision de la gloire nous verrons en Dieu les choses temporelles, et c'est ce qui fait que cette vision appartiendra alors à l'image de Dieu qui sera en nous. C'est pour cela que saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 14, chap. 14) que dans la nature à laquelle l'âme s'attachera avec bonheur, elle verra d'une manière immuable tout ce qu'elle verra. Car le Verbe incréé renferme lui-même les raisons d'être de toutes les créatures.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 14, chap. 12) que l'image de Dieu n'est pas dans notre âme parce qu'elle se souvient d'elle-même, parce qu'elle s'aime et qu'elle se comprend, mais parce qu'elle peut se rappeler, comprendre et aimer Dieu qui l'a créée. L'image de Dieu qui est en nous se rapporte encore moins aux autres objets.

93

Conclusion.

L'âme raisonnable est à l'image de Dieu et de la Trinité divine dans le sens qu'elle est portée ou qu'elle est faite pour être portée vers Dieu par la connaissance et l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(art. 2 et 7), l'image implique une ressemblance qui approche en quelque sorte de la représentation de l'espèce. Il faut donc que l'image de la Trinité qui est dans l'âme soit considérée d'après ce qui est de nature à représenter l'espèce des personnes divines, du moins autant qu'une créature le peut. Or, comme nous l'avons dit ^(art. préc), on distingue les personnes divines d'après la procession du Verbe qui vient du Père qui le profère et par la procession de l'amour qui vient de l'un et de l'autre. Le Verbe divin naît de Dieu selon la connaissance qu'il a de lui-même, et l'amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même. Or, il est évident que la diversité des objets diversifie l'espèce du Verbe et de l'amour. Car le verbe conçu dans le cœur de l'homme à propos d'une pierre n'est pas de même espèce que celui qu'il conçoit à

l'occasion d'un cheval, et il en est de même pour l'amour. L'image divine qui existe dans l'homme se rapporte au verbe qu'il conçoit de la connaissance qu'il a de Dieu, et à l'amour qui en dérive. Par conséquent cette image existe dans l'âme selon qu'elle est portée ou qu'elle est laite pour être portée vers Dieu.

Mais il est à remarquer que l'esprit peut se porter vers une chose de deux manières :

1. Directement et immédiatement ;
2. Indirectement et médiatement, comme quand on dit de quelqu'un qui voit l'image d'un homme dans un miroir, qu'il se porte vers l'homme lui-même. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([De Trin., liv. 14, chap. 8](#)) que l'âme se souvient, qu'elle se comprend et qu'elle s'aime, et que quand nous voyons dans cette triple action, nous voyons la sainte Trinité, non pas Dieu lui-même, mais son image. Et il en est ainsi non parce que l'esprit se porte vers lui-même absolument, mais parce que par cette triple action il peut ultérieurement se porter vers Dieu, comme le dit saint Augustin dans le passage cité avant la conclusion de cet article.

Article 9 : Est-il convenable de distinguer la ressemblance de l'image ?

93

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer la ressemblance de l'image. Car il n'est pas convenable de distinguer le genre de l'espèce. Or, la ressemblance est à l'image ce que le genre est à l'espèce, parce que là où il y a image il y a toujours ressemblance et non réciproquement, comme le dit saint Augustin ([Quest., liv. 83, quest. 74](#)). Il n'est donc pas convenable de distinguer la ressemblance de l'image.

Réponse à l'objection N°1 :

La ressemblance ne se distingue pas de l'image par sa nature en général. Car elle est comprise sous ce rapport dans la nature de l'image elle-même ; mais elle s'en distingue en ce que la ressemblance n'a pas d'un côté le caractère de l'image et que de l'autre elle en est la perfection.

Objection N°2.

La nature de l'image consiste non seulement dans la représentation des personnes divines, mais encore dans la représentation de l'essence, et c'est à cette représentation que se rapportent l'immortalité et l'indivisibilité. Il n'est donc pas convenable de dire que la ressemblance est dans l'essence parce qu'elle est immortelle et indivisible, tandis que l'image est dans le reste.

Réponse à l'objection N°2 :

L'essence de l'âme appartient à l'image dans le sens qu'elle représente l'essence divine par ce qui est propre à la nature intellectuelle, mais non par les propriétés qui sont une conséquence de l'être en général, comme la simplicité, l'indissolubilité.

Objection N°3.

L'image de Dieu dans l'homme est de trois sortes ; elle est l'effet de la nature, de la grâce ou de la gloire, comme nous l'avons dit ^(art. 4). Or, l'innocence et la justice appartiennent à la grâce. Il n'est donc pas convenable de dire que l'image s'entend de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, tandis que la ressemblance se rapporte à l'innocence et à la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des vertus qui sont naturellement innées dans l'âme ou qui y existent au moins virtuellement par les germes qui doivent les produire. On pourrait rapporter la ressemblance naturelle à ces sortes de vertus, quoiqu'il n'y ait pas d'ailleurs de répugnance à ce qu'une chose qui reçoit sous un rapport le nom d'image, reçoive sous un autre celui de ressemblance.

Objection N°4.

La connaissance de la vérité appartient à l'intelligence et l'amour de la vertu à la volonté.

L'intelligence et la volonté faisant partie de l'image l'une et l'autre, il n'est donc pas convenable de dire que l'image consiste dans la connaissance de la vérité et la ressemblance dans l'amour de la vertu.

Réponse à l'objection N°4 :

L'amour du verbe qui est la connaissance aimée appartient à la nature même de l'image, mais l'amour de la vertu appartient, comme la vertu, à la ressemblance.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin a dit ([Quest. liv. 83. quest. 51](#)) : Il y en a qui pensent avec raison que la ressemblance n'est pas la même chose que l'image. Car si cela était la même chose, on n'aurait employé qu'un nom pour les exprimer l'une et l'autre.

93

Conclusion.

On distingue la ressemblance de l'image, car elle lui est antérieure en ce sens qu'elle est plus générale qu'elle, et elle en est la conséquence parce que c'est elle qui en indique la perfection. Il faut répondre que la ressemblance est une sorte d'unité ; car il y a ressemblance entre les choses qui ont une même qualité, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 5, text. 20). L'unité étant du nombre des choses transcendantes est commune à tous les êtres, et peut convenir à chacun d'eux, comme le bon et le vrai. Ainsi le bon pouvant se rapporter à une chose particulière comme une prédisposition à cette chose et comme sa perfection dernière, il en est de même de la ressemblance à l'égard de l'image. Car le bon est une prédisposition à l'égard de l'homme en ce sens que l'homme est un bien particulier. Il est aussi un avantage qui résulte de sa nature, puisque nous disons spécialement d'un homme qu'il est bon, à cause de la perfection de sa vertu. De même on considère la ressemblance comme une préparation à l'image, parce qu'elle est plus générale qu'elle, et on la considère comme son complément, parce qu'elle en détermine la perfection. Car nous disons que l'image d'une chose lui ressemble ou ne lui ressemble pas selon qu'elle la représente parfaitement ou imparfaitement. Ainsi donc on peut distinguer la ressemblance de l'image de deux manières :

1. Comme lui étant antérieure et comme existant dans un plus grand nombre de sujets. La ressemblance, par exemple, se rapporte à des choses plus générales que les propriétés de la nature intellectuelle d'après lesquelles on considère l'image à proprement parler. C'est en ce sens que saint Augustin dit (*loc. cit.*) que l'esprit ou la partie intelligente de l'âme a été fait sans aucun doute à l'image de Dieu. Pour les autres parties de l'homme qui appartiennent soit à l'âme sensitive, soit au corps, il y a des théologiens qui veulent qu'elles aient été faites à sa ressemblance. Saint Augustin dit ([Lib. de quant. anim., chap. 2](#)) que la ressemblance de Dieu qui existe dans l'âme consiste en ce qu'elle est incorruptible. Car le corruptible et l'incorruptible sont les différences de l'être en général.
2. On peut considérer la ressemblance comme désignant la perfection de l'image. C'est en ce sens que saint Jean Damascène dit ([De fid. orth., liv. 2, chap. 12](#)) que ce qui est fait à l'image comprend

l'intelligence, le libre arbitre et la puissance que l'homme exerce, et ce qui est fait à la ressemblance embrasse la ressemblance de la vertu qu'il est donné à l'homme d'acquérir. On exprime la même pensée quand on dit que la ressemblance appartient à l'amour de la vertu ; car il n'y a pas de vertu sans cet amour.¹

93

QUESTION 94 : DE L'ÉTAT ET DE LA CONDITION.

Question 94 : De l'état et de la condition.....	358
Article 1 : Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ?.....	359
Article 2 : Dans l'état d'innocence, Adam a-t-il vu les anges dans leur essence ?.....	361
Article 3 : Le premier homme a-t-il eu la science de toutes choses ?.....	363
Article 4 : L'homme dans son état primitif pouvait-il être trompé ?.....	365

Nous avons maintenant à nous occuper de l'état ou de la condition du premier homme. Nous le considérerons d'abord par rapport à l'âme et ensuite par rapport au corps.

À l'égard de l'âme il y a deux choses à examiner :

1. la condition de l'homme sous le rapport de l'intellect ;
2. sa condition sous le rapport de la volonté.

Touchant l'intellect quatre questions se présentent :

1. Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ?²

1 L'opinion de saint Thomas concilie toutes les interprétations diverses que l'on a données à ces deux mots. Nous ferons cependant remarquer que tous les Pères ne les ont pas distinguées, et que plusieurs prennent indifféremment l'une pour l'autre. Le P. Petau pense que Moïse les a considérées comme synonymes. Dans ce cas, alors pourquoi cette redondance ? †

2 Cet article nous montre que la grâce n'était pas moins nécessaire à l'homme dans son état primitif que maintenant. Seulement il nous faut de plus, aujourd'hui, une grâce médicinale qui répare tout d'abord le mal que le péché nous a fait ; Adam n'en avait pas besoin avant sa chute. Cependant il y a des théologiens qui prétendent qu'Adam n'avait pas besoin d'une grâce d'intellect, mais seulement d'une grâce de volonté. Voyez l'exposé des divers sentiments dans Bailly (*De gratiâ*). †

2. A-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges ?³
3. A-t-il eu la science de toutes choses ?²
4. A-t-il pu errer ou être trompé ?³

Article 1 : Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ?

94

Objection N°1.

Il semble que le premier homme ait vu Dieu dans son essence. Car le bonheur de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or, quand le premier homme était dans le paradis il était heureux et son existence était comblée de tous les biens, comme le dit saint Jean Damascène ([De fid. orth., liv. 2, chap. 11](#)). Saint Augustin dit aussi ([De civ. Dei, liv. 14, chap. 10](#)) : Si les hommes avaient eu alors les passions que nous avons maintenant, comment auraient-ils été heureux dans ce lieu d'ineffable félicité, c'est-à-dire dans le paradis. Donc le premier homme a vu Dieu dans son essence pendant qu'il était dans le paradis.

Réponse à l'objection N°1 :

À la vérité l'homme dans le paradis était heureux, mais il n'avait pas le bonheur dont il devait jouir après son temps d'épreuve, et qui consiste dans la vision de l'essence divine. Cependant il avait une vie heureuse dans le sens qu'il avait, comme le dit saint Augustin ([Sup. Gen., liv. 11, chap. 18](#)), une nature intègre avec toutes les perfections qu'elle comportait.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (*loc. cit.*) que le premier homme ne manquait d'aucune des choses que sa volonté droite pouvait désirer. Or, la volonté qui est droite ne peut désirer rien de mieux que la vision de l'essence divine. Donc l'homme voyait Dieu par son essence.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté droite est celle qui est bien ordonnée. Or, la volonté du premier homme n'aurait pas été bien ordonnée, si dans l'état d'épreuve où il s'agissait pour lui de mériter il avait voulu avoir ce qui lui est promis comme récompense.

3 En examinant successivement les divers objets de nos connaissances, Dieu, les anges et la nature, saint Thomas veut établir que la nature de l'homme n'a point été détruite par le péché, qu'elle a été dépouillée de tous les dons surnaturels qu'elle avait reçus, mais qu'elle a conservé néanmoins son intelligence, son libre arbitre et toutes les autres prérogatives qui lui sont essentielles. Ce principe est fondamental parce qu'il est la réfutation des erreurs de Luther et de Calvin sur cette matière. †

2 Il y a quelques auteurs qui ont cru qu'Adam avait été d'abord à l'état d'enfance. Saint Théophile d'Antioche (*ad Autoloc.*, liv. 2), Procope, Némésius, sont de cet avis. Mais saint Augustin avec presque tous les Pères sont de l'opinion de saint Thomas. †

3 Dans cet article, saint Thomas concilie parfaitement l'infailibilité de l'entendement du premier homme avec sa chute, et il maintient ainsi dans toute son intégrité cette vérité philosophique, que l'entendement ne peut errer à l'égard de son objet propre. †

Objection N°3.

La vision de Dieu en son essence est celle qui consiste à le voir sans intermédiaire et sans énigme. Or, d'après le Maître des sentences ^(Sent., liv. 4, dist. 1), l'homme dans l'état d'innocence voyait Dieu sans intermédiaire. Il le voyait aussi sans énigme, parce que le mot d'énigme implique obscurité, comme le dit saint Augustin ^(De Trin., liv. 15, chap. 9), et que l'obscurité est une suite du péché. Donc l'homme, dans son état primitif, a vu Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a deux manières d'entendre le mot intermédiaire ^(medium). D'abord, par intermédiaire on entend l'objet dans lequel on voit simultanément avec lui ce qu'on voit par son moyen. Ainsi, quand on voit l'homme par un miroir, on le voit en même temps avec le miroir lui-même. Il y a une autre sorte d'intermédiaire, c'est l'objet dont la connaissance nous mène à ce qui nous est inconnu. Tel est le moyen terme qu'on emploie dans une démonstration. On voyait Dieu sans ce dernier intermédiaire, mais on ne le voyait pas sans le premier. Car le premier homme n'avait pas besoin de se démontrer l'existence de Dieu par ses effets, comme nous le faisons, il la connaissait surtout par les choses intelligibles avec lesquelles il était en rapport.

Il faut aussi observer que l'obscurité qu'implique le mot d'énigme peut s'entendre en deux sens :

1. Elle peut signifier ce qu'il y a d'obscur dans chaque créature quand on la compare à l'immensité de la clarté divine. En ce sens Adam voyait Dieu en énigme, parce qu'il le voyait par un effet créé.
2. On peut entendre l'obscurité qui est la conséquence du péché et qui empêche, par exemple, l'homme de considérer les choses intelligibles, parce qu'il s'attache trop aux choses sensibles. Adam n'a pas vu Dieu en énigme de cette dernière manière.

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit ^(1 Cor., 15, 46) : *Ce n'est pas l'être spirituel qui est le premier dans l'homme, c'est l'être matériel ou animal.* Or, ce qu'il y a de plus spirituel c'est de voir Dieu dans son essence. Donc le premier homme dans son état primitif de vie animale n'a pas vu Dieu dans son essence.

Conclusion.

Quoique le premier homme dans l'état d'innocence ait eu de Dieu une connaissance plus parfaite que celle que nous en avons maintenant, il n'a cependant pas vu Dieu dans son essence puisqu'il a péché.

Il faut répondre que le premier homme n'a pas vu Dieu dans son essence, selon la condition ordinaire de son existence, il ne peut l'avoir vu ainsi que dans un ravissement, par exemple quand Dieu a envoyé à Adam ce sommeil dont parle la Genèse ^(chap. 2). La raison en est que l'essence divine étant la béatitude elle-même, l'entendement de celui qui voit l'essence divine est à Dieu ce que tout homme est par rapport au bonheur. Or, il est évident qu'aucun homme ne peut par sa volonté se détourner du bonheur. Car l'homme veut naturellement et nécessairement le bonheur, et il fuit de même le malheur. Par conséquent, aucun de ceux qui voient Dieu en son essence ne peut se détourner de Dieu par la volonté, c'est-à-dire pécher. C'est pourquoi tous ceux qui le voient ainsi sont tellement affermis dans son amour qu'ils ne peuvent jamais l'offenser. Adam ayant péché il est donc évident qu'il ne voyait pas Dieu. Cependant il le connaissait d'une connaissance plus profonde que celle que nous en avons, et par conséquent sa connaissance tenait en quelque sorte le milieu entre celle que nous possédons maintenant et celle que nous posséderons dans le ciel, où nous le verrons face à face. — Pour s'en convaincre il faut observer que la vision de Dieu par son essence est tout à fait distincte de la vision de Dieu par les créatures. Or, plus une créature est élevée et semblable à Dieu, plus elle manifeste avec éclat les perfections divines. C'est ainsi qu'on voit mieux un homme dans un miroir qui en reproduit fidèlement tous les traits. C'est ce qui nous fait comprendre que les effets intelligibles reflètent mieux la nature divine que les effets sensibles et

matériels. Dans l'état présent l'homme est détourné de la considération pleine et lumineuse des effets intelligibles, parce que les choses sensibles le distraient et le préoccupent. Mais comme le dit l'Ecclésiaste ^(7.30) : *Dieu a fait l'homme droit*. Cette rectitude du premier homme consistait en ce que les puissances inférieures étaient soumises en lui aux puissances supérieures, et en ce que celles-ci n'étaient point entravées par les autres dans leurs fonctions. Par conséquent, le premier homme n'était pas détourné par les choses extérieures de la contemplation claire et ferme des effets intelligibles que le rayonnement de la vérité première lui faisait connaître d'une connaissance naturelle ou d'une connaissance gratuite. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ^(Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 33) que Dieu parlait probablement alors aux premiers hommes comme maintenant il parle aux anges en éclairant leur intelligence de sa vérité immuable, bien qu'il ne les ait pas fait participer à son essence aussi abondamment que les anges y participent. Ainsi, par ces effets intelligibles le premier homme connaissait donc Dieu plus clairement que nous ne le connaissons.

94

Article 2 : Dans l'état d'innocence, Adam a-t-il vu les anges dans leur essence ?

94

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence Adam ait vu les anges dans leur essence. Car saint Grégoire dit (*Dial.*, liv. 4, chap. 1) : Dans le paradis l'homme avait coutume de jouir du Verbe de Dieu et d'être en rapport avec les esprits des bons anges par la pureté de son cœur et l'élévation de ses pensées.

Objection N°2.

Ce qui empêche dans l'état présent l'âme de connaître les substances séparées c'est qu'elle est unie à un corps corruptible qui l'appesantit, comme dit le Sage ^(Sag., chap. 9). C'est pourquoi quand elle est séparée du corps l'âme peut voir ces substances, comme nous l'avons dit ^(quest. 89, art. 2). Or, l'âme du premier homme n'était pas appesantie par son corps puisqu'il n'était pas corruptible. Elle pouvait donc voir les substances séparées.

Réponse à l'objection N°2 :

Si l'âme du premier homme ne connaissait qu'imparfaitement les substances séparées, ce n'est pas qu'elle ait été appesantie par le corps, mais c'est qu'elle n'avait naturellement aucun objet capable de reproduire l'excellence de ces substances. Pour nous, si nous ne les connaissons qu'imparfaitement, c'est pour ces deux raisons.

Objection N°3.

Une substance séparée en connaît une autre par là même qu'elle se connaît elle-même, comme on le voit ^(Liv. des Causes, prop. 13). Or, l'âme du premier homme se connaissait elle-même. Par conséquent, elle connaissait les autres substances séparées.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme du premier homme ne pouvait, par la connaissance qu'elle avait d'elle-même, arriver à la connaissance des substances séparées, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*, parce qu'une substance séparée n'en connaît une autre que suivant le mode par lequel elle se connaît elle-même.

Mais c'est le contraire. L'âme d'Adam était de la même nature que les nôtres. Or, nos âmes ne peuvent maintenant comprendre les substances séparées. Donc l'âme du premier homme ne l'a pas pu non plus.

Conclusion.

L'âme du premier homme ayant été faite dans l'état d'innocence pour gouverner le corps et le perfectionner comme maintenant, et ayant été obligée par là même d'acquérir ses connaissances au moyen d'images sensibles, elle n'a pas pu en cet état voir les anges par leur essence.

Il faut répondre qu'on peut distinguer deux sortes d'état de l'âme. Le premier comprend ses différentes manières d'être dans l'ordre naturel. Ainsi, on distingue l'état de l'âme séparée du corps de l'état de l'âme qui lui est unie. Le second se rapporte à son état d'intégrité et à son état de corruption. C'est ainsi qu'on distingue l'état de l'homme innocent de l'état de l'homme tombé. Ces deux états supposent la même manière d'être selon la nature ; car l'âme de l'homme dans l'état d'innocence avait pour fin de perfectionner et de gouverner le corps comme maintenant. C'est ce qu'exprime l'Écriture en disant que le premier homme fut fait dans une âme vivante, c'est-à-dire avec une âme qui donne au corps la vie qui l'anime. Mais sa vie était intègre en ce sens que le corps était totalement soumis à l'âme, et qu'il n'entravait en rien ses fonctions, comme nous l'avons dit ^(art. préc.). Or, il est évident, d'après ce que nous avons vu ^(quest. 84, art. 7), que l'âme ayant été faite pour gouverner le corps et le perfectionner sous le rapport de la vie animale, son intelligence ne pouvait s'exercer qu'à l'aide d'images sensibles, comme nous le faisons maintenant. Le premier homme avait donc le même mode de comprendre que nous. Or, d'après notre mode d'intelligence on remarque dans l'âme, comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 4), un mouvement qui se divise en trois degrés. Par le premier l'âme s'approprie tout ce qu'elle recueille des objets extérieurs qui l'environnent. Par le second elle s'élève à la région des intelligences supérieures, c'est-à-dire des anges, pour s'unir à elles. Par le troisième enfin elle arrive au bien qui est au-dessus de tout, c'est-à-dire à Dieu. Le premier mouvement de l'âme qui va des choses extérieures à elle-même peut produire une connaissance parfaite, parce que l'opération intellectuelle de l'âme se rapporte naturellement à ce qui est en dehors d'elle, comme nous l'avons dit ^(quest. 84, art. 6). Par la connaissance de ces choses extérieures l'âme peut arriver à connaître parfaitement ses opérations intellectuelles, comme on connaît les actes par leur objet, et de la connaissance de ses opérations intellectuelles elle peut passer à celle de l'entendement humain, puisqu'on connaît la puissance par l'acte qui lui est propre. Le second mouvement ne peut avoir pour résultat une connaissance parfaite. Car l'ange ne comprenant pas en faisant usage des images sensibles, mais d'une manière beaucoup plus éminente, comme nous l'avons dit ^(quest. 55, art. 2), le mode de connaissance par lequel l'âme se connaît elle-même est bien insuffisant pour faire connaître l'ange. À plus forte raison le troisième mouvement ne peut-il aboutir qu'à une connaissance imparfaite. Car les anges, par la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, ne peuvent atteindre à la connaissance de la substance divine, tant elle est élevée au-dessus d'eux. L'âme du premier homme ne pouvait donc voir les anges dans leur essence ; mais il avait cependant d'eux une connaissance plus parfaite que la nôtre, parce que sa connaissance était plus ferme et plus certaine à l'égard des choses intelligibles que celle que nous avons maintenant. Et c'est à cause de cette supériorité que saint Grégoire a dit que le premier homme vivait avec les esprits des anges.

La réponse à la première objection est par là même évidente.

Article 3 : Le premier homme a-t-il eu la science de toutes choses ?

94

Objection N°1.

Il semble que le premier homme n'ait pas eu la science de toutes choses. Car il aurait eu cette science par des espèces acquises, ou par des espèces innées, ou par des espèces infuses. Il ne l'a pas eue par des espèces acquises ; puisque cette connaissance est le fait de l'expérience, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 1), et le premier homme n'a pas tout expérimenté. Elle ne l'a pas eue non plus par des espèces innées, parce que son âme était de même nature que la nôtre, et notre âme est comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit, suivant l'expression du même philosophe (*De animâ*, liv. 3, text. 14). Si elle l'a reçue par des espèces infuses, sa science n'était donc pas de même nature que celle qui nous vient des objets extérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Le premier homme a eu la connaissance de toutes choses par les espèces que Dieu a infuses en lui. Cependant cette science ne fut pas d'une autre nature que celle que nous possédons, comme les yeux que le Christ a donnés à l'aveugle-né n'étaient pas d'une autre nature que ceux que la nature a produits.

Objection N°2.

Tous les individus de même espèce arrivent delà même manière à la perfection. Or, les autres hommes n'ont pas à leur origine immédiatement la science de toutes choses, mais ils l'acquièrent avec le temps. Donc Adam n'a pas eu immédiatement après qu'il a été formé la science de toutes choses.

Réponse à l'objection N°2 :

Adam comme chef de l'humanité devait avoir des perfections qui ne sont pas de l'essence de la nature des autres hommes, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Objection N°3.

La vie présente est accordée à l'homme pour qu'il développe son âme sous le double rapport des connaissances et des mérites. Car c'est pour cela que l'âme semble avoir été unie au corps. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait crû en mérite ; donc il a dû croître aussi en connaissance, et par conséquent il n'avait pas la science de toutes choses.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la science des choses qu'il devait naturellement savoir Adam n'aurait pas fait de progrès à l'égard du nombre des objets qu'il connaissait, mais il en aurait fait par rapport au mode. Ainsi ce qu'il savait intellectuellement il l'aurait ensuite su expérimentalement. Quant à la connaissance des choses surnaturelles il aurait progressé relativement au nombre des objets connus par des révélations nouvelles, comme les anges eux-mêmes progressent à mesure qu'ils reçoivent de Dieu de nouvelles lumières. Car il n'en est pas de l'accroissement du mérite comme de l'accroissement de la science, puisqu'un homme ne peut pas être le principe du mérite d'un autre comme il est le principe de sa science.

Mais c'est le contraire. Adam donna lui-même des noms aux animaux, comme le dit la Genèse^(chap. 2). Or, il dut leur donner des noms convenables à leur nature. Par conséquent il a connu la nature de tous les animaux et par la même raison il a eu la science de tous les autres êtres.

Conclusion.

Le premier homme ayant été formé dans l'état de perfection non seulement par rapport au corps pour qu'il perpétue son espèce, mais encore par rapport à l'âme pour qu'il instruisse et gouverne les autres hommes, il faut qu'il ait connu toutes les choses que naturellement il pouvait savoir, et qu'il ait eu les connaissances surnaturelles dont il avait besoin pour atteindre sa fin, mais il a nécessairement ignoré tout le reste.

Il faut répondre que dans l'ordre naturel le parfait précède l'imparfait comme l'acte la puissance, parce que ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par l'être qui est en acte lui-même. Mais comme les choses que Dieu a primitivement établies ne devaient pas seulement exister pour elles-mêmes, mais qu'elles devaient être encore le principe des autres, elles ont été produites dans l'état parfait afin qu'elles puissent remplir cette dernière fonction. Or, l'homme peut être le principe de son semblable non-seulement par la génération corporelle, mais encore par l'instruction et la direction. C'est pourquoi comme notre premier ancêtre a reçu primitivement un corps parfait pour qu'il fût capable d'engendrer, de même il a reçu une âme qui a été parfaite dès le premier instant de son existence afin qu'il pût immédiatement instruire et gouverner les autres. Mais on ne peut instruire qu'autant qu'on est savant soi-même. Il a donc été nécessaire que le premier homme reçût de Dieu la science de toutes les choses qu'il est dans sa nature de connaître. Toutes ces connaissances sont celles qui existent virtuellement dans les premiers principes qui sont évidents pour nous, par conséquent ce sont toutes les sciences que les hommes peuvent naturellement acquérir. — Pour la direction de sa conduite et de celle des autres, non seulement il faut connaître ce qu'on peut naturellement savoir, mais il faut encore avoir la connaissance des choses qui sont au-dessus de nos lumières naturelles, parce que la vie de l'homme se rapporte à une fin surnaturelle. Ainsi il nous est nécessaire pour bien nous conduire de connaître ce qui est de foi. A l'égard des choses surnaturelles, le premier homme en a eu une connaissance aussi complète qu'il était nécessaire pour sa direction morale et pour celle de ses semblables dans l'état où il se trouvait. Quant aux choses que l'homme ne peut connaître par les forces de sa nature et qui ne lui sont pas

d'ailleurs nécessaires pour la direction de sa conduite, Adam ne les a pas connues. Tels sont les pensées des hommes, les futurs contingents et certaines notions particulières, par exemple combien il y a de pierres dans un fleuve et autres choses semblables.

94

Article 4 : L'homme dans son état primitif pouvait-il être trompé ?

94

Objection N°1.

Il semble que l'homme dans son état primitif aurait pu être trompé. Car L'Apôtre dit ([1 Tim., 2, 14](#)) que *la femme a été séduite lorsqu'elle a prévarié*.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette séduction de la femme, bien qu'elle ait précédé le péché par action qu'elle a commis, n'a cependant été que la conséquence du péché intérieur d'orgueil qu'elle avait fait auparavant. Car saint Augustin dit ([Sup. Gen. ad litt., liv. 11, chap. 30](#)) que la femme n'aurait pas cru à la parole du serpent si préalablement elle n'avait eu déjà dans le cœur l'amour de sa propre domination et une orgueilleuse présomption d'elle-même.

Objection N°2.

Le Maître des sentences dit ([Sent., liv. 2, dist. 20](#)) que la femme n'a pas été effrayée d'entendre le serpent parler, parce qu'elle a pensé qu'il avait reçu de Dieu le don de la parole. Or, c'était faux. Donc la femme a été trompée avant le péché.

Réponse à l'objection N°2 :

Le serpent avait reçu le don de la parole non naturellement, mais par une opération surnaturelle, quoiqu'il ne soit pas nécessaire de suivre sur ce point l'autorité du Maître des sentences.

Objection N°3.

Il est naturel que plus une chose est éloignée et plus elle paraisse petite. Or, le péché n'a pas modifié la nature de l'œil. Par conséquent ce phénomène se serait produit dans l'état d'innocence comme

aujourd'hui. Adam aurait donc été trompé sur la grandeur des objets qu'il aurait vus, comme nous le sommes maintenant.

Réponse à l'objection N°3 :

Si les sens ou l'imagination du premier homme lui avaient représenté une chose autrement qu'elle n'est naturellement, il n'aurait pas été pour cela trompé, parce qu'il jugeait par la raison.

Objection N°4.

Saint Augustin dit ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 2](#)) que dans les songes l'âme s'attache à la ressemblance comme à la chose elle-même. Or, l'homme dans l'état d'innocence aurait mangé et conséquemment il aurait dormi et fait des songes. Il aurait donc été trompé en prenant l'image des choses pour leur réalité.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce qui arrive dans le sommeil n'est pas imputable à l'homme, parce qu'il n'a pas alors l'usage de la raison qui est l'acte propre de l'homme.

Objection N°5.

Le premier homme n'aurait pas su les pensées de ses semblables et il n'aurait pas connu les futurs contingents, comme nous l'avons dit (^{art. préc.}). Si quelqu'un lui eût dit à cet égard des faussetés il aurait donc été trompé.

Réponse à l'objection N°5 :

L'homme, dans l'état d'innocence, n'aurait pas cru à la vérité des paroles de celui qui aurait dit des faussetés sur les futurs contingents et sur les pensées secrètes des autres hommes, mais il aurait cru toutes ces choses possibles, et sous ce rapport il n'aurait pas été dans le faux. — Ou bien encore on peut dire que Dieu lui serait venu en aide pour qu'il ne se trompât pas sur les choses qu'il ne connaissait point. — On ne peut pas dire, comme quelques-uns l'ont fait, que dans la tentation Dieu ne lui est pas venu en aide pour l'empêcher de s'égarer, quoiqu'il en eût le plus grand besoin. Car alors le péché était déjà conçu dans son cœur, et c'est pour ce motif qu'il n'a pas eu recours à la grâce de Dieu.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit ([De lib. arb., liv. 3, chap. 18](#)) : Il n'était pas dans la nature primitive de l'homme de prendre le vrai pour le faux. Cette erreur est la peine du péché.

94

Conclusion.

L'homme dans son état primitif ayant reçu de Dieu une intelligence telle que le mal ne pouvait y avoir accès, toutes les puissances inférieures étant d'ailleurs alors soumises aux puissances supérieures, il n'a pu être trompé d'aucune manière ni par rapport à ce qu'il a su, ni par rapport à ce qu'il a ignoré.

Il faut répondre que d'après certains philosophes on peut être trompé de deux manières. D'abord on peut prendre le faux pour le vrai après un examen léger, sans croire fermement ce que l'on admet ; ensuite on peut y avoir une confiance entière. A l'égard des choses qu'Adam connaissait, il ne pouvait être trompé avant son péché d'aucune de ces deux manières. Mais à l'égard de celles qu'il ne connaissait pas il pouvait être trompé dans le sens large du mot, c'est-à-dire qu'il pouvait se faire légèrement de fausses opinions sans être pour cela réellement convaincu. On a fait cette distinction parce que l'erreur dans cette circonstance n'est pas nuisible à l'homme et qu'il n'est d'ailleurs pas

coupable puisqu'on suppose qu'il n'y a pas eu adhésion ferme et entière. Mais cette explication n'est pas d'accord avec l'intégrité de l'état primitif de l'homme. Car comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 14, chap. 10](#)), dans cet état l'homme était absolument exempt de tout péché, et par là même aucun mal ne pouvait exister en lui. Or, il est évident que comme le vrai est le bien de l'intellect, de même le faux est son mal, selon l'expression d'Aristote (*Eth.*, liv. 6, chap. 2 ; *Met.*, liv. 6, text. 8). Tant que l'homme a conservé son innocence, il ne pouvait donc se l'aire que son entendement prît l'erreur pour la vérité. Ainsi comme Adam pouvait manquer dans son corps de quelque perfection, de la clarté par exemple, sans être pour cela susceptible de souffrir le moindre mal ; de même il pouvait dans son intellect manquer de certaines connaissances, mais il ne pouvait pas tomber dans l'erreur. Ce qui d'ailleurs ressort évidemment de l'état de justice dans lequel le premier homme a été créé. En effet, tant que son âme est restée soumise à Dieu, les puissances inférieures qui sont en lui ont été soumises aux puissances supérieures, et celles-ci n'ont point été entravées dans leurs fonctions par les autres. Or, il est évident d'après ce que nous avons dit ([quest. 85, art. 6](#)) que l'intellect est toujours dans le vrai à l'égard de son objet propre. Par conséquent il n'est donc jamais trompé par lui-même. Toutes les fois qu'il se trompe son erreur provient d'une puissance inférieure quelconque, de l'imagination ou de toute autre. Aussi voyons-nous que quand notre jugement naturel est libre nous ne nous laissons pas tromper par les apparences ; nous ne tombons dans l'erreur que quand il est enchaîné, comme il arrive pendant le sommeil. D'où il résulte évidemment que la justice primitive de l'homme n'était pas compatible avec l'erreur.

QUESTION 95 : DES CHOSES QUI SE RAPPORTENT À LA VOLONTÉ DU PREMIER HOMME, C'EST-À-DIRE DE LA GRÂCE ET DE LA JUSTICE.

Question 95 : Des choses qui se rapportent à la volonté du premier homme, c'est-à-dire de la grâce et de la justice.....	367
Article 1 : Le premier homme a-t-il été créé dans la grâce ?.....	368
Article 2 : Y avait-il des passions dans l'âme du premier homme ?.....	370
Article 3 : Adam a-t-il eu toutes les vertus ?.....	371
Article 4 : Les œuvres du premier homme ont-elles été moins efficacement méritoires que les nôtres ?.....	373

Nous avons ensuite à traiter de ce qui a rapport à la volonté du premier homme.

À cet égard il y a deux choses à considérer ;

- la première c'est la grâce et la justice du premier homme,
- la seconde c'est l'exercice de sa justice par rapport à l'autorité qu'il avait sur les autres êtres.

Touchant la grâce et la justice quatre questions se présentent :

1. L'homme a-t-il été créé dans la grâce ?¹
2. A-t-il eu dans l'état d'innocence les passions de l'âme ?²
3. A-t-il eu toutes les vertus ?³
4. Ses œuvres auraient-elles été aussi efficacement méritoires qu'elles le sont maintenant ?⁴

Article 1 : Le premier homme a-t-il été créé dans la grâce ?

95

Objection N°1.

Il semble que le premier homme n'ait pas été créé dans la grâce. Car saint Paul, en mettant Adam en contraste avec Jésus-Christ, dit ([1 Cor., 15, 45](#)) : *Le premier Adam a été créé avec une âme vivante, tandis que le dernier a été rempli d'un esprit vivifiant*. Or, la vivification de l'esprit est l'effet de la grâce. Donc c'est le propre du Christ d'avoir été créé dans la grâce.

Réponse à l'objection N°1 :

Par ces paroles l'Apôtre veut dire qu'il y a un corps spirituel comme il y a un corps animal, et que la vie du corps spirituel a commencé dans le Christ, qui est *le premier né d'entre les morts*, comme la vie du corps animal a commencé dans Adam. Ces paroles de saint Paul ne signifient donc pas qu'Adam n'était pas spirituel par rapport à l'âme, mais elles indiquent seulement qu'il ne l'était pas par rapport au corps.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (*Lib. de Quaest. Vet. et Nov. Testam.*, quest. 123) qu'Adam n'a pas eu l'Esprit-Saint. Or, quiconque a la grâce a l'Esprit-Saint. Donc Adam n'a pas été créé dans la grâce.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin au même endroit, on ne nie pas que l'Esprit-Saint n'ait existé de quelque manière dans Adam comme dans les autres justes, mais on soutient seulement qu'il n'a pas été alors en lui comme il est maintenant dans les fidèles qui sont admis à la jouissance de l'héritage éternel, immédiatement après leur mort.

1 Cet article est une réfutation des trinitaires qui ont avancé qu'Adam n'avait jamais eu dans l'état d'innocence la grâce nécessaire pour s'y soutenir. Ce qui se trouve d'ailleurs condamné par ces paroles du concile de Trente : *Si quis Adam non confitetur, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, stalim sanctitatem et justitiam in quâ positus erat, amisisse, incurrisseque per offensa prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, anathema sit.* †

2 Cet article est l'explication de ces paroles de la Genèse (2, 7) : *et l'homme devint vivant et animé.* †

3 Cet article est la conséquence et le développement du premier, comme le remarque saint Thomas lui-même. Il combat donc les mêmes erreurs. †

4 Cet article a pour objet de préciser la différence qu'il y a entre l'homme primitif et l'homme déchu sous le rapport du mérite. Cette question est très importante ; car c'est pour n'avoir pas bien apprécié cette différence d'état que la plupart des hérétiques ont erré sur la grâce. †

Objection N°3.

Saint Augustin dit ([Lib. de corr. et grat., chap. 10](#)) que Dieu a réglé les destinées de l'ange et de l'homme de manière à montrer en eux d'abord ce que pouvait leur libre arbitre, et ensuite ce que pouvait le bienfait de sa grâce et le jugement de sa justice. Il a donc d'abord créé l'homme et l'ange avec leur libre arbitre, et il leur a ensuite fait don de sa grâce.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce passage de saint Augustin¹ ne prouve pas que l'ange et l'homme aient été d'abord créés dans l'état de nature avec le libre arbitre et qu'ils aient ensuite reçu la grâce, mais il signifie seulement que Dieu a voulu montrer ce que pouvait en eux le libre arbitre avant leur affermissement dans la gloire, et ce qu'ils avaient ensuite obtenu par le secours de la grâce qui les a affermis dans le bien.

Objection N°4.

Le Maître des sentences dit ([Sent., liv. 2, dist. 24](#)) qu'au moment de sa création l'homme a reçu un secours par lequel il pouvait se maintenir dans le bien, mais qu'il ne pouvait y progresser. Or, quiconque a la grâce peut progresser en mérite. Donc le premier homme n'a pas été créé avec elle.

Réponse à l'objection N°4 :

Le Maître des sentences parle conformément au sentiment de ceux qui veulent que l'homme n'ait pas été créé dans l'état de grâce, mais seulement dans l'état de nature. — Ou bien on peut dire que quoique l'homme ait été créé dans la grâce, il n'a pas dû à la création de sa nature la faculté de pouvoir croître en mérite, mais il a fallu que la grâce lui fût à cet effet surajoutée.

95

Objection N°5.

Pour que l'homme reçoive la grâce, il faut qu'il y ait de sa part un consentement, puisque ce consentement consomme l'alliance spirituelle qui se fait alors entre l'âme et Dieu. Or, on ne peut consentir à la grâce qu'autant qu'on existe déjà. Donc l'homme n'a pas reçu la grâce au premier instant de sa création.

Réponse à l'objection N°5 :

Le mouvement de la volonté n'étant pas continu, rien n'empêche qu'au premier instant de sa création le premier homme n'ait consenti à la grâce.

Objection N°6.

La nature est plus éloignée de la grâce que la grâce ne l'est de la gloire, puisque la gloire n'est rien autre chose que la consommation de la grâce. Or, dans l'homme la grâce a précédé la gloire. Donc, à plus forte raison, la nature a-t-elle précédé la grâce.

Réponse à l'objection N°6 :

Nous méritons la gloire par un acte de grâce, mais que nous ne méritons pas la grâce par un acte de nature ; par conséquent il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. L'homme et l'ange sont également destinés à la grâce. Or, l'ange a été créé en cet état. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 12, chap. 9](#)) que Dieu était en eux, et que tout en créant leur nature il l'enrichissait de sa grâce. Donc l'homme a été créé dans la grâce.

1 Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin. †

Conclusion.

Puisque le premier homme a été formé de telle sorte que sa raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures de l'âme à la raison et le corps à l'âme, il est convenable qu'il ait été créé dans la grâce.

Il faut répondre qu'il y a des théologiens qui disent que le premier homme n'a pas été créé dans la grâce, mais que la grâce lui a été donnée après sa création, avant son péché¹. *Dieu ayant fait l'homme droit*, comme le dit l'Ecclésiaste (7.30), cet état de justice primitive semble d'ailleurs exiger qu'il ait été créé dans la grâce. Car dans cet état sa raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures de son âme à la raison, et le corps à l'âme elle-même. La première de ces soumissions était cause de la seconde et de la troisième. Car tant que sa raison obéissait à Dieu, les puissances inférieures lui étaient soumises, comme le dit saint Augustin (*De remis. peccat.*, liv. 1, chap. 10). Or, il est évident que cette soumission du corps à l'âme et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle², autrement elle aurait subsisté après le péché, puisque saint Denis nous dit (*De div. nom.*, chap. 4) que les démons, après leur chute, ont conservé tous les dons qui leur avaient été faits dans l'ordre de la nature. D'où il est manifeste que la soumission de la raison à Dieu n'était pas seulement naturelle, mais qu'elle impliquait le don surnaturel de la grâce ; car l'effet ne peut être supérieur à la cause. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 13, chap. 13) qu'après la transgression de l'ordre de Dieu, la grâce ayant immédiatement abandonné l'homme, il fut confus de sa nudité corporelle ; car il sentit la chair se révolter contre lui en punition de sa propre rébellion. Par conséquent, on voit que si la perte de la grâce a détruit la soumission du corps à l'âme, c'était donc la grâce elle-même qui était cause que les puissances inférieures de l'homme obéissaient à sa raison. [T2-Q89-3]

Article 2 : Y avait-il des passions dans l'âme du premier homme ?

95

Objection N°1.

Il semble que les passions n'aient pas existé dans le premier homme. Car ce sont les passions de l'âme qui font que *la chair lutte contre l'esprit* (*Gal.* 5.17). Or, ce combat n'avait pas lieu dans l'état d'innocence. Donc dans cet état l'âme de l'homme n'avait pas de passions.

Réponse à l'objection N°1 :

La chair lutte contre l'esprit, parce que les passions se révoltent contre la raison, ce qui n'avait pas lieu dans l'état d'innocence.

Objection N°2.

L'âme d'Adam était plus noble que son corps. Or, son corps était impassible. Donc il n'y avait pas de passions dans son âme.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Ce sentiment a été celui de Pierre Lombard, de Scot et de ses disciples, de saint Bonaventure, de Richard de Saint-Victor, et à plus forte raison de tous ceux qui nient que les anges aient été créés dans l'état de grâce (Voy. Suarez, liv. 1.). La plupart des Pères soutiennent au contraire que l'homme a eu la grâce dans l'état d'innocence (Nicolai cite saint Augustin, saint Ambroise, saint Irénée et saint Hilaire. †

2 Les théologiens qui soutiennent le sentiment opposé à saint Thomas distinguent entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, et disent que cette rectitude était la justice originelle, mais non la grâce ; les autres nient la valeur de cette distinction (Voy. Perrone, *De homine*, chap. 2). †

Dans l'état d'innocence le corps de l'homme était impassible relativement aux passions qui troublent son organisation naturelle, comme nous le verrons ([quest. 97, art. 1 et 2](#)). De même l'âme était impassible par rapport aux passions qui entravent la raison.

Objection N°3.

La vertu morale comprime les passions de l'âme. Or, il y avait dans Adam une vertu morale parfaite. Donc les passions étaient absolument bannies de son cœur.

Réponse à l'objection N°3 :

La vertu morale, quand elle est parfaite, ne détruit pas totalement les passions, mais elle les règle. Ainsi le propre de l'homme tempérant, c'est de désirer les choses qu'il lui faut et quand il les lui faut, selon l'observation d'Aristote (*Eth.*, liv. 3, chap. 11).

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 14, chap. 10](#)) qu'il y avait dans l'homme un amour imperturbable pour Dieu et quelques autres passions.

Conclusion.

Les passions qui se rapportent au bien que l'on a ou à celui qu'on doit avoir dans son temps marqué, comme l'amour, la joie, le désir, l'espérance sans affliction, ont existé dans l'état d'innocence ; mais pour celles qui se rapportent au mal, comme la crainte et la douleur, elles n'ont pas alors existé.

Il faut répondre que les passions de l'âme existent dans l'appétit sensuel qui a le bien et le mal pour objet. C'est ce qui fait que parmi ses passions, les unes se rapportent au bien, comme l'amour et la joie, et les autres au mal, comme la crainte et la douleur. Puisque, dans l'état d'innocence, l'homme n'éprouvait et ne redoutait aucun mal, et que d'ailleurs il n'était privé d'aucun des biens que sa volonté droite pouvait désirer, comme l'observe saint Augustin (*loc. cit.*), il s'ensuit, qu'aucune des passions qui se rapportent au mal, telles que la crainte et la douleur, n'existaient en lui. Il n'avait pas non plus les passions que nous concevons à propos du bien que nous n'avons pas et que nous voudrions maintenant avoir, comme l'ambition désordonnée. Mais il avait les passions qui se rapportent au bien présent, comme la joie et l'amour, et celles qui ont pour objet le bien qu'on doit avoir dans son temps, comme le désir et l'espérance calme et paisible. Toutefois ces passions existaient en lui d'une autre manière qu'en nous. Car l'appétit sensuel, qui est le siège des passions, n'est pas absolument soumis en nous à la raison. C'est pourquoi les passions préviennent quelquefois en nous le jugement de la raison et l'entravent ; d'autres fois elles en sont la conséquence, parce que l'appétit sensuel est toujours quelque peu dominé par la raison. Mais dans l'état d'innocence il lui était absolument soumis ; par conséquent les passions ne faisaient jamais que suivre alors le jugement de la raison.

Article 3 : Adam a-t-il eu toutes les vertus ?

95

Objection N°1.

Il semble qu'Adam n'ait pas eu toutes les vertus. Car il y a des vertus qui ont pour objet de mettre un frein à l'impétuosité des passions. C'est ainsi que la tempérance met un frein au dérèglement de la concupiscence et que la force réprime la crainte quand elle est immodérée. Or, ce dérèglement des passions n'existait pas dans l'état d'innocence. Il n'y avait donc pas les vertus qui les modèrent.

Réponse à l'objection N°1 :

C'est par accident si la tempérance et la force combattent ce qu'il y a d'extrême dans les passions, parce que ces vertus n'ont ce caractère qu'autant que le sujet où elles se trouvent a des passions excessives. Ces vertus n'ont par elles-mêmes d'autre but que de régler ou de modérer les passions en général.

Objection N°2.

Certaines vertus se rapportent aux passions qui ont le mal pour objet ; ainsi la mansuétude se rapporte à la colère, la force à la crainte. Or, ces passions n'existaient pas dans l'état d'innocence, comme nous l'avons dit ^(art. préc.). Il n'y avait donc pas non plus les vertus qui y correspondent.

Réponse à l'objection N°2 :

La perfection de l'état primitif n'était pas compatible avec les passions qui se rapportent au mal considéré dans celui que la passion affecte, comme la crainte et la douleur. Mais les passions qui regardent le mal considéré dans un autre n'avaient rien de contraire à la perfection du premier homme. Ainsi Adam pouvait dans l'état d'innocence haïr la malice des démons et aimer la bonté de Dieu. Les vertus qui se rapportent à ces passions pouvaient donc exister dans l'état primitif de l'homme habituellement et actuellement. Mais celles qui se rapportent exclusivement aux passions qui ont dans celui qui en est le sujet le mal pour objet, ne pouvaient exister alors actuellement ; elles ne pouvaient exister qu'habituellement. C'est ce que nous avons déjà dit à l'occasion de la pénitence et de la miséricorde ^(dans le corps de l'article.). Toutefois il y a des vertus qui n'ont pas exclusivement ces passions pour objet et qui se rapportent encore à d'autres ; telle est la tempérance, qui ne se rapporte pas seulement à la tristesse, mais encore à la délectation ; telle est aussi la force, qui n'a pas seulement la crainte pour objet, mais encore l'audace et l'espérance. Il était donc possible à l'homme dans son état primitif de faire usage de la tempérance pour modérer ses jouissances, et il pouvait aussi se servir de la force pour modérer son audace ou ses espérances, mais non pour régler sa tristesse et ses craintes.

95

Objection N°3.

La pénitence est une vertu qui se rapporte aux péchés que l'on a antérieurement commis ; la miséricorde est aussi une vertu qui se rapporte à la misère. Or, il n'y avait dans l'état d'innocence ni péché ni misère ; la pénitence et la miséricorde n'étaient donc pas possibles alors.

Objection N°4.

La persévérance est une vertu. Adam ne l'a pas eue, puisqu'il est tombé dans le péché. Il n'a donc pas eu toutes les vertus.

Réponse à l'objection N°4 :

La persévérance se prend en deux sens.

1. Elle se prend pour une vertu, et dans ce cas elle signifie l'habitude qui fait que l'on prend le parti de persévérer dans le bien, et Adam a eu cette sorte de persévérance.
2. Elle se prend pour une circonstance de la vertu, et alors elle indique une vertu continue sans aucune interruption. Adam n'a pas eu cette dernière espèce de persévérance.

Objection N°5.

La foi est une vertu. Or, elle n'existait pas dans l'état d'innocence ; car elle implique dans la connaissance une certaine obscurité qui semble répugner à la perfection de l'état primitif de l'homme.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([Hom. cont. Jud., chap. 2](#)) : Le prince des vices vainquit Adam que Dieu avait fait à son image, qu'il avait revêtu de pudeur, rempli de tempérance et environné de clarté.

Conclusion.

Puisque dans Adam au temps de son innocence la raison était soumise à Dieu et les puissances inférieures à la raison, il a eu d'une certaine manière toutes les vertus ; il a eu habituellement et actuellement celles qui ne supposaient pas une imperfection contraire à son état, mais il n'a possédé les autres que habituellement.

Il faut répondre que l'homme, dans l'état d'innocence, a eu en quelque sorte toutes les vertus. C'est ce qui résulte de ce que nous avons dit précédemment ^(art. 1). En effet, nous avons vu que dans son état primitif l'homme était tellement droit que sa raison était soumise à Dieu et les puissances inférieures de son âme à sa raison. Or, les vertus ne sont rien autre chose que des perfections qui résultent de la soumission de la raison par rapport à Dieu, et des puissances inférieures de l'âme relativement à la raison, comme nous le démontrerons lorsqu'il s'agira des vertus ^(1a 2æ. quest. 63, art. 2). Par conséquent l'état de justice dans lequel l'homme a été formé exigeait qu'il eût d'une certaine manière toutes les vertus. — Mais il est à remarquer qu'il y a des vertus qui, par leur nature, n'impliquent aucune imperfection, comme la charité et la justice. Ces vertus ont existé absolument dans l'état d'innocence habituellement et actuellement. Il y en a d'autres qui, par leur nature, supposent une imperfection soit par rapport à l'acte, soit par rapport à la matière. Si l'imperfection qu'elles impliquent ne répugne pas à la perfection de l'état primitif de l'homme, elles pouvaient alors exister. Telles sont la foi, qui a pour objet ce que nous ne voyons pas, et l'espérance, qui se rapporte à ce que nous ne possédons pas. Car la perfection de l'état primitif de l'homme n'allait pas jusqu'à voir Dieu dans son essence et jusqu'à jouir de sa béatitude finale. La foi et l'espérance pouvaient donc exister dans l'état primitif habituellement et actuellement. Mais si l'imperfection qu'une vertu suppose répugne à la perfection de l'état primitif, cette vertu pouvait exister alors habituellement¹, mais non actuellement. Ainsi il en est de la pénitence, qui est une douleur du péché que l'on a commis, et de la miséricorde qui est une douleur que l'on ressent à l'occasion du malheur d'autrui. Car la douleur est contraire à la perfection de l'état primitif aussi bien que le péché et la misère. Ces vertus n'existaient donc dans le premier homme qu'habituellement et non actuellement. En effet, le premier homme était disposé de telle façon que si le péché eût été antérieur à son état il se fût repenti, et que s'il eût vu dans un autre la misère, il l'aurait repoussée de tout son pouvoir. C'est dans ce sens qu'Aristote dit ^(Eth., liv. 4, chap. ult.) que la honte que l'on conçoit à propos d'un acte honteux convient à l'homme vertueux conditionnellement dans le sens qu'il est disposé à rougir s'il venait à commettre quelque chose de semblable.

La réponse à la troisième objection est évidente d'après ce que nous avons dit ^(dans le corps de l'article.).

La réponse à la cinquième objection est évidente d'après ce que nous avons dit ^(dans le corps de l'article.).

Article 4 : Les œuvres du premier homme ont-elles été moins efficacement méritoires que les nôtres ?

95

Objection N°1.

1 *Habituellement*, c'est-à-dire que l'homme était dans la disposition de pratiquer ces vertus, si l'occasion s'en était présentée. †

Il semble que les œuvres du premier homme aient été moins efficacement méritoires que les nôtres. Car la grâce vient de la miséricorde divine qui proportionne ses secours aux besoins de ses créatures. Or, nous avons plus besoin de la grâce que l'homme dans l'état d'innocence. Elle nous est donc donnée plus abondamment, et comme elle est la source du mérite, il s'ensuit que nos œuvres sont par là même plus méritoires.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme, depuis son péché, a besoin de la grâce pour plus de choses qu'avant, mais il n'en a pas besoin davantage. Car avant son péché l'homme avait besoin de la grâce pour arriver à la vie éternelle pour laquelle la grâce est principalement nécessaire ; mais depuis son péché il a besoin d'elle non seulement pour cette même fin, mais encore pour obtenir le pardon de ses fautes et pour soutenir sa faiblesse¹.

Objection N°2.

Le mérite suppose un combat, une difficulté quelconque. Car saint Paul dit (*2 Tim., 2. 5*) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu*. Et Aristote dit (*Eth., liv. 2, chap. 3*) que la vertu a pour objet ce qui est bon et ce qui est difficile. Or, maintenant nous avons plus à combattre et nous avons plus de difficultés à vaincre. Nos actions sont donc plus méritoires.

Réponse à l'objection N°2 :

La difficulté et la lutte déterminent l'étendue du mérite d'après la valeur relative de l'œuvre, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article*). C'est une preuve de la bonne disposition de la volonté qui s'efforce de triompher des difficultés qu'elle rencontre, mais cette bonne disposition a pour cause l'étendue de la charité. Toutefois il peut arriver que quelqu'un fasse une chose facile avec une volonté aussi bien disposée que celui qui fait une chose difficile, par exemple, s'il était prêt à faire cette chose quand même elle demanderait de grands efforts. D'ailleurs, les difficultés que nous rencontrons actuellement dans l'accomplissement de nos devoirs sont, en tant que pénales, satisfaisantes pour nos péchés.

Objection N°3.

Le Maître des sentences dit (*Sent., liv. 2, dist. 24*) que l'homme n'aurait pas mérité en résistant à la tentation. Or, maintenant il mérite quand il y résiste. Donc nos œuvres sont actuellement plus méritoires que dans l'état primitif.

Réponse à l'objection N°3 :

La résistance à la tentation n'aurait pas été méritoire dans le premier homme, suivant l'opinion de ceux qui supposent qu'il n'avait pas la grâce, comme elle n'est pas non plus méritoire aujourd'hui dans ceux qui ne possèdent pas ce don céleste. Mais il y avait entre Adam et nous cette différence, c'est qu'il n'était pas intérieurement porté au mal, comme nous le sommes. Il pouvait donc plutôt que nous résister à la tentation sans la grâce.

Mais c'est le contraire. Car s'il en était ainsi l'homme serait dans une condition plus avantageuse après qu'avant son péché.

Conclusion.

1 Les théologiens modernes se sont aussi demandé quelle différence il y avait, sous le rapport de la grâce, entre l'homme avant et l'homme après sa chute. Bailly rapporte leurs sentiments, et après avoir très embrouillé la question, il se décide pour une opinion insoutenable (*Voy. Tract. de gratiâ*, chap. 6). Saint Thomas résout ici la difficulté sans réplique, en disant que l'homme avant sa chute avait besoin de la grâce pour s'élever jusqu'à Dieu, mais que depuis sa chute il en a encore besoin pour qu'elle guérisse l'infirmité et la corruption de sa nature. †

Les œuvres du premier homme étaient plus efficacement méritoires que les nôtres, si on considère la nature du mérite soit d'après la grâce, soit d'après la valeur absolue de l'œuvre, mais elles l'étaient moins si on la considère d'après sa valeur relative.

Il faut répondre que l'étendue du mérite peut s'apprécier de deux manières :

1. Par la charité et la grâce qui en sont la source. En ce sens l'étendue du mérite répond à la récompense essentielle qui consiste dans la jouissance de Dieu. Car celui qui fait une chose avec le plus de charité jouit de Dieu plus parfaitement.
2. On peut l'apprécier d'après la valeur de l'œuvre. Cette valeur est absolue ou relative. Ainsi, la veuve qui a jeté deux deniers dans le tronc a fait, absolument parlant, une œuvre inférieure au riche qui y a déposé de grands présents. Mais elle a fait relativement plus que lui au jugement du Seigneur lui-même, parce que ce qu'elle donnait était davantage au-dessus de ses ressources. L'étendue du mérite dans l'un et l'autre cas répond à la récompense accidentelle qui est la joie que l'on conçoit de tout bien créé. Ainsi, il faut donc dire que les œuvres de l'homme auraient été plus efficacement méritoires dans l'état d'innocence qu'après le péché, si on considère la nature du mérite par rapport à la grâce qui aurait été alors plus abondante, et dont l'action n'aurait trouvé d'ailleurs aucun obstacle dans la nature humaine. Il faut en dire autant si on considère la valeur absolue de l'œuvre, parce que l'homme étant alors doué d'une plus grande vertu il aurait fait des œuvres plus éclatantes. Mais si on considère sa valeur relative, on trouve que l'homme a plus de mérite depuis son péché en raison de sa faiblesse. Car une petite action surpasse plus la puissance de celui qui la fait difficilement qu'une grande action ne surpasse la puissance de celui qui la fait sans peine.

95

QUESTION 96 : DE L'EMPIRE QUE L'HOMME EXERÇAIT DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE.

Question 96 : De l'empire que l'homme exerçait dans l'état d'innocence.....	375
Article 1 : Adam, dans l'état d'innocence, était-il maître des animaux ?.....	375
Article 2 : L'empire de l'homme se serait-il étendu sur toutes les créatures ?.....	378
Article 3 : Tous les hommes auraient-ils été égaux dans l'état d'innocence ?.....	379
Article 4 : Dans l'état d'innocence l'homme était-il donné par l'homme ?.....	380

Nous avons maintenant à examiner l'empire que l'homme exerçait dans l'état d'innocence.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. L'homme dans l'état d'innocence commandait-il aux animaux ?¹
2. Était-il maître de toutes les créatures ?²
3. Dans cet état tous les hommes auraient-ils été égaux ?³
4. Y aurait-il eu alors des hommes pour commander aux autres hommes ?⁴

Article 1 : Adam, dans l'état d'innocence, était-il maître des animaux ?

96

Objection N°1.

Il semble qu'Adam, dans l'état d'innocence, ne dominait pas sur les animaux. Car saint Augustin dit ([Sup. Gen., liv. 9 chap. 14](#)) que par le ministère des anges les animaux ont été amenés à Adam pour qu'il leur imposât des noms. Or, il n'eût pas été nécessaire d'employer le ministère des anges si l'homme eût dominé les animaux par lui-même. Il n'a donc pas eu dans l'état d'innocence l'empire sur les animaux.

Réponse à l'objection N°1 :

Une puissance supérieure peut faire sur les êtres qui lui sont soumis beaucoup de choses que ne peut pas faire une puissance inférieure. Or, l'ange est naturellement supérieur à l'homme. Les anges pouvaient donc à l'égard des animaux faire ce qui n'eût pas été possible à l'homme, par exemple, les réunir tous immédiatement.

Objection N°2.

Les choses qui sont en désaccord entre elles ne peuvent être réunies sous une seule et même domination. Or, il y a beaucoup d'animaux qui sont ennemis les uns des autres, comme le loup et la brebis. Donc tous les animaux n'étaient pas sous l'empire de l'homme.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des théologiens qui disent que les animaux qui sont maintenant féroces et qui tuent les autres auraient été doux dans l'état primitif, non seulement par rapport à l'homme, mais encore par rapport aux autres animaux ; mais ce sentiment est tout à fait absurde. Car la nature des animaux n'a pas été changée par le péché de l'homme au point que ceux qui se nourrissent aujourd'hui de la chair des autres animaux, comme les lions et les faucons, se soient alors nourris d'herbes. Le vénérable Bède ne dit pas dans son commentaire sur la Genèse que tous les animaux et tous les oiseaux avaient pour nourriture le bois et l'herbe, mais que tels étaient les moyens d'existence de quelques-uns d'entre eux. L'inimitié qui existe naturellement entre certains animaux aurait donc alors existé. Toutefois ils

1 Cette domination de l'homme sur tous les animaux ne se trouve pas seulement dans la Genèse et dans l'Ecclésiastique (chap. 17), mais c'est un souvenir qui se trouve encore dans les traditions de tous les peuples, et que la philosophie ancienne a recueilli. †

2 Cet article est le commentaire de cette parole de la Genèse (1, 26) : *qu'il commande à toute créature.* †

3 Cet article prouve que l'inégalité dont aujourd'hui on parle tant est un fait inhérent à la nature humaine, qui se produira nécessairement partout où il y aura plusieurs individus réunis. †

4 Saint Thomas établit dans cet article les bases de la hiérarchie sociale, et détruit l'erreur des sarrabaites et de tous les anarchistes qui demandent la ruine de toute autorité, pour que l'individu soit absolument indépendant. †

n'en étaient pas moins soumis à l'homme comme aujourd'hui ils n'en sont pas moins soumis à Dieu dont la providence embrasse tout ce qui existe. L'homme aurait rempli à leur égard les ordres de la Providence, comme il le fait maintenant à l'égard des animaux domestiques. Car ce sont les hommes qui procurent leur proie aux faucons apprivoisés.

Objection N°3.

Saint Jérôme dit qu'avant son péché l'homme a reçu de Dieu l'empire sur les animaux, bien qu'il n'en eût pas besoin, mais que Dieu savait à l'avance qu'après sa chute il devrait s'aider de leur secours¹. Donc avant son péché l'homme n'exerçait pas d'empire sur les animaux.

Réponse à l'objection N°3 :

Les hommes n'avaient pas besoin des animaux pour subvenir aux nécessités matérielles de la vie. Ainsi ils n'en avaient pas besoin pour se couvrir parce qu'ils étaient nus, et ils n'en rougissaient pas parce qu'il n'y avait en eux aucun mouvement déréglé de concupiscence ; ils n'en avaient pas besoin pour se nourrir, parce qu'ils vivaient des arbres du paradis ; ils n'en avaient pas besoin pour les transporter d'un lieu à un autre, parce qu'ils étaient robustes, mais ils en avaient besoin pour acquérir une connaissance expérimentale de leur nature². C'est ce que l'Écriture a voulu exprimer en disant que Dieu amena les animaux à Adam pour leur imposer des noms qui désignassent leur nature³.

Objection N°4.

Le propre de l'homme c'est de commander. Or, le commandement n'est juste qu'autant qu'il s'adresse à un être raisonnable. Donc l'homme n'avait pas d'empire sur les animaux qui n'ont pas de raison.

Réponse à l'objection N°4 :

Tous les animaux ont naturellement une sorte de prudence et de raison ; c'est ce qui fait que les grues suivent leur chef et que les abeilles obéissent à leur reine. Dans l'état d'innocence, tous les animaux auraient ainsi obéi à l'homme par eux-mêmes, comme les animaux domestiques lui obéissent maintenant.

Mais c'est le contraire. Car il est dit de l'homme dans la Genèse ^(1.20) : *Qu'il préside aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et aux animaux qui sont sur la terre.*

Conclusion.

Adam dans l'état d'innocence dominait sur tous les animaux, parce qu'ils lui étaient tous naturellement soumis ; mais en punition de sa désobéissance envers Dieu les animaux ont méprisé son propre empire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. 95. art. 1), la désobéissance des êtres qui devaient être soumis à l'homme a été la conséquence de la désobéissance dont l'homme s'est lui-même rendu coupable à l'égard de Dieu. C'est pourquoi, avant qu'il ne se fût révolté contre Dieu, quand il était innocent, aucun des êtres qui devaient lui être naturellement soumis ne refusait de lui obéir.

Or, tous les animaux sont naturellement soumis à l'homme, et cela pour trois raisons :

1 Ce passage n'est pas de saint Jérôme. On trouve quelque chose d'analogue dans le vénérable Bède (*in Hexam.*). †

2 Adam, dit Bossuet, connaît dans les animaux des propriétés particulières qui leur donnaient le moyen d'aider par leur ministère celui que Dieu faisait leur seigneur. †

3 Cette imposition de noms paraît à Bossuet, d'après tous les Pères, une preuve des belles connaissances que Dieu avait données à l'homme primitif. Car il n'aurait pas, dit-il, nommé les animaux sans en connaître la nature et les différences, pour ensuite leur donner des noms convenables, selon les racines primitives de la langue que Dieu lui avait apprise (*Voy. Elév.*, 3^e semaine, 1^{re} élévation). †

1. À cause de la manière dont ils ont été produits. Car comme dans la génération des êtres on suit un certain ordre d'après lequel on va de l'imparfait au parfait¹, il en est de même pour l'usage des choses naturelles. Ainsi les êtres imparfaits sont à l'usage de ceux qui sont plus parfaits. Les plantes, par exemple, se servent de la terre pour se nourrir ; les animaux usent des plantes, et les hommes usent des plantes et des animaux ; par conséquent l'homme domine naturellement sur les animaux. C'est ce qui fait dire à Aristote ^(Pol., liv. 1, chap. 5) que la chasse des bêtes fauves est naturelle et juste, parce que l'homme reprend par là un droit qui lui appartient par nature.
2. Parce que c'est une loi de la Providence que les êtres inférieurs soient gouvernés par ceux qui leur sont supérieurs. Par conséquent, l'homme étant au-dessus de tous les animaux, puisqu'il a été fait à l'image de Dieu, il était convenable que les autres animaux fussent soumis à son empire.
3. Parce que ce droit résulte de ce qui est propre à l'homme et de ce qui est propre aux autres animaux. Les autres animaux ont une sorte de prudence qui leur sert pour quelques actes particuliers, tandis que l'homme a une prudence universelle qui est la règle de toutes les actions possibles. Or, ce qui n'existe que par participation doit être soumis à ce qui existe par essence et universellement. D'où il est évident que les autres animaux doivent naturellement être soumis à l'homme.

96

Article 2 : L'empire de l'homme se serait-il étendu sur toutes les créatures ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'homme n'aurait pas eu l'empire sur toutes les créatures. Car l'ange est naturellement plus puissant que l'homme. Or, d'après saint Augustin ^(De Trin., liv. 3, chap. 8), la matière corporelle n'aurait pas obéi à la libre volonté des anges. Elle aurait donc été encore moins soumise à l'homme dans l'état d'innocence.

Objection N°2.

Les forces naturelles qu'on remarque dans les plantes consistent dans la faculté qu'elles ont de se nourrir, de se développer et de se reproduire. Or, ces forces ne sont pas naturellement soumises à la

¹ Puisque la matière est pour la forme, la forme imparfaite pour une plus parfaite. †

raison, comme on le voit dans l'homme où elles résident. Donc le domaine de l'homme étant proportionné à sa raison, il semble que dans l'état d'innocence il ne dominait pas sur les plantes.

Objection N°3.

Quiconque domine sur une chose la peut changer. Or, l'homme n'aurait pas pu changer le mouvement des corps célestes. Il n'y a que Dieu qui le puisse, comme le dit saint Denis ^(in Ep. ad Polycarp.). Il n'avait donc pas puissance sur eux.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1, 26) : *Qu'il commande à toute créature*¹.

Conclusion.

L'homme ne dominait pas sur les anges, mais sur les animaux ; il les commandait et se servait des plantes et des êtres inanimés sans rencontrer le moindre obstacle.

Il faut répondre que tout est en quelque sorte dans l'homme². C'est pourquoi comme il domine les choses qui sont en lui, de même il exerce son empire sur celles qui sont au-dehors. Or, il y a dans l'homme quatre choses à considérer : la raison qui lui est commune avec les anges ; les puissances sensibles qui lui sont communes avec les animaux ; les forces naturelles qui sont ce qu'il a de commun avec les plantes et le corps qui appartient à la classe des êtres inanimés. Or, la raison est dans l'homme ce qui commande et non ce qui obéit ; par conséquent dans l'état primitif l'homme ne commandait pas aux anges. Et quand l'Écriture dit : qu'il commandait à toute créature, il faut entendre par là toute créature qui n'est pas à l'image de Dieu. Mais la raison commande aux puissances sensibles, comme l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, puisqu'elles sont au-dessous d'elle. A ce titre le premier homme donnait aussi ses ordres aux animaux. Quant aux forces naturelles et au corps lui-même, il ne les dominait pas en les commandant, mais en en faisant usage. Ainsi, dans l'état d'innocence, Adam ne commandait pas aux plantes et aux choses inanimées et il n'avait pas le droit de les changer, mais il pouvait se servir d'elles sans aucun obstacle. La réponse à toutes les objections est par là même évidente.

96

Article 3 : Tous les hommes auraient-ils été égaux dans l'état d'innocence ?

96

Objection N°1.

Il semble que les hommes dans l'état d'innocence auraient été tous égaux. Car saint Grégoire dit ^(Pastor., part. 2, chap. 6) que là où il n'y a pas de péché il y a égalité. Or, dans l'état d'innocence il n'y avait pas de péché. Donc tous les hommes étaient égaux.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Grégoire, par ces paroles, a l'intention d'exclure l'inégalité qui repose sur la différence qu'il y a entre la justice et le péché, et c'est cette différence qui fait qu'il y a des hommes qui subissent le joug de leurs semblables par châtement³.

1 La Vulgate porte le mot *terræ*, au lieu du mot *creaturæ*, ce qui coupe court à toute difficulté, en excluant les anges. †

2 Les pythagoriciens appelaient l'homme un petit univers, *μικρός κόσμος*. Ce principe revient souvent dans la philosophie ancienne. †

3 Depuis la chute il y a eu dans le genre humain une nouvelle cause d'inégalité qui est sortie du péché lui-même. C'est de cette cause que parle saint Grégoire, parce que la foi et la religion peuvent l'affaiblir. Car c'est souvent le crime qui est cause que l'homme est l'esclave de son

Objection N°2.

La ressemblance et l'égalité sont une raison d'amour réciproque, d'après ce mot de l'Écriture ([Ecclesiastique, 13, 19](#)) : *Tout animal aime son semblable et tout homme son prochain*. Or, dans l'état primitif la charité qui est le lien de la paix eût été très ardente. Par conséquent tous les hommes auraient été égaux.

Réponse à l'objection N°2 :

L'égalité est cause que l'amour est égal de part et d'autre. Mais il peut y avoir entre des êtres inégaux plus de charité qu'entre des êtres égaux, quoique ce ne soit pas de part et d'autre une affection égale qui se corresponde. Car un père aime naturellement plus son fils que le frère n'aime son frère, quoique le fils ne réponde pas à l'amour du père par un amour égal au sien.

Objection N°3.

Quand la cause cesse, l'effet cesse aussi. Or, la cause de l'inégalité qui existe actuellement entre les hommes semble provenir de Dieu, d'abord en ce qu'il récompense les uns et punit les autres selon qu'ils le méritent, et ensuite de la nature, en ce que les uns sont faibles et mal constitués, tandis que les autres sont forts et qu'il ne leur manque aucun membre ; ce qui n'aurait pas eu lieu dans l'état primitif.

Réponse à l'objection N°3 :

De la part de Dieu il pouvait y avoir une cause d'inégalité non seulement en ce qu'il punissait les uns et récompensait les autres, mais encore en ce qu'il élevait plus ceux-ci et moins ceux-là, afin de faire briller tout particulièrement dans la société la beauté de l'ordre. Du côté de la nature il pouvait aussi y avoir inégalité dans le sens que nous l'avons expliqué, et il n'était pas nécessaire pour cela qu'elle fût sans défaut.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([Rom., 13, 1](#)) : *Les choses qui viennent de Dieu ont été soumises à un ordre*. Or, l'ordre paraît surtout consister dans l'inégalité. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 19, chap. 13](#)) : L'ordre est la disposition qui met chaque chose différente à sa place. Il y aurait donc eu inégalité dans l'état primitif de l'homme, puisque cet état aurait été le plus parfait de tous.

Conclusion.

Dans l'état d'innocence il y aurait eu nécessairement inégalité, du moins entre l'homme et la femme, et il aurait pu se faire que les hommes fussent pareillement inégaux entre eux sous le rapport de l'âme comme sous le rapport du corps.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que dans l'état d'innocence il y aurait eu d'abord une différence de sexe, puisque cette différence est une condition essentielle à la génération. Il y aurait eu aussi au même titre une différence d'âge, puisque les hommes seraient nés les uns des autres. Sous le rapport de l'âme il y aurait eu aussi une différence quant à la justice et quant à la science. Car les œuvres de l'homme n'étant pas le résultat de la nécessité, mais du libre arbitre, il peut s'appliquer avec plus ou moins d'énergie à faire, à vouloir ou à connaître une chose, ce qui fait qu'il y en a qui font plus de progrès que d'autres dans la vertu et la science. Sous le rapport du corps il pouvait aussi y avoir inégalité. Car le corps humain n'était pas absolument exempt des lois de la nature. Il pouvait recevoir des agents extérieurs plus ou moins de secours, puisque sa vie matérielle était soutenue par les aliments qu'il prenait. Rien n'empêche donc de dire qu'en raison des

semblable. †

différentes dispositions de l'air et de l'état des astres il y en aurait eu qui se seraient trouvés plus robustes, ou plus grands, ou plus beaux, ou mieux constitués que d'autres, sans que pour cela ceux qui auraient été moins bien partagés eussent quelque défaut corporel ou quelque souillure dans l'âme¹.

Article 4 : Dans l'état d'innocence l'homme était-il donné par l'homme ?

96

Objection N°1.

Il semble que l'homme dans l'état d'innocence n'était pas dominé par l'homme. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 19, chap. 15](#)) : Dieu n'a pas voulu que l'homme fait à son image dominât sur autre chose que sur les êtres déraisonnables ; l'homme ne dominait pas sur l'homme, mais sur les animaux.

Objection N°2.

Ce qui a été introduit dans le monde en punition du péché n'aurait pas existé dans l'état d'innocence. Or, la soumission de l'homme à l'homme a été la conséquence de la peine du péché ; car il a été dit à la femme après son péché : *Tu seras sous la puissance de l'homme* ([Gen., 3, 16](#)). Donc dans l'état d'innocence l'homme n'était pas soumis à l'homme.

Objection N°3.

La servitude est opposée à la liberté. Or, la liberté est un des principaux biens qui ne pouvait manquer dans l'état d'innocence alors qu'on possédait tout ce que la volonté droite pouvait désirer, selon l'expression de saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 14, chap. 10](#)). Donc l'homme ne dominait pas l'homme dans l'état d'innocence.

Mais c'est le contraire. La condition de l'homme, dans l'état d'innocence, n'était pas plus noble que celle des anges. Or, parmi les anges il y en a qui dominent sur les autres ; c'est pour ce motif qu'il y a un de leurs ordres qui porte le nom de *Domination*. Il ne répugne donc pas à la dignité de l'état d'innocence que l'homme ait dominé son semblable.

Conclusion.

La servitude doit être la peine du péché ; dans l'état d'innocence l'homme n'aurait donc pas dominé sur l'homme comme le maître sur son esclave ; mais celui qui aurait eu le plus de science et de vertu aurait dirigé les autres dans leur propre intérêt.

Il faut répondre que le mot *dominer* peut s'entendre en deux sens bien distincts :

1. Il peut signifier un état opposé à la servitude. C'est dans ce sens qu'on donne le nom de maître à celui qui commande à des esclaves.
2. On peut l'entendre d'une manière plus générale et lui faire signifier tout ce qui a rapport à un sujet quelconque. Ainsi on donne le nom de seigneur à celui qui est chargé de gouverner et de diriger des hommes libres. Si l'on prend le mot *dominer* dans le premier sens on ne peut pas dire que dans l'état d'innocence l'homme aurait dominé sur l'homme ; mais si on le prend dans le second, rien n'empêche d'admettre que cette espèce de domination eût alors existé. La raison en est que l'homme libre est cause de ses actes, comme le dit Aristote

¹ On voit que toutes les causes d'inégalité ne peuvent être détruites qu'à la condition de détruire l'espèce humaine elle-même.†

(Met., liv. 1), tandis que l'esclave n'est qu'un instrument dont l'action se rapporte à un autre. Ainsi on domine sur quelqu'un comme sur un esclave quand celui qui le domine s'en sert pour son avantage personnel¹. Et comme chaque être recherche son bien propre et voit avec peine ce qui devrait lui appartenir profiter exclusivement à un autre, il s'ensuit que cette espèce de domination ne peut être qu'un châtement pour ceux qui y sont soumis. C'est pour ce motif que dans l'état d'innocence elle n'aurait pas eu lieu.

La domination qui convient à un homme libre est celle qui a pour objet de diriger l'homme dans son propre intérêt ou pour l'intérêt général.

Cette espèce de domination aurait existé pour deux raisons :

1. Parce que l'homme est naturellement un être sociable. Les hommes, dans l'état d'innocence, auraient donc vécu socialement. Or, il n'y a pas de société possible entre plusieurs individus s'ils n'ont un chef qui dirige les efforts de chacun pour le bien de tous. Car la multitude tend par elle-même à une foule de buts, il lui faut un chef pour la ramener à l'unité. C'est ce qui fait dire à Aristote que toutes les fois que plusieurs individus tendent à une même fin, c'est qu'ils obéissent à un agent unique qui les dirige comme leur chef.
2. C'est que si un homme l'eût emporté sur les autres par la science et la vertu, c'eût été un mal qu'il n'eût pas employé au profit des autres sa supériorité, d'après ces paroles de l'apôtre saint Pierre ^(1 Pierre, 4, 10) : *Chacun doit employer au profit des autres la grâce qu'il a reçue.* C'est ce qui fait dire à saint Augustin ^(De civ. Dei, liv. 19, chap. 14) que les justes ne recherchent pas le commandement par envie de dominer, mais pour donner aux ordres une bonne direction ; que tel est l'ordre naturel que Dieu a primitivement prescrit à l'homme.

C'est ce qui rend évidente la réponse à toutes les objections qui reposent sur la première manière d'entendre le mot *dominer*.

QUESTION 97 : DE L'HOMME PRIMITIF QUANT À SA CONSERVATION INDIVIDUELLE.

Question 97 : De l'homme primitif quant à sa conservation individuelle.....	382
Article 1 : L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ?.....	383
Article 2 : L'homme dans l'état d'innocence aurait-il été passible ?.....	384
Article 3 : L'homme dans l'état d'innocence avait-il besoin d'aliments ?.....	386

¹ Dans ce cas l'homme exploite son semblable. Ce désordre est l'effet du péché, et il se manifeste dans des proportions d'autant plus étendues que la société est plus vicieuse. †

Après avoir traité de l'âme du premier homme, nous allons maintenant nous occuper de l'état primitif de son corps. Nous parlerons en premier lieu de la conservation de l'individu et en second lieu de la conservation de l'espèce.

À l'égard de la première chose quatre questions se présentent :

1. L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ?¹
2. Était-il impassible ?²
3. Avait-il besoin d'aliments ?³
4. Devait-il arriver à l'immortalité au moyen de l'arbre de vie ?⁴

Article 1 : L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ?

97

Objection N°1.

Il semble que l'homme n'était pas immortel dans l'état d'innocence. Car le mot *mortel* entre dans la définition de l'homme, et on ne peut retrancher ce qui entre dans une définition sans détruire l'être défini lui-même. Donc, par là même qu'Adam était homme, il ne pouvait être immortel.

1 Cet article est de foi. Nous lisons dans l'Écriture : *Dieu a créé l'homme immortel* (Sag., 2, 23) ; *par un seul homme, le péché est entré dans ce monde, et par le péché la mort* (Rom., 5, 12) ; *le corps, il est vrai, est mort à cause du péché* (Ibid., 8, 10). Pelage ayant soutenu le contraire fut réfuté par saint Augustin et condamné par les conciles qui ont anathématisé ses erreurs. Le concile de Trente a renouvelé cette condamnation (sess, 5). †

2 Tous les Pères ont enseigné que l'homme dans l'état d'innocence était exempt de toute peine physique et morale, et qu'il n'aurait pas connu la souffrance s'il n'eût péché. Voy. saint Augustin (*De civ Dei*, liv. 14, chap. 14), saint Prosper (*De vit. contemplat.*, liv. 11, chap. 17), saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Chrysostome, etc. †

3 La Genèse indique que l'homme dans l'état d'innocence avait besoin d'aliments pour vivre, puisqu'elle rapporte que Dieu lui avait permis de manger de tous les arbres du paradis, à l'exception de l'arbre de la science du bien et du mal. †

4 Les interprètes sont partagés sur le sens que l'on doit donner à ce mot de l'Écriture *vivat in æternum*. Les uns l'entendent dans un sens absolu, et veulent que l'arbre de vie ait communiqué à l'homme une vie absolument sans fin ; Tostat et Perrerus sont de ce sentiment. Les autres entendent seulement par là, comme le fait saint Thomas, une longue vie. †

Objection N°2.

Le corruptible et l'incorruptible ne sont pas du même genre, d'après ce que dit Aristote (*Met.*, liv. 10, text. 26). Or, les choses qui ne sont pas du même genre ne sont pas susceptibles d'être transformées l'une dans l'autre. Par conséquent, si le premier homme eût été incorruptible, il n'aurait pu devenir corruptible comme il l'est maintenant.

Objection N°3.

Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût été immortel, il l'aurait été par l'effet de sa nature ou par l'effet de la grâce. Il ne pouvait l'être par l'effet de sa nature, puisque sa nature étant restée spécifiquement la même il le serait encore maintenant. Il ne pouvait l'être non plus par l'effet de la grâce, puisque le premier homme a recouvré la grâce par le repentir, selon cette parole du Sage (*Sag.* 10,2) : *Il est sorti de son péché*. Il aurait donc recouvré l'immortalité, ce qui est évidemment faux. Par conséquent l'homme n'était pas immortel dans l'état d'innocence.

Réponse à l'objection N°3 :

La puissance qui préservait le corps de la corruption n'était pas naturelle à l'âme humaine, mais c'était un don de la grâce. Et quoique l'homme ait recouvré la grâce pour obtenir la rémission de ses péchés et pour mériter la gloire, il ne l'a pas recouvrée pour qu'elle produise encore en lui l'immortalité qu'il a perdue. Car cette gloire était réservée au Christ, qui devait réparer notre nature déchue en l'élevant plus haut que l'état d'où elle est tombée, comme nous le dirons (*3a pars, quest. 1, art. 2*).

Objection N°4.

L'immortalité est promise à l'homme comme récompense, d'après ces paroles de l'Apocalypse (21,4) : *La mort n'existera plus au-delà*. Or, l'homme n'a pas été créé pour jouir immédiatement de sa récompense, mais pour la mériter. Donc dans l'état d'innocence l'homme n'était pas immortel.

Réponse à l'objection N°4 :

L'immortalité glorieuse qui nous est promise comme récompense diffère de l'immortalité qui avait été accordée à l'homme dans l'état d'innocence.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit (*Rom.* 5,12) : *La mort est entrée dans le monde par le péché*. Donc avant le péché l'homme était immortel.

Conclusion.

Dans l'état d'innocence l'homme était immortel non par sa nature, mais par l'effet de la grâce, parce qu'il avait reçu de Dieu une force par laquelle il pouvait, par exemple en ne péchant pas, conserver son corps en l'affranchissant des lois de la matière.

Il faut répondre qu'une chose peut être incorruptible de trois manières :

1. Par rapport à sa matière, soit parce qu'elle n'en a pas, comme l'ange, soit parce qu'elle en a une qui n'est en puissance qu'à l'égard d'une seule forme, comme le corps céleste, et alors on dit que la chose est incorruptible de sa nature.
2. On dit qu'une chose est incorruptible par rapport à sa forme. Ainsi une chose corruptible par sa nature peut être inhérente à une manière d'être qui la préserve totalement de la corruption. Cette sorte d'incorruptibilité est celle qui résulte de la gloire. Car saint Augustin dit (*Ep. ad Diosc.*

⁵⁶¹ : Dieu a donné à l'âme une nature si puissante que sa béatitude fait rejaillir sur le corps une plénitude de santé et une vigueur qui le rendent incorruptible.

3. On dit encore qu'un être est incorruptible relativement à sa cause efficiente. C'est de cette manière que l'homme était incorruptible et immortel dans l'état d'innocence. Car, comme le dit saint Augustin (*Quæst. Nov. et Vet. Testam.*, quest. 19), Dieu avait fait l'homme pour jouir de l'immortalité tant qu'il ne pécherait pas, afin qu'il fût lui-même l'auteur de sa vie ou de sa mort². En effet, son corps n'était pas indissoluble par une vertu d'immortalité qui existait en lui, mais il y avait dans son âme une puissance qu'elle avait reçue de Dieu surnaturellement³, qui pouvait préserver son corps de toute corruption tant qu'elle serait restée soumise à Dieu. Ce qui d'ailleurs était parfaitement conforme à la raison ; car, par là même que l'âme raisonnable est supérieure à la nature de la matière corporelle, comme nous l'avons dit ([quest. 76. art. 1](#)), il était convenable que dans le principe elle reçût une force qui lui permît de conserver le corps en l'affranchissant des lois de la matière.

Il faut répondre à la première et à la seconde objections que ces objections ne reposent que sur ce qui est incorruptible et immortel par nature. [\[T2-Q81-5\]](#) ; [\[T2-Q85-6\]](#)

Article 2 : L'homme dans l'état d'innocence aurait-il été passible ?

97

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence l'homme aurait été passible. Car sentir c'est être passible. Or, l'homme dans l'état d'innocence aurait été sensible. Il aurait donc été passible.

Objection N°2.

Le sommeil est une passion. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait dormi, puisque nous lisons dans la Genèse ([2. 21](#)) que *Dieu envoya à Adam un sommeil*. Il aurait donc été passible.

Objection N°3.

L'Écriture dit encore que *Dieu lui enleva une de ses côtes*. Il aurait donc été passible au moins en ce sens qu'on pouvait lui enlever une partie de lui-même.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit ([quest. 92. art. 3. réponse N°2](#)), cette côte existait dans Adam parce qu'il était le principe du genre humain, comme le sperme est dans l'homme le principe de la génération. Par conséquent, comme l'acte de la génération se consomme sans que l'homme sorte de sa disposition naturelle, il en faut dire autant de la séparation de cette côte.

1 La lettre 56 est adressé à « [L'éminentethonorableseigneurCéler](#) » ce qui ne semble pas correspondre à « Ep.AdDiosc » (Dioscore). Qui est la lettre 118 je met donc les deux références... †

2 Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, mais cet illustre docteur enseigne la même chose ([Sup.Gen.adlitt.,liv.6.chap.25](#)).†

3 Pie V et Grégoire XIII ont condamné cette proposition de Baius : *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio*.†

Objection N°4.

Le corps de l'homme était mou. Or, ce qui est mou est naturellement passif à l'égard de ce qui est dur. Donc si le corps de l'homme avait rencontré un corps dur il en aurait souffert ; par conséquent le premier homme était passible.

Réponse à l'objection N°4 :

Le corps de l'homme dans l'état d'innocence pouvait être préservé de tout corps dur capable de le blesser, d'abord parce que la raison pouvait lui faire éviter une foule de choses, ensuite parce que la providence divine le protégeait au point de ne pas permettre qu'il se rencontrât avec quelque chose qui serait de nature à lui faire le moindre mal.

Mais c'est le contraire. Car s'il eût été passible il aurait été corruptible puisque, comme le dit Aristote, toute passion quand elle est violente altère la substance ^(Top., liv. 6, chap. 3).

Conclusion.

Dans l'état d'innocence l'homme eût été impassible relativement aux passions qui sont de nature à troubler son état naturel, et il eût été passible relativement aux passions qui sont au contraire pour lui des moyens de perfection.

Il faut répondre que le mot *passion* s'entend de deux manières :

1. Dans un sens propre, et c'est ainsi qu'on dit que tout être qui est détourné de son état naturel pâtit. Car la passion est l'effet de l'action. Dans les choses naturelles les contraires sont actifs et passifs les uns par rapport aux autres, parce que l'un éloigne l'autre de son état normal.
2. On l'entend dans un sens plus large et on désigne par là toute espèce de changement, même ceux qui se rapportent au perfectionnement de la nature, comme l'intelligence ou la sensation. Dans ce second sens l'homme était passible dans l'état d'innocence, et il l'était par rapport à l'âme comme par rapport au corps¹. Il était absolument impassible dans le premier sens, puisqu'il était immortel. Car il pouvait être exempt de souffrir comme de mourir s'il n'eût jamais péché.

La réponse aux deux premières objections est par là même évidente. Car sentir et dormir ne sont pas des actions qui éloignent l'homme de son état normal, mais elles existent dans l'intérêt de sa nature.^[T2-Q81-5]

97

Article 3 : L'homme dans l'état d'innocence avait-il besoin d'aliments ?

97

Objection N°1.

1 S'il eût été impassible sous ce rapport, il n'aurait pas été vivant. †

Il semble que dans l'état d'innocence l'homme n'avait pas besoin d'aliments. Car la nourriture est nécessaire à l'homme pour réparer ce qu'il perd. Or, dans le corps d'Adam il n'y avait pas de déperdition, puisqu'il était incorruptible. La nourriture ne lui était donc pas nécessaire.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin s'est aussi demandé ^(De quæst. Veter. et Nov. Test., quest. 19) comment un corps immortel pouvait avoir besoin de nourriture ? puisque ce qui est immortel n'a besoin ni de boire, ni de manger, et qu'il répond, comme nous l'avons fait, que l'immortalité de l'homme dans son état primitif était l'effet d'une force surnaturelle qui résidait dans l'âme et non d'une disposition inhérente au corps¹. Ainsi la chaleur pouvait faire évaporer les parties humides du corps et causer une déperdition. Il fallait donc pour rétablir l'équilibre que l'homme prît de la nourriture pour réparer ce qu'il perdait.

Objection N°2.

L'aliment est nécessaire pour nourrir. Or, la nutrition n'existe pas sans passion. Puisque le corps du premier homme était impassible, il semble que les aliments ne lui étaient pas nécessaires.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la nutrition il y a passion et altération, du moins de la part de l'aliment qui se change en la substance de l'individu qu'il nourrit. On ne peut donc pas conclure de là que le corps de l'homme ait été passible, mais que cette qualité convenait à la nourriture qu'il prenait, quoique dans ce cas la passibilité ait eu pour objet le perfectionnement de la nature.

Objection N°3.

Les aliments ne sont considérés comme nécessaires que pour la conservation de notre vie. Or, Adam pouvait conserver sa vie autrement. Car s'il n'eût pas péché il ne serait pas mort. Donc les aliments ne lui étaient pas nécessaires.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'homme n'eût pas pris la nourriture qui lui est nécessaire il aurait péché, comme il l'a fait en prenant une nourriture défendue. Car il lui avait été commandé tout à la fois de ne pas toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, et de manger de tous les autres arbres du paradis.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(2.16) : *Vous mangerez de tous les arbres qui sont dans le paradis.*

Conclusion.

Puisque dans l'état d'innocence l'homme avait la vie animale, il avait besoin d'aliments ; mais après la résurrection, quand sa vie sera spirituelle, il n'en aura plus besoin.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence l'homme avait la vie animale qui ne peut se passer d'aliments. Après la résurrection il aura la vie spirituelle et n'aura pas besoin de manger pour vivre. Pour s'en convaincre il faut observer que l'âme raisonnable est tout à la fois âme et esprit. On lui donne le nom d'âme relativement à ce qu'elle a de commun avec les animaux, c'est-à-dire par rapport à la fonction qu'elle a d'animer le corps. C'est pour cela qu'il est dit dans la Genèse ^(2.7) que *l'homme fut fait dans une âme vivante*, c'est-à-dire avec une âme qui donne la vie au corps. On lui

1 Ce livre n'est pas de saint Augustin, comme nous l'avons déjà observé ; mais ce docteur est absolument du même sentiment que saint Thomas sur ce point (Cf. *De civ. Dei*, liv.13, chap.20, et *Sup. Gen. Ad litt.*, liv.8, chap.4. Cependant il y a des Pères qui sont du sentiment contraire. Nous citerons saint Grégoire de Nysse, Théodoret (quest. 37 in *Gen.*), saint Ambroise (*De prud.*, chap. 9), saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 38 et 42), saint Jean Damascène (*De fide orth.*, liv.2, chap.11). Tous ces Pères prennent les paroles de la Genèse dans un sens spirituel. †

donne le nom d'esprit relativement à ce qui lui est propre et qui la distingue des autres animaux, c'est-à-dire par rapport à ce qu'elle a une intelligence purement immatérielle. Dans l'état primitif l'âme raisonnable communiquait au corps toutes les forces qu'elle pouvait lui communiquer en l'animant, et on donnait au corps le nom d'*animal* parce que c'était de l'âme (*anima*) qu'il tirait sa vie. Or, le premier principe de vie dans les êtres d'un ordre inférieur, c'est, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 2, text. 34 et 49), l'âme végétative, dont les fonctions consistent à se nourrir, se reproduire et se développer. C'est pour cette raison que dans l'état primitif l'homme devait lui-même faire toutes ces choses. Mais dans son dernier état, après la résurrection, l'âme communiquera en quelque sorte au corps ce qui lui est propre en tant qu'esprit. Ainsi tous les hommes auront alors l'immortalité ; les bons jouiront en outre de l'impassibilité, de la gloire et de la vertu, et on dira que leurs corps sont *spirituels*. Par conséquent, après la résurrection les hommes n'auront plus besoin de nourriture matérielle, mais ils en avaient besoin dans l'état d'innocence.

97

Article 4 : L'homme dans l'état d'innocence serait-il arrivé à l'immortalité en mangeant du fruit de l'arbre de vie ?

97

Objection N°1.

Il semble que le fruit de l'arbre de vie ne pouvait pas rendre l'homme immortel. Car une chose ne peut pas être plus puissante que son espèce et l'effet ne doit pas l'emporter sur la cause. Or, le fruit de l'arbre de vie était corruptible ; autrement on n'aurait pas pu s'en nourrir, puisque tout aliment doit se transformer dans la substance de celui qui le reçoit, comme nous l'avons dit (*art. préc., réponse N°2*). Donc le fruit de l'arbre de vie ne pouvait rendre l'homme incorruptible ou immortel.

Objection N°2.

Les effets qui résultent de la vertu des plantes ou d'autres causes naturelles sont naturels. Si l'arbre de vie eût rendu l'homme immortel, l'immortalité lui aurait donc été naturelle.

Objection N°3.

Ce sentiment semble retomber dans les fables des anciens qui disaient qu'il y avait des dieux qui étaient devenus immortels en mangeant d'une certaine nourriture. Aristote se moque de ce récit (*Met.*, liv. 3, text. 14).

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse (3.22) : *Empêchons que l'homme ne porte maintenant la main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne encore de son fruit et qu'en en mangeant il ne vive éternellement*. Et saint Augustin dit (*De quæst. Vet. et Nov. Testam.*, quest. 19) que le goût de l'arbre de vie empêchait le corps de se corrompre, et qu'il serait resté indissoluble si, après son péché, il avait eu le droit de manger du fruit de cet arbre¹.

97

Conclusion.

Dans l'état d'innocence l'arbre de vie aurait fait arriver l'homme à l'immortalité dans un temps déterminé, mais non absolument.

1 Ce livre étant supposé, on peut lire à ce sujet le vrai sentiment de saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 14, chap. 26 et *Sup. Gen. ad litt.*, liv. 8, chap. 4 et 5). †

Il faut répondre que l'arbre de vie pouvait d'une certaine manière rendre l'homme immortel, mais qu'il ne le pouvait pas absolument. Pour s'en convaincre il faut observer que l'homme dans l'état primitif avait deux moyens de se conserver, ou deux remèdes pour combattre le double défaut de la nature humaine. Le premier de ces défauts est la déperdition des humeurs qui consume la chaleur naturelle qui est un des moyens d'action que l'âme emploie. L'homme obviait à ce défaut en mangeant des fruits des autres arbres du paradis, comme nous y obvions maintenant en prenant de la nourriture. Le second défaut provient, comme le dit Aristote ^(De gen., liv. 1, text. 34 et 39), des substances étrangères qui se mêlent au corps et qui affaiblissent l'énergie et l'activité propres à son espèce. Ainsi quand on met de l'eau dans le vin, le vin perd d'abord sa saveur, et à mesure qu'on y mêle une plus grande quantité d'eau il perd de sa force au point qu'il finit par n'être plus que de l'eau rougie. De même nous voyons qu'au commencement la puissance du corps est si active qu'il retire des aliments non seulement tout ce qu'il faut pour réparer la déperdition qu'il subit, mais encore de quoi développer et accroître ses forces. Mais plus tard quand le corps est arrivé à son plein développement il ne retire plus des aliments que ce qu'il faut pour s'entretenir en réparant la déperdition qu'il éprouve. Enfin dans la vieillesse il ne peut même plus suffire à réparer les pertes qu'il fait chaque jour. Alors il s'affaiblit et il finit par se dissoudre. Le fruit de l'arbre de vie avait précisément pour effet de remédier à ce défaut. Car il avait la vertu de fortifier l'individu en neutralisant l'influence désastreuse des principes étrangers qui pouvaient se mêler à son corps et le corrompre. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin ^(De civ. Dei, liv. 14, chap. 26) que l'homme avait de la nourriture pour qu'il n'eût pas faim, une boisson pour qu'il n'eût pas soif et l'arbre de vie pour le garantir des atteintes de la vieillesse. Et dans un autre endroit de ses œuvres ^(De Quæst. Vêt. et Nov. Testam.) il dit que l'arbre de vie empêchait l'homme de se corrompre à la manière d'une médecine. Il n'était cependant pas la cause absolue de l'immortalité de l'homme, parce que ce n'était pas le fruit de cet arbre qui produisait la vertu qui était inhérente à l'âme pour la conservation du corps. Il ne pouvait donc pas non plus communiquer au corps une disposition telle qu'il ne pût jamais tomber en dissolution ; ce qui résulte évidemment de ce que la vertu de tout corps est nécessairement limitée. Par conséquent l'arbre de vie ne pouvait avoir pour effet de donner au corps la puissance de vivre un temps infini, mais seulement jusqu'à un temps déterminé. Car il est évident que plus une puissance est grande et plus elle imprime de durée aux effets qu'elle produit. Par conséquent la vertu de l'arbre de vie étant limitée, son fruit, une fois qu'on en avait pris, préservait le corps de la corruption pendant un temps déterminé. Cette période écoulée, l'homme aurait été appelé à jouir de la vie spirituelle, ou bien il aurait eu besoin de manger de nouveau du fruit de cet arbre¹. La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premières raisons prouvent que l'arbre dévie ne produisait pas l'immortalité absolument, et les autres établissent qu'il ne la produisait qu'en empêchant la corruption, comme nous l'avons expliqué ^(dans le corps de l'article.).

97

QUESTION 98 : DE CE QUI A RAPPORT À LA CONSERVATION DE L'ESPÈCE.

1 Saint Thomas ne décide pas s'il eût été possible de recourir indéfiniment à ce moyen de conservation. †

Question 98 : De ce qui a rapport à la conservation de l'espèce.....	389
Article 1 : Dans l'état d'innocence l'homme aurait-il engendré ?.....	389
Article 2 : La génération se serait-elle effectuée comme maintenant ?.....	391

Après avoir parlé de l'âme et du corps du premier homme, nous avons à nous occuper maintenant de ce qui a rapport à la conservation de son espèce. Nous traiterons en premier lieu de la génération et en second lieu de la condition des enfants.

À l'égard de la génération il y a deux questions à faire :

1. Dans l'état d'innocence l'homme aurait-il engendré ?¹
2. La génération se serait-elle effectuée comme maintenant ?

Article 1 : Dans l'état d'innocence l'homme aurait-il engendré ?

98

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu génération. Car la corruption est contraire à la génération, comme le dit Aristote (*Phys.*, liv. 5, text. 51 ; liv. 8, text. 26). Or, les contraires se rapportent au même objet. Ainsi, comme dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu corruption il n'y aurait pas eu non plus génération.

Réponse à l'objection N°1 :

Le corps de l'homme dans l'innocence était lui-même corruptible, mais l'âme pouvait le préserver de la corruption. C'est pour cette raison que l'homme avait la faculté d'engendrer, comme d'ailleurs tous les êtres corruptibles.

Objection N°2.

La génération a pour objet de conserver dans l'espèce ce qui ne peut se conserver individuellement. C'est ce qui fait que pour les individus qui durent éternellement il n'y a pas de génération. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait vécu éternellement sans mourir. Donc il n'y aurait pas eu génération dans cet état.

Réponse à l'objection N°2 :

Si dans l'état d'innocence la génération n'avait pas eu pour fin la conservation de l'espèce, elle aurait eu du moins pour objet la multiplication des individus.

Objection N°3.

1 Cette question a été traitée par les Pères de l'Église et les docteurs les plus célèbres. Saint Grégoire de Nysse (*De hom. opificio*, chap. 17 et 22) et saint Jean Damascène sont d'un avis contraire à saint Thomas. Mais saint Augustin expose le sentiment opposé (*De gen. ad litt.*, liv. 9, chap. 8 et 10 ; *Cont. Jul. op. imperf.*, liv. 2, chap. 43 ; *De civ. Dei*, liv. 14, chap. 25 et 26). Saint Cyrille d'Alexandrie nie qu'il y ait eu un autre mode de propagation (*Cont. Jul.*, liv. 3). Pierre Lombard, saint Bonaventure et tous les scolastiques sont à ce sujet du même sentiment que saint Thomas.†

Par la génération les hommes se multiplient. Or, quand les maîtres se multiplient, pour qu'il n'y ait pas confusion dans leur domaine il est nécessaire que leurs possessions soient divisées. L'homme ayant été établi le maître des animaux, du moment où le genre humain se serait accru par la génération, il aurait donc fallu que le domaine de l'homme fût partagé, ce qui semble contraire au droit naturel d'après lequel, suivant saint Isidore ^(Etym., liv. 5, chap. 4), tout est commun. Il n'y aurait donc pas eu génération dans l'état d'innocence.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'état actuel il est nécessaire à mesure que les maîtres se multiplient de faire le partage de leurs biens, parce que la communauté de possession est une occasion de discorde¹, comme le dit Aristote ^(Polit., liv. 2, chap. 5). Mais dans l'état d'innocence les volontés des hommes auraient été réglées de telle sorte qu'ils auraient pu faire usage en commun de toutes les choses renfermées dans leur domaine, chacun selon leurs besoins, sans que pour cela ils aient été exposés à se quereller entre eux, puisque nous voyons d'ailleurs une foule d'hommes de bien vivre ainsi de la sorte.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ^(1,28) : *Croissez et multipliez et remplissez la terre*. Or, cette multiplication ne pouvait avoir lieu que par voie de génération, puisque primitivement Dieu n'avait créé que deux individus. Donc il y aurait eu génération dans l'état primitif.

98

Conclusion.

Comme dans les choses corruptibles il n'y a que l'espèce qui dure toujours et que d'ailleurs tout être tend à se perpétuer, il s'ensuit que dans l'état d'innocence il y aurait eu génération pour que le genre humain put se multiplier.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence il y aurait eu génération pour que le genre humain pût se multiplier. Autrement il faudrait regarder comme très nécessaire le péché de l'homme puisqu'il en serait résulté un si grand bien. En effet il faut observer que l'homme par sa nature tient le milieu entre les créatures corruptibles et celles qui ne le sont pas. Car son âme est naturellement incorruptible, tandis que son corps a naturellement le défaut contraire. Or, il est à remarquer que la nature ne se rapporte pas de la même manière aux créatures corruptibles et à celles qui sont incorruptibles. Ainsi elle tend directement et par elle-même à ce qui dure perpétuellement. Pour ce qui n'existe que pendant un temps, elle ne semble pas en faire l'objet de son but principal, mais elle le rapporte à une autre chose. Car s'il n'en était pas ainsi, du moment où une chose n'existerait plus, le but de la nature paraîtrait vain. Comme dans les choses corruptibles il n'y a rien que les espèces qui durent perpétuellement, le bien de l'espèce est l'objet principal que la nature se propose, et c'est pour sa conservation que la génération a lieu. Quant aux substances incorruptibles, elles existent toujours non seulement comme espèces, mais encore comme individus, et c'est ce qui fait que dans ce cas la nature a principalement en vue les individus. C'est pourquoi la génération convient à l'homme sous le rapport du corps qui est corruptible par sa nature. Mais à l'égard de l'âme qui est incorruptible elle ne peut être multipliée individuellement que par l'action propre et directe de la nature ou plutôt de son auteur qui est le seul créateur des âmes. Ainsi donc la génération qui a pour objet la multiplication du genre humain aurait existé même dans l'état d'innocence.

Article 2 : La génération se serait-elle effectuée comme maintenant ?

1 Aristote réfute en cet endroit la théorie de Platon sur la communauté des biens, par des raisonnements victorieux, qui sont tout à fait applicables aux théories communistes qu'on a récemment renouvelées des Grecs parmi nous.†

Objection N°1.

Il semble que la génération effectuée comme maintenant n'aurait pas existé dans l'état d'innocence. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth., liv. 2, chap. 11 et liv. 4, chap. 25*) : Le premier homme était dans le paradis terrestre comme un ange. Mais dans le futur état de résurrection, quand les hommes seront comme des anges, *on ne se mariera ni on ne sera marié* (*Math., 22, 30*). Par conséquent, il n'y aurait pas eu de génération effectuée comme maintenant au paradis.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans le paradis, l'homme aurait été comme un ange en raison de la spiritualité de son esprit, mais aussi un animal par son corps. Après la résurrection, l'homme sera comme un ange, spiritualisé en son âme et en son corps. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

Nos premiers parents ont été créés à l'âge du développement parfait. Donc, si la génération effectuée comme maintenant avait existé avant le péché, il y aurait eu des commerces charnels au paradis même ; ce qui n'est pas le cas selon l'Écriture.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 4*), nos premiers parents ne se sont pas unis au paradis, parce qu'à cause du péché, ils ont été promptement expulsés du paradis après la création de la femme ; ou parce qu'ils attendaient de l'autorité divine qu'elle détermine un temps pour qu'ils s'unissent, après avoir reçu un commandement divin général au sujet de la génération.

Objection N°3.

Dans le commerce charnel, l'homme, plus qu'ailleurs, devient comme les bêtes, à cause des délices véhémentes qu'il y éprouve. C'est pourquoi la continence, au moyen de laquelle l'homme résiste à de tels plaisirs, est digne d'éloges. Or, l'homme est comparé aux bêtes à cause du péché, d'après le Psalmiste (*Ps. 48, 21*) : *L'homme, lorsqu'il était en honneur, n'a point compris ; il a été comparé aux bêtes sans raison et il leur est devenu semblable*. Par conséquent, avant le péché, il n'y aurait pas eu de commerce charnel entre l'homme et la femme.

Réponse à l'objection N°3 :

Les bêtes n'ont pas de raison. Ainsi, l'homme devient comme elles quand il a un commerce charnel, car il ne peut pas modérer l'ardeur de la concupiscence par la raison. Dans l'état d'innocence, rien ne se serait produit qui n'aurait pas été réglé par la raison, non pas parce que les délices charnels auraient été moindres, comme certains le disent¹, mais parce que la force de la concupiscence ne se serait pas fixé si excessivement sur un tel plaisir, la raison la freinant. Or, la fonction de la raison n'est pas de diminuer le plaisir sexuel, mais d'empêcher que la concupiscence y fixe sa fin avec excès. Par « avec excès », je signifie par là dépasser les limites de la raison ; comme quand une personne sobre n'éprouve pas moins de plaisir dans la nourriture prise avec modération qu'un glouton, mais sa concupiscence, elle, persiste moins dans de tels plaisirs. C'est ce que saint Augustin veut dire ^(fin du corps de l'article) par les mots cités, qui n'excluent pas l'intensité du plaisir dans l'état d'innocence, mais l'ardeur de ce même désir et l'agitation de l'esprit. Par conséquent, la continence n'aurait pas été digne d'éloge dans l'état d'innocence, tandis qu'elle l'est dans notre état présent, non pas parce qu'elle empêche la fécondité, mais parce qu'elle exclut les désirs désordonnés. Dans cet état, la fécondité aurait été sans luxure.

Objection N°4.

1 Au contraire plutôt, car les délices sensibles auraient été plus grandes en rapport avec la plus grande pureté de la nature et de la plus grande sensibilité du corps.†

Il n'y aurait pas eu de corruption dans l'état d'innocence. Or, l'intégrité virginale est corrompue par le commerce charnel. Donc, il n'y aurait pas eu une telle chose dans l'état d'innocence.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei, liv. 14, chap. 26*) : Dans cet état, le commerce charnel aurait été sans préjudice pour l'intégrité virginale de la femme, qui serait demeurée intacte, comme elle l'est dans le cas de la menstruation. Et, comme en donnant la vie, ce ne sont pas les gémissements de douleur, mais la maturité qui aurait soulagé le sein de la femme ; ainsi, en concevant, l'union était une, non pas par un désir lubrique, mais par action délibérée.

Mais c'est le contraire. Dieu a créé l'homme et la femme avant le péché, comme il est dit (*Gen., chap. 1 et 2*). Or, nulle chose n'est vaine dans les œuvres de Dieu. Par conséquent, même si l'homme n'avait pas péché, il y aurait eu un tel commerce, pour lequel la différence des sexes existe.

De plus, la Genèse dit (*chap. 2*) que la femme a été créée pour être l'aide de l'homme. Or, elle ne peut y arriver, en dehors de la génération, parce qu'un autre homme aurait été une aide plus efficace pour tout le reste. La génération se serait donc effectuée de la même manière dans l'état d'innocence.

98

Conclusion.

Les membres naturels ont été faits pour la génération, qui aurait existé même dans l'état d'innocence pour engendrer les générations futures, non par la seule vertu divine, mais par l'union du mari et de la femme, sans y trouver toutefois tous les désordres de la chair.

Il faut répondre que certains anciens Docteurs, en considérant la laideur de la concupiscence en ce qui concerne la génération dans l'état actuel, ont conclu que dans l'état d'innocence la génération n'aurait pas été effectuée de la même manière qu'actuellement. Ainsi saint Grégoire de Nysse (*De homine, chap. 17*) dit que dans le paradis la race humaine se serait multipliée par d'autres moyens, comme les anges l'ont été sans commerce charnel par l'action de la puissance divine ; et il ajoute que Dieu a créé l'homme et la femme avant le péché, et qu'il prévoyait le mode de génération qui prendrait place après le péché, qu'il voyait à l'avance. Mais ce sentiment n'est pas raisonnable. Car ce qui est naturel à un homme n'a été ni acquis ni perdu par le péché. Or, il est manifeste que la génération telle qu'elle s'effectue maintenant est naturelle à l'homme en raison de sa vie animale, qu'il possédait même avant le péché, ainsi que nous l'avons déjà dit (*quest. préc., art. 3*), qui est aussi naturelle pour les autres animaux parfaits, comme les membres corporels correspondants le rendent évident. Ainsi, nous ne pouvons pas soutenir que ces membres n'auraient pas eu d'utilisation naturelle, contrairement aux autres membres, avant le péché. Par conséquent, en ce qui concerne la génération comme elle s'effectue maintenant, il y a deux choses à considérer dans l'état actuel. La première, qui vient de la nature, est l'union de l'homme et de la femme. Car il y a dans chaque acte de génération un principe actif et un principe passif. Pour cette raison, puisque partout où il y a distinction de sexe, le principe actif est masculin et le principe passif féminin ; l'ordre de la nature exige qu'il y ait union du mâle et de la femelle pour accomplir l'acte de génération. La seconde chose que l'on doit remarquer est une certaine laideur due à une concupiscence excessive, qui n'aurait pas existé dans l'état d'innocence, quand les puissances inférieures étaient entièrement soumises à la raison. C'est pourquoi saint Augustin dit (*De civ. Dei, liv. 14, chap. 26*) : Nous devons éviter de présumer qu'une descendance pouvait être engendrée sans concupiscence. Tous les membres du corps auraient été également mus par la volonté, sans motivation sensuelle ou licencieuse, mais avec la sérénité de l'âme et du corps.

98

**QUESTION 99 : DE LA CONDITION DES ENFANTS PAR
RAPPORT AUX CORPS.**

Question 99 : De la condition des enfants par rapport aux corps.....	394
Article 1 : Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance tout leur développement corporel, comme un homme fait ?.....	395
Article 2 : Les enfants auraient-ils été de différents sexes ?.....	396

Après avoir parlé de la conservation de l'espèce par la génération, nous avons maintenant à nous occuper de la condition des enfants qui auraient été alors engendrés.

Nous en parlerons :

1. par rapport au corps ;
2. par rapport à la justice ;
3. par rapport à la science.

Par rapport au corps deux questions sont à faire :

1. Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance tout leur développement corporel ?¹
2. Auraient-ils été de différents sexes ?²

Article 1 : Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance tout leur développement corporel, comme un homme fait ?

99

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence les enfants auraient pu jouir, immédiatement après leur naissance, du libre mouvement de leurs membres. Car saint Augustin dit ^(Lib. de bapt. parv., liv. 1, chap. 38) que la faiblesse corporelle qui se manifeste dans l'enfant est en harmonie avec la faiblesse de son esprit. Or, dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu d'infirmité intellectuelle. Donc il n'y aurait pas eu non plus dans les enfants une faiblesse de corps analogue à celle qui existe maintenant.

1 Saint Augustin a laissé cette question douteuse. La plupart des théologiens scolastiques l'ont traitée et l'ont résolue dans le sens de saint Thomas. †

2 Cette question paraît étrange ; mais l'hérésie n'ayant pas craint de la poser et de la résoudre dans un sens funeste, saint Thomas entre à ce sujet dans tous les détails les plus minutieux, parce qu'il tient à ne pas laisser une seule erreur sans réponse. †

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit de l'infirmité corporelle qui existe maintenant dans les enfants, même relativement aux actes qui sont de leur âge. Car l'illustre docteur dit dans la phrase précédente qu'en présence du sein de leur mère ils pleurent de besoin plutôt que de se satisfaire.

Objection N°2.

Il y a des animaux qui peuvent se servir de leurs membres aussitôt après qu'ils sont nés. Or, l'homme est plus noble que les autres animaux. Donc il était plus naturel pour lui que pour tout autre de se servir librement, immédiatement après sa naissance, de tous ses membres, et s'il ne lui est pas possible de le faire maintenant on ne peut voir en cela que le châtiment de son péché.

Réponse à l'objection N°2 :

S'il y a des animaux qui peuvent immédiatement après leur naissance faire usage de leurs membres, cela ne tient pas à la perfection de leur nature, puisqu'il y a des animaux plus parfaits qui n'ont pas cet avantage, mais cela tient à la sécheresse du cerveau. D'ailleurs cela peut tenir aussi à l'imperfection des actes qui leur sont propres et qui ne demandent pour être produits qu'une puissance très restreinte.

Objection N°3.

L'impossibilité d'atteindre une chose qui ferait plaisir est une cause de chagrin. Or, si les enfants n'avaient pas eu la faculté de mouvoir librement leurs membres, ils auraient été souvent dans l'impossibilité d'atteindre ce qui aurait pu leur être agréable. Ils auraient donc eu du chagrin, ce qui ne pouvait avoir lieu avant le péché. Donc dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas été privés de la faculté de se mouvoir.

Objection N°4.

Les défauts de la vieillesse semblent correspondre à ceux de l'enfance. Or, dans l'état d'innocence on n'aurait pas éprouvé les défauts de la vieillesse ; on n'aurait donc pas non plus connu ceux de l'enfance.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans l'état d'innocence l'homme aurait été engendré, mais il ne serait pas tombé en dissolution. C'est pourquoi il aurait pu avoir les défauts de l'enfance qui sont une conséquence de la génération, mais il n'aurait pas connu ceux de la vieillesse qui sont les avant-coureurs de la corruption.

Mais c'est le contraire. En effet, tout être engendré est imparfait avant d'être parfait. Or, dans l'état d'innocence les enfants auraient été produits par voie de génération. Donc ils auraient été d'abord imparfaits sous le rapport de la grandeur et de la force de corps.

99

Conclusion.

Dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas eu immédiatement après leur naissance la faculté de mouvoir leurs membres pour produire toutes les œuvres dont un homme mûr est capable ; ils auraient eu seulement la force de produire les actes qui sont en rapport avec les besoins de leur âge ; c'est du moins ce que la nature nous apprend, et l'Écriture ne contredit en rien son témoignage.

Il faut répondre que nous tenons de la foi seule la connaissance des choses surnaturelles, et ce qui est de foi nous est manifesté par l'autorité. Par conséquent, nous devons nous en rapporter aux lois de la nature pour toutes les choses qui sont en dehors de la science surnaturelle que l'autorité divine nous a transmises. Or, il est évidemment conforme aux lois de la nature humaine que les enfants n'aient pas immédiatement après leur naissance la faculté de mouvoir leurs membres. Car l'homme a naturellement le cerveau plus développé relativement au reste du corps

que les autres animaux. D'où il résulte qu'en raison de l'extrême humidité du cerveau des enfants, leurs nerfs qui sont les instruments du mouvement ne sont pas propres à mouvoir leurs membres. D'un autre côté aucun catholique ne doute que Dieu n'ait pu donner aux enfants, immédiatement après leur naissance, la faculté de mouvoir librement leurs membres¹. L'Écriture nous apprend d'ailleurs que Dieu a fait l'homme droit, et d'après saint Augustin cette rectitude consistait dans la soumission parfaite du corps à l'égard de l'âme. Ainsi donc comme dans l'état primitif de l'homme il ne pouvait rien y avoir dans ses membres qui fût en opposition avec la raison, de même ses membres ne devaient pas faire défaut à la volonté qui les dominait. Mais la volonté droite de l'homme ne pouvant se rapporter qu'à des actes convenables, et la convenance des actes variant selon l'âge des individus, on doit donc conclure que les enfants, immédiatement après leur naissance, n'auraient pas eu les forces nécessaires pour produire les mêmes actes qu'un homme fait, mais ils auraient pu faire toutes les actions propres à leur âge. Ainsi ils auraient pu d'eux-mêmes prendre le sein de leur mère, en exprimer le lait, etc.

La réponse à la troisième objection est évidente d'après ce que nous avons dit (*dans le corps de l'article.*), ou bien on peut dire que leur volonté droite n'aurait désiré que ce qui aurait été conforme à leur état.

Article 2 : Les enfants auraient-ils été de différents sexes ?

99

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y aurait pas eu dans l'état primitif d'enfants du sexe féminin. Car Aristote dit (*De Gen. anim.*, liv. 2, chap. 3) que la femelle n'est qu'un être imparfait qui est produit contrairement à l'intention de la nature. Or, dans cet état la génération de l'homme n'aurait rien pu produire qui ne fût naturel. Donc aucun enfant n'aurait été du sexe féminin.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que la femelle est imparfaite parce qu'elle est produite contrairement à l'intention de la nature en particulier, mais non contrairement à l'intention de la nature en général, comme nous l'avons dit ([quest. 19. art. 1](#)).

Objection N°2.

Tout être générateur engendre son semblable à moins qu'il n'en soit empêché par l'imperfection de sa puissance ou par un défaut de disposition dans la matière, comme un petit feu ne peut brûler du bois vert. Or, dans la génération la force active est dans le mâle. Par conséquent, comme dans l'état d'innocence il n'y aurait eu de défauts ni sous le rapport de la puissance active ni sous le rapport de la puissance passive qui réside dans la femme, tous les enfants auraient été du sexe masculin.

Réponse à l'objection N°2 :

La production de la femelle ne provient pas seulement des causes que l'objection énumère. Aristote en reconnaît lui-même d'autres (*De Gen. anim.*, liv. 4, chap. 2), et il désigne en particulier plusieurs accidents extrinsèques². On pourrait dire aussi qu'elle est quelquefois l'effet de l'âme qui, en raison de ses idées, peut exercer une certaine influence sur le corps. Cette dernière raison eût été surtout

1 Comme l'observe saint Augustin, Dieu pouvait donner immédiatement à l'homme sa taille ordinaire (*loc. cit.*), mais il ne s'agit pas ici de ce qui est possible à la puissance divine, il s'agit seulement de ce qui devait être selon l'ordre de la nature. †

2 Il parle en particulier de l'influence des divers vents, du vent du nord et du vent du midi. Mais la cause véritable de ce phénomène est encore inconnue à la science actuelle, quoiqu'il semble que l'âge relatif des parents exerce quelque influence à cet égard (Muller, *Manuel de Physiologie*, t. 2, p. 759). †

applicable à l'état d'innocence quand le corps était alors absolument soumis à l'âme. Or, la différence des sexes aurait été la conséquence de la volonté du père.

Objection N°3.

Dans l'état d'innocence la génération avait pour objet de multiplier les hommes. Or, puisque le premier homme et la première femme devaient vivre éternellement, ils auraient pu suffire à la multiplication de l'espèce, et il n'était pas nécessaire qu'ils missent au monde des filles.

Réponse à l'objection N°3 :

Les enfants auraient vécu de la vie animale qui comprend la faculté d'engendrer aussi bien que la faculté de se nourrir d'aliments. Par conséquent il était convenable qu'il n'y eût pas que le premier homme et la première femme qui eussent engendré. Cette vertu devait être commune à tous leurs descendants, et c'est ce qui porte à croire qu'il y aurait eu autant d'hommes que de femmes¹.

Mais c'est le contraire. Car la nature aurait procédé dans la génération conformément à ce que Dieu l'avait faite en la créant. Or, la Genèse nous apprend ^(2.2) qu'il avait fait un homme et une femme et qu'il avait ainsi formé la nature humaine. Il y aurait donc eu dans l'état d'innocence comme maintenant des enfants de différents sexes.

Conclusion.

La diversité des sexes étant une condition de la perfection de la nature humaine, la génération dans l'état d'innocence aurait produit des enfants de l'un et de l'autre sexe.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence il ne devait rien manquer de ce qui appartient à l'essence et à la perfection de la créature humaine. Car comme il faut pour la perfection de l'univers des êtres de divers degrés, de même la perfection de la nature humaine requiert la différence des sexes. C'est pourquoi dans l'état d'innocence la génération aurait produit des enfants de l'un et de l'autre sexe.

QUESTION 100 : DE LA CONDITION DES ENFANTS PAR RAPPORT À LA JUSTICE.

Question 100 : De la condition des enfants par rapport à la justice.....	398
Article 1 : Les hommes seraient-ils nés avec la justice ?.....	398

¹ Cette égalité de répartition existe d'ailleurs à peu près maintenant : c'est une chose dont on obtient la preuve en opérant, non sur quelques familles, mais sur de grands nombres (Muller, *ibid.*) †

Article 2 : Les enfants nés dans l'état d'innocence auraient-ils été confirmés dans la justice immédiatement après leur naissance ?.....400

Nous avons maintenant à examiner quelle eût été la condition des enfants par rapport à la justice.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Les hommes seraient-ils nés dans la justice ?¹
2. Auraient-ils été confirmés dès leur naissance dans cet état au point d'y être inébranlables ?²

Article 1 : Les hommes seraient-ils nés avec la justice ?

100

Objection N°1.

Il semble que les hommes ne seraient pas nés avec la justice. Car Hugues de Saint-Victor (*De Sacr.*, liv. 1, part. 6, chap. 24) dit que le premier homme avant son péché aurait engendré des enfants qui auraient été à la vérité sans péché, mais qui n'auraient pas été les héritiers de la justice de leur père.

Réponse à l'objection N°1 :

Les paroles de Hugues de Saint-Victor ne doivent pas s'entendre de la justice habituelle, mais de la justice actuelle³.

Objection N°2.

La justice est l'effet de la grâce, comme le dit saint Paul (*Rom.*, chap. 5). Or, la grâce ne se transmet pas, parce que si elle se transmettait elle serait naturelle ; il n'y a que Dieu qui la donne. Donc les enfants ne seraient pas nés avec la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y en a qui disent que les enfants ne seraient pas nés avec la justice gratuite qui est le principe du mérite, mais avec la justice originelle. Mais la racine de la justice originelle dans laquelle l'homme a été créé consistant dans la soumission surnaturelle de la raison envers Dieu, soumission qui est l'effet de la grâce sanctifiante, comme nous l'avons dit (*quest. 95, art. 1*), il est nécessaire de reconnaître que si les enfants sont nés dans la justice ils sont nés aussi avec la grâce, c'est-à-dire dans l'état où nous avons dit (*quest. 95, art. 1*) que le premier homme a été créé. La grâce n'aurait pas été pour cela une chose naturelle, parce qu'elle n'aurait pas été transmise à l'homme par voie de génération, mais elle lui aurait été conférée aussitôt qu'il aurait reçu une âme raisonnable, de la même manière que Dieu

1 Saint Thomas établit que les enfants seraient nés dans le même état de grâce et de justice que le premier homme a été créé. Saint Paul paraît exprimer cette même pensée, quand il dit (*Rom.*, 11, 16) : *Si la racine est sainte, les branches le sont aussi*. Le concile de Trente suppose cette doctrine, quand il dit que par son péché Adam a perdu la sainteté et la justice pour lui et pour nous ; ce qui indique que nous aurions eu sans cela ses dons : *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli elnon ejus propagini asserit nocuisse ; acceptam à Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit sibi soli, et non nobis cum perdidisse... anathema sit.* †

2 Cette question grave revient à celle-ci : les descendants d'Adam auraient-ils été soumis à l'épreuve ?†

3 D'après Hugues de Saint-Victor, les enfants auraient possédé la justice d'une manière habituelle, comme ils possèdent le libre arbitre dont ils ne peuvent faire usage et qu'ils ne peuvent rendre actuel, pour parler la langue de l'école, que quand ils sont développés, et qu'ils arrivent à l'âge de raison. †

lui accorde aujourd'hui cette âme dès que le corps est convenablement formé pour la mouvoir, ce qui n'a pas lieu par transmission.

Objection N°3.

La justice est dans l'âme. Or, l'âme ne se produit pas par transmission. Donc les parents n'auraient pas pu non plus transmettre à leurs enfants la justice qui était en eux.

Mais c'est le contraire. Car saint Anselme dit (*De concept. Virg.*, chap. 10) : Les enfants auraient été justes aussitôt qu'ils auraient eu une âme raisonnable, si leur père n'avait péché.

Conclusion.

Puisque le semblable engendre son semblable, et que dans l'état d'innocence il ne pouvait rien y avoir d'anormal, tous les hommes devaient nécessairement naître avec la justice originelle dont la Providence eût gratifié toute l'espèce humaine.

Il faut répondre que l'homme engendre naturellement son semblable sous le rapport de l'espèce. Par conséquent il faut que pour tous les accidents qui sont une conséquence de l'espèce, les enfants ressemblent aux parents, à moins d'une déviation dans les fonctions de la nature, ce qui ne pouvait arriver dans l'état d'innocence. Mais pour les accidents propres aux individus il n'est pas nécessaire que les enfants ressemblent aux parents. Or, la justice originelle dans laquelle le premier homme fut créé était un accident qui se rattachait à la nature de l'espèce, non qu'il eût pour causes les principes constitutifs de l'espèce elle-même, mais uniquement parce que c'était un don que Dieu avait fait à la nature ou à l'humanité entière. En effet, les contraires sont toujours du même genre. Or, le péché originel, qui est le contraire de la justice originelle, est appelé le péché de la nature, et c'est pour cela qu'il se transmet du père à ses descendants. Les enfants auraient donc été également assimilés à leurs pères relativement à la justice originelle.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente.[\[T2-Q81-2\]](#)

Article 2 : Les enfants nés dans l'état d'innocence auraient-ils été confirmés dans la justice immédiatement après leur naissance ?

100

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence les enfants seraient nés affermis dans la justice. Car à l'occasion de ces paroles de Job ([chap. 3](#)) : *Je reposerais dans mon sommeil*, saint Grégoire dit (*Moral.*, liv. 4, chap. 28) : Si la souillure du péché n'avait corrompu le premier homme, il n'aurait pas engendré des

enfants de colère. Mais ceux qui doivent être maintenant sauvés par le Rédempteur seraient nés avec leur caractère d'élus. Donc tous les hommes seraient nés affermis dans la justice.

Réponse à l'objection N°1 :

Si Adam n'eût pas péché il n'aurait pas engendré de lui-même des enfants de damnation, c'est-à-dire qu'ils n'auraient pas reçu de lui la souillure qui est la cause de la réprobation. Néanmoins ils auraient pu devenir des enfants de colère en faisant mauvais usage de leur libre arbitre. Ou bien s'ils n'étaient devenus enfants de colère, ce n'eût pas été parce qu'ils étaient affermis dans la justice, mais c'eût été par l'effet de la providence divine qui les aurait conservés purs de tout péché.

Objection N°2.

Saint Anselme dit ^(Cur Deus homo, liv. 2, chap. 18) : Il semble que si nos premiers parents avaient vécu de manière à ne pas succomber à la tentation, ils auraient été affermis dans le bien avec toute leur race au point de ne pouvoir plus pécher désormais. Donc les enfants seraient nés affermis dans la justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Anselme n'est pas affirmatif sur ce point, il exprime seulement une opinion. Car il emploie cette locution : *Il semble que si...*

Objection N°3.

Le bien est plus puissant que le mal. Or, en raison du péché du premier homme tous ses descendants ont été dans la nécessité de pécher aussi. Donc si le premier homme eût été inébranlable dans le bien ses descendants auraient été dans la nécessité d'observer aussi la justice.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison n'est pas concluante bien qu'elle ait paru avoir touché saint Anselme, comme on le voit par ses propres paroles. Car le péché du premier homme ne met pas ses descendants dans la nécessité de pécher aussi ; cette nécessité n'existe que chez les damnés. Par conséquent, s'il fût resté fidèle il ne les aurait pas mis non plus dans la nécessité absolue de ne pouvoir pécher, il n'y a que les bienheureux qui soient en cet état.

Objection N°4.

L'ange, en s'attachant à Dieu au moment où les autres péchaient, a été immédiatement confirmé dans la justice au point de ne pouvoir plus pécher désormais. Donc l'homme aurait été également affermi dans le bien s'il eût résisté à la tentation, et il eût engendré les autres dans l'état où il aurait été lui-même. Par conséquent ses enfants seraient nés affermis dans la justice.

Réponse à l'objection N°4 :

Il n'y a pas de ressemblance sous ce rapport entre l'homme et l'ange. Car l'homme a un libre arbitre qui est changeant avant comme après que son choix est fait. Mais il n'en est pas de même de l'ange, comme nous l'avons dit ^(quest. 64, art. 2).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit ^(De civ. Dei, liv. 14, chap. 10) : « *Alors toute la société humaine eût été heureuse, si nos premiers ancêtres n'avaient transmis leur faute à leurs descendants et si aucun de leurs enfants n'avait commis de péché qui méritât damnation.* » D'où nous devons penser que, quand même les premiers hommes n'auraient pas péché, il aurait toujours pu se faire que quelques-uns de leurs descendants péchassent. Ce qui prouve qu'ils n'auraient pas été affermis dans la justice dès leur naissance.

Conclusion.

L'homme est inébranlablement affermi dans la justice par la pure vision de Dieu, dont nos ancêtres n'auraient pu jouir tant qu'ils auraient engendré, par conséquent leurs enfants n'auraient pu naître dans l'état d'innocence affermis de la sorte dans le bien.

Il faut répondre qu'il ne semble pas possible que les enfants dans l'état d'innocence fussent nés confirmés dans la justice. Car il est évident que les enfants à leur naissance ne pouvaient avoir plus de perfection que leurs parents dans l'état de génération. Or, les parents tant qu'ils auraient engendré n'auraient pas été confirmés dans la justice. Car la créature raisonnable est affermie dans la justice par le bonheur que lui procure la vision claire de Dieu. Quand elle le voit, elle ne peut s'empêcher de s'attacher à lui, puisqu'il est l'essence même de la bonté que tous les êtres recherchent et aiment en tout et dont personne ne peut se détourner. Je parle toutefois selon la loi commune ; car par un privilège spécial il peut en arriver autrement, comme on le voit de la Vierge, mère de Dieu. Mais aussitôt que Adam serait parvenu à cette béatitude et qu'il aurait vu Dieu dans son essence, il serait devenu spirituel de corps et d'esprit ; la vie animale aurait cessé en lui et par conséquent il n'aurait plus engendré. Donc il est évident que les enfants ne seraient pas nés affermis dans la justice¹.

100

QUESTION 101 : DE LA CONDITION DES ENFANTS PAR RAPPORT À LA SCIENCE.

1 Notre salut n'aurait donc pas été certain, quand même Adam n'eût pas prévarié. Nous aurions pu pécher nous-mêmes, et dans ce cas aurions-nous pu compter sur la miséricorde divine qui a suivi la faute de notre premier père ? D'après saint Thomas, les enfants de celui qui serait tombé auraient été engendrés dans un péché originel, de sorte qu'en péchant nous ne nous serions pas seulement nuis à nous-mêmes, mais nous aurions fait tort à tous nos descendants (*Voy. De malo*, quest. 5. art. 4 ad 8, t. XV. édit. Venet.†)

Question 101 : De la condition des enfants par rapport à la science.....	402
Article 1 : Dans l'état d'innocence les enfants seraient-ils nés parfaits sous le rapport de la science ?.....	402
Article 2 : Les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison ?.....	404

Après avoir parlé de la condition des enfants par rapport à la justice, nous avons à nous occuper de leur condition par rapport à la science.

À cet égard deux questions se présentent :

1. Les enfants seraient-ils nés parfaits sous le rapport de la science ?¹
2. Auraient-ils eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison ?

Article 1 : Dans l'état d'innocence les enfants seraient-ils nés parfaits sous le rapport de la science ?

101

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence les enfants seraient nés parfaits sous le rapport de la science. Car Adam eût engendré des enfants semblables à lui. Or, Adam était parfait sous le rapport de la science, comme nous l'avons dit ([quest. 94, art. 3](#)). Par conséquent les enfants qui seraient nés de lui auraient eu également une science parfaite.

Réponse à l'objection N°1 :

La perfection d'Adam sous le rapport de la science était un accident individuel dans le sens qu'il avait reçu ce privilège en sa qualité de père du genre humain tout entier, parce qu'il devait instruire ses descendants. Il ne devait donc pas engendrer des enfants qui fussent semblables à lui sous ce rapport, mais seulement par rapport aux accidents naturels ou gratuits qui étaient propres à sa nature entière.

Objection N°2.

L'ignorance est un effet du péché, comme le dit Bède à l'occasion de ces paroles de saint Paul : *C'est pourquoi tu es inexcusable*, ([Rom., 2.1](#)). Or l'ignorance est la privation de la science. Donc les enfants qui seraient nés avant le péché auraient possédé toute science immédiatement après leur naissance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ignorance est la privation de la science que l'on devrait avoir à une époque donnée ; ce qui n'aurait pas eu lieu dans les enfants qui venaient de naître. Car ils auraient eu la science qui convenait à leur âge, par conséquent on n'aurait pas pu dire qu'ils étaient ignorants. Il y aurait eu en eux un défaut de science analogue à celui que saint Denis reconnaît pour certaines choses dans les anges eux-mêmes ([De cœl. hier., chap. 6](#)).

¹ Cet article et le suivant sont le développement de ceux qui précèdent. Ils achèvent d'établir la différence qu'il y a entre la nature intègre et la nature déchue.†

Objection N°3.

Les enfants auraient été justes immédiatement après leur naissance. Or, la justice requiert la science qui dirige l'homme dans ses actions. Donc ils auraient eu du moins cette science.

Réponse à l'objection N°3 :

Les enfants auraient eu la science suffisante pour se conduire conformément à la justice, ils auraient mieux possédé que maintenant les principes universels du droit qui nous sont naturellement connus. Il en eût été de même des autres principes généraux.

Mais c'est le contraire. Car notre âme est naturellement comme une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit, selon l'expression d'Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 14). Or, la nature de l'âme est aujourd'hui la même qu'elle aurait été alors. Donc les âmes des enfants auraient été d'abord sans connaissance.

Conclusion.

Il est naturel à l'homme de s'instruire au moyen des sens ; les enfants qui seraient nés dans l'état d'innocence n'auraient donc pas été immédiatement parfaits sous le rapport de la science, mais ils n'auraient pas eu de peine pour s'instruire à mesure qu'ils auraient vieilli.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. 99, art. 1), quand il s'agit de choses surnaturelles on ne doit croire qu'à l'autorité. Et quand l'autorité ne se prononce pas, il faut s'en rapporter à ce que dit la nature. Or, il est naturel à l'homme de s'instruire au moyen des sens, comme nous l'avons dit ^(quest. 55, art. 2, et quest. 84, art. 6). L'âme est unie au corps parce qu'elle a besoin de lui pour ses propres fonctions ; ce qui n'aurait pas lieu si elle ne recevait dès le principe ses connaissances au moyen des facultés sensitives. C'est pourquoi il faut reconnaître que dans l'état d'innocence les enfants ne seraient pas nés parfaits sous le rapport de la science, mais ils l'auraient acquise facilement avec le temps, soit par eux-mêmes, soit avec le secours des maîtres qui la leur auraient enseignée.

101

Article 2 : Les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison ?

101

Objection N°1.

Il semble que dans l'état d'innocence les enfants auraient eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison. Car maintenant les enfants n'ont pas le plein usage de leur raison, parce que l'âme est appesantie par le corps. Or, il n'en était pas alors ainsi. Car, comme le dit la Sagesse ⁽⁹⁾

¹⁵⁾, *le corps qui est corrompu appesantit l'âme*. Donc avant le péché et la corruption qui en a été la suite, les enfants immédiatement après leur naissance auraient eu le plein usage de leur raison.

Réponse à l'objection N°1 :

L'appesantissement de l'âme est l'effet de la corruption du corps, en ce sens qu'il entrave l'action de la raison par rapport aux choses qui sont propres à l'homme dans ses différents âges.

Objection N°2.

Il y a des animaux qui aussitôt qu'ils sont nés font usage de leur instinct naturel ; ainsi l'agneau fuit le loup immédiatement. Donc à plus forte raison dans l'état d'innocence les hommes auraient-ils eu le plein usage de leur raison.

Réponse à l'objection N°2 :

L'instinct naturel des animaux n'est pas aussi développé immédiatement après leur naissance que plus tard. Ainsi les oiseaux apprennent à leurs petits à voler, et dans les autres animaux on pourrait trouver des faits analogues. Toutefois il y a dans l'homme un obstacle particulier au développement immédiat de toutes ses facultés intellectuelles, c'est l'humidité extrême du cerveau, comme nous l'avons dit ([quest. 99, art. 1](#)).

Mais c'est le contraire. Car pour tous les êtres qui sont engendrés la nature va de l'imparfait au parfait. Donc les enfants n'auraient pas eu immédiatement dès le commencement le plein usage de leur raison.

101

Conclusion.

Dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison, mais ils n'auraient eu que l'intelligence nécessaire aux actions propres à leur âge, parce que leur cerveau aurait eu trop peu de consistance pour être capable d'idées plus sérieuses.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 84, art. 7](#)), l'usage de la raison dépend en quelque sorte de l'usage que l'on fait des puissances sensibles. Ainsi quand les sens sont enchaînés et que les puissances inférieures ne fonctionnent pas librement, l'homme ne jouit pas pleinement de sa raison, comme on le voit chez ceux qui dorment et dans les frénétiques. Or, les puissances sensibles dépendent des organes corporels. C'est pourquoi du moment que les organes ne fonctionnent plus il est nécessaire que leurs actes soient entravés aussi et que par conséquent l'homme n'ait pas l'usage de sa raison. Dans les enfants ce qui empêche les puissances sensibles d'agir, c'est l'extrême humidité du cerveau. C'est ce qui fait qu'ils n'ont le libre usage ni de leur raison, ni de leurs membres. Ainsi donc dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas joui aussi pleinement de leur raison que dans un âge plus avancé. Ils auraient eu cependant plus d'intelligence qu'ils n'en ont maintenant, surtout pour les choses qui se rapportent à leur âge. C'est d'ailleurs ce que nous avons dit ([quest. 99, art. 1](#)) en parlant de l'usage qu'ils auraient fait de leurs membres.

101

**QUESTION 102 : DU LIEU OÙ FUT ÉTABLI LE PREMIER
HOMME, C'EST-À-DIRE DU PARADIS.**

Question 102 : Du lieu où fut établi le premier homme, c'est-à-dire du paradis.....	406
Article 1 : Le paradis est-il un lieu matériel ?.....	406
Article 2 : Le paradis était-il un lieu convenable à l'habitation de l'homme ?.....	409
Article 3 : L'homme a-t-il été placé dans le paradis pour le travailler et le garder ?.....	411
Article 4 : L'homme a-t-il été créé dans le paradis ?.....	412

Nous n'avons plus à nous occuper que du lieu où fut établi le premier homme, c'est-à-dire du paradis.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le paradis est-il un lieu matériel ?¹
2. Était-ce un lieu convenable à l'habitation de l'homme ?²
3. Dans quel but l'homme fut-il placé dans le paradis ?³
4. A-t-il dû être créé dans le paradis ?⁴

Article 1 : Le paradis est-il un lieu matériel ?

102

Objection N°1.

Il semble que le paradis ne soit pas un lieu matériel. Car Bède dit à propos de ces paroles de saint Paul ([2 Cor., 12.4](#)) : *fut ravi dans le paradis*, que le paradis touche à l'orbite de la lune. Or, il n'y a là aucune terre, parce qu'il est contraire à la nature de la terre d'être aussi élevée, et parce que sous l'orbite de la lune il y a une région de feu qui la consumerait. Le paradis n'est donc pas un lieu corporel.

Réponse à l'objection N°1 :

Les paroles de Bède ne sont pas exactes si on les entend dans leur sens propre. On peut cependant dire métaphoriquement que le paradis s'élève jusqu'à l'orbite de la lune, dans le sens que la pureté perpétuelle de l'air dont on y jouissait ressemblait, dit saint Isidore (*loc. cit.*), à la température qui règne dans les régions supérieures⁵, et que sous ce rapport on pouvait l'assimiler aux corps célestes qui ne connaissent pas de contrariété. Il parle de l'orbite de la lune plutôt que des autres sphères, parce que la lune est par rapport à nous le dernier des corps célestes, et que cet astre est d'ailleurs celui de tous qui a le plus de rapport avec la terre. C'est pour cela qu'il est ténébreux et opaque, à peu près comme la terre. D'autres disent que le paradis s'élevait jusqu'à l'orbite de la lune, c'est-à-dire jusqu'à cet espace intermédiaire de l'atmosphère où se forment les pluies et les vents, parce que c'est la lune qui exerce principalement son action sur les vapeurs qui remplissent cette région. Mais d'après ce système ce lieu n'eût pu être habité par l'homme, soit parce qu'il y aurait eu là trop de tempêtes, soit parce que cette partie de l'atmosphère n'est pas appropriée à sa constitution, comme l'air qui est plus rapproché de la terre.

Objection N°2.

1 Parmi les auteurs qui ont voulu entendre tout le récit de la Genèse dans un sens purement allégorique, nous citerons Philon et Origène, que saint Epiphane réfute (*Hæres.* 64, n. 47). †

2 L'Écriture ne laisse pas la question douteuse, puisqu'elle appelle le paradis *un lieu de délices*. C'est le sens du mot hébreu *Eden*, qui se traduit en latin par *voluptas*. †

3 Il y a eu des hérétiques qui ont attaqué le travail des mains, et qui l'ont rejeté comme une chose détendue. Cet article est la réfutation de cette erreur. Il y a cependant des Pères qui ont entendu ces paroles de l'Écriture dans un sens allégorique. Voy. saint Théophile d'Antioche (liv. 2, *ad Autolyicum*), saint Ambroise (*De Parad.*, chap. 4), Severianus. Saint Augustin est du même sentiment que saint Thomas (*Lib. de Gen. ad litt.*, chap. 9). †

4 Cet article est l'explication des paroles de la Genèse ([2, 15](#)). †

5 Saint Basile exprime la même pensée (*Hom. de Paradiso*). †

L'Écriture dit qu'il y avait quatre fleuves qui sortaient du paradis ([Gen., chap. 2](#)). Or, les fleuves que l'Écriture désigne en cet endroit ont évidemment leurs sources ailleurs, comme on le voit ([Meteor., liv. 1](#)). Donc le paradis n'est pas un lieu matériel.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut répondre avec saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 7](#)), qu'il est à présumer que les hommes ignorent complètement le lieu où était le paradis, et que les fleuves dont on indique les sources sont cachés sous terre et sortent dans d'autres lieux après avoir parcouru de longs espaces. Car qui ne sait qu'il y a des fleuves qui dissimulent ainsi leur cours¹ ?

Objection N°3.

Il y a des auteurs qui ont recherché avec le plus grand soin tous les lieux habitables de la terre, et ils ne font aucune mention du paradis. Donc ce n'était pas un lieu terrestre.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce lieu a été séparé des endroits de la terre que nous habitons maintenant soit par des montagnes, soit par des mers, soit par des régions infranchissables². C'est pourquoi les géographes n'en font aucunement mention.

102

Objection N°4.

On place dans le paradis l'arbre de vie. Or, cet arbre de vie est quelque chose de spirituel. Car il est dit dans les Proverbes ([3, 18](#)) que la sagesse est *l'arbre de vie pour ceux qui s'y attachent*. Donc le paradis n'est pas un lieu matériel, mais un lieu spirituel.

Réponse à l'objection N°4 :

L'arbre de vie est un arbre matériel, ainsi appelé parce que ses fruits avaient la vertu de conserver la vie, comme nous l'avons dit ([quest. 97, art. 4](#)). Cependant il avait une signification spirituelle, comme la pierre du désert, qui était quelque chose de matériel et qui signifiait néanmoins le Christ. De même l'arbre de la science du bien et du mal était un arbre matériel qui avait reçu ce nom à cause de l'événement qui devait arriver. Car, après avoir mangé de son fruit, l'homme a appris par l'expérience du châtiment toute la différence qu'il y avait entre la vertu d'obéissance et le crime de rébellion ; par conséquent on peut dire avec quelques interprètes qu'il désignait spirituellement le libre arbitre.

Objection N°5.

Si le paradis est un lieu matériel, il faut que les arbres qui y étaient soient matériels aussi. Mais cela ne paraît pas admissible ; car les arbres en général ont été produits au troisième jour, tandis que la Genèse ne parle de la plantation des arbres du paradis qu'après l'œuvre des six jours. Donc le paradis n'est pas un lieu matériel.

Réponse à l'objection N°5 :

D'après saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 5, chap. 5, et liv. 8, chap. 3](#)), les plantes n'ont pas été produites en acte au troisième jour, mais qu'elles n'ont alors existé que virtuellement. Ce n'est qu'après l'œuvre des six jours que les plantes ont été produites réellement dans le paradis aussi bien qu'ailleurs. Mais, suivant les autres Pères, il faut admettre que toutes les plantes ont été produites en acte au troisième jour, même celles du paradis. Quant à ce que l'Écriture dit de la plantation des arbres du paradis

1 Les anciens ont été très divisés sur cette question, parce qu'ils ne connaissaient pas suffisamment la forme de la terre. On croit communément aujourd'hui que le paradis terrestre devait être situé dans l'Arménie, vers les sources de l'Euphrate, du Tigre, du Phase et de l'Araxe ou du Cvrus. On prend ce dernier fleuve pour le *Géhon*. Voyez la *Dissertation sur le Paradis terrestre*, qui se trouve dans la Bible de Vence. †

2 Dans toute hypothèse il faut faire la part des changements produits à la suite du péché originel et par le déluge. †

après l'œuvre des six jours, il faut l'entendre par manière de récapitulation¹. Aussi la Vulgate dit-elle : *Le Seigneur Dieu avait planté ce paradis de délices dès le commencement.*

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt., liv. 8, in princ.*) : Il y a sur le paradis trois sentiments généraux. Le premier est celui des interprètes qui le regardent uniquement comme un lieu corporel ; le second appartient à ceux qui veulent que ce soit un lieu purement spirituel, et enfin le troisième, que je partage volontiers, est celui qui attache au paradis les deux sens.

Conclusion.

Le paradis est un lieu qui existe en Orient et que Dieu avait convenablement préparé.

Il faut répondre avec saint Augustin (*De civ. Dei, liv. 13, chap. 21*) que ceux qui entendent le paradis dans un sens spirituel, en peuvent penser tout ce que leur imagination leur fournira de beau, pourvu qu'ils respectent ce que nous en apprend le fidèle exposé des faits². Car ce que l'Écriture nous dit du paradis, elle nous le raconte sous la forme d'un récit historique. Or, à l'égard de tout ce que l'Écriture expose de la sorte, il faut avant tout prendre pour base la vérité historique, sauf à y ajouter ensuite les sens spirituels qu'on peut s'ingénier à découvrir. Ainsi, le paradis, comme le dit saint Isidore (*Étym., liv. 14, chap. 3*), est un lieu placé du côté de l'Orient, et ce mot traduit du grec³ signifie jardin. Il était d'ailleurs convenable qu'il fût placé du côté de l'Orient, parce qu'il devait être naturellement dans le lieu le plus noble de la terre. D'après Aristote (*De celo, liv. 2, text. 15*), l'Orient étant la droite du ciel, et la droite étant plus noble que la gauche, il était convenable que Dieu le plaçât de préférence de ce côté⁴.

102

Article 2 : Le paradis était-il un lieu convenable à l'habitation de l'homme ?

102

Objection N°1.

1 Moïse fait cette récapitulation pour suppléer à ce qu'il avait omis ou qu'il n'avait dit qu'en passant, au chapitre 2. C'est une des remarques de la Bible de Vence. †

2 Saint Augustin voulait que l'interprétation allégorique eût toujours pour base le sens littéral, et qu'elle le respectât. C'est en effet le moyen d'éviter une foule d'erreurs, quand il s'agit de l'explication de l'Écriture. †

3 Ce mot signifia en grec, *parc, enclos*, mais dans l'hébreu, il veut dire simplement jardin. †

4 Saint Basile dit que les chrétiens ont conservé l'habitude de prier, le visage tourné vers l'orient, parce que le paradis avait été placé de ce côté (*De Spir. sanct., chap. 27*). Saint Grégoire de Nysse et saint Jean Damascène sont de ce même sentiment. †

Il semble que le paradis n'était pas un lieu très propre à l'habitation de l'homme. Car l'homme et l'ange sont également destinés à la béatitude. Or, l'ange a habité dès le commencement le séjour des bienheureux, c'est-à-dire le ciel empyrée. Donc c'était là qu'aurait dû être placée l'habitation de l'homme.

Réponse à l'objection N°1 :

Le ciel empyrée est au-dessus de tous les corps et en dehors de tout changement. Sous le premier de ces rapports il convient parfaitement à la nature de l'ange, puisque, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 3, chap. 4](#)), Dieu gouverne la créature corporelle au moyen de ses créatures spirituelles. D'où il résulte qu'il est convenable que les êtres spirituels soient placés au-dessus des êtres corporels puisqu'ils les dirigent. Sous le second rapport il convient à l'état de la béatitude qui est un état absolument stable. Et comme le lieu de la béatitude convient à l'ange selon sa nature, il s'ensuit qu'il a été créé dans ce lieu. Mais il ne convient pas de même à la nature de l'homme, puisqu'il n'est pas appelé comme l'ange à gouverner toutes les créatures corporelles ; il ne lui convient que par rapport à la béatitude. C'est ce qui fait qu'il n'a pas été placé dès le commencement dans le ciel empyrée, et qu'il ne devait y être transporté que quand il serait arrivé à sa fin.

Objection N°2.

S'il y a un lieu que requiert la nature de l'homme, c'est par rapport à l'âme ou par rapport au corps. Or, sous le rapport de l'âme, il ne doit occuper d'autre lieu que le ciel, puisque le ciel semble être le lieu naturel de l'âme, car tout le monde en a le désir inné au fond du cœur. D'un autre côté, sous le rapport du corps, il ne doit pas être dans un autre lieu que les autres animaux. Donc le paradis ne convenait à l'homme d'aucune manière pour être son séjour.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est ridicule de dire que l'âme ou toute autre substance spirituelle a un lieu naturel quelconque ; ce n'est que par analogie ou par convenance qu'on attribue aux êtres spirituels un lieu spécial. Le paradis terrestre était d'ailleurs un lieu convenable à l'homme sous le rapport de l'âme comme sous le rapport du corps, dans le sens que l'âme possédait en elle la puissance de préserver le corps de toute corruption, ce qui n'existait pas dans les autres animaux. C'est pourquoi, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. cit.*), aucun être déraisonnable n'habitait en ce lieu, bien que Dieu ait fait une exception en faveur des animaux qu'il amena près d'Adam, et que le serpent y ait été introduit par le démon.

Objection N°3.

Un lieu existe inutilement s'il n'est occupé par aucun être. Or, depuis le péché, le paradis n'a plus été habité par l'homme. Donc, si c'est un lieu propre à être habité, il semble que Dieu l'ait créé en vain.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne peut dire qu'un lieu a inutilement existé parce que l'homme ne l'habite plus depuis son péché, comme on ne peut pas dire qu'il était inutile d'accorder à l'homme l'immortalité qu'il ne devait pas conserver. Dieu nous a prouvé par là son amour pour nous, et il nous a montré ce que l'homme avait perdu par le péché. Toutefois on pourrait dire aussi qu'Enoch et Elie habitent maintenant dans ce paradis¹.

Objection N°4.

1 Les Pères se sont demandé si le paradis terrestre existe encore. Presque tous ont soutenu l'affirmative, et plusieurs d'entre eux ont cru que c'était dans ce paradis que les saints demeureraient après leur mort. Saint Irénée, saint Ephrem, saint Méthode, Sévérinus, Eulogius, sont de ce sentiment. Saint Augustin (*Cont. Jul.*, liv. 6, chap 50) est de l'avis que saint Thomas rapporte. Voyez à ce sujet la dissertation de Dom. Calmet sur le patriarche Enoch. †

Il faut à l'homme un lieu tempéré, puisque sa constitution est tempérée elle-même. Or, le paradis n'était pas un lieu tempéré ; car on dit qu'il existait sous l'équateur, qui semble le lieu le plus chaud de la terre, puisque le soleil passe deux fois par an au-dessus de la tête de ceux qui l'habitent. Donc le paradis n'était pas un lieu propre à être habité.

Réponse à l'objection N°4 :

Ceux qui disent que le paradis était sous l'équateur, pensent qu'il y a là une région très tempérée à cause de l'égalité continuelle des jours et des nuits. Ils s'appuient sur ce que le soleil ne s'éloignant jamais beaucoup de ces contrées, il ne peut y avoir un froid extrême, et il ne peut y avoir non plus une chaleur excessive, parce que, quoique le soleil passe au-dessus de la tête de ceux qui habitent ces lieux, il ne reste pas longtemps dans cet état. Aristote ^(Meteor., liv. 2, chap. 5) croit que la terre est inhabitable dans cette région, parce que la chaleur y est trop grande. Son opinion paraît la plus probable, parce que les terres qui reçoivent perpendiculairement les rayons solaires sont d'une température très élevée à cause du voisinage de cet astre¹. Mais quoi qu'il en soit, nous devons croire que le paradis avait été placé dans un endroit très tempéré, que ce soit sous l'équateur ou ailleurs.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 11) dit que c'était une région divine et une demeure en tout digne de celui qui avait été fait à l'image de Dieu.

Conclusion.

Le paradis était un lieu propre à l'habitation de l'homme dans son état primitif d'immortalité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. 97, art. 4), l'homme était alors incorruptible et immortel, non parce que son corps avait par lui-même ce privilège, mais parce qu'il y avait dans l'âme une vertu qui préservait le corps de toute corruption. Or, le corps humain peut se corrompre soit au dedans, soit au-dehors. Ce qui le corrompt au dedans c'est l'épuisement des humeurs et la vieillesse, comme nous l'avons dit ^(loc. cit.) ; le premier homme pouvait parer à cette espèce de corruption en prenant des aliments. Parmi les causes extérieures qui le corrompent, l'inégalité de la température semble être une des principales ; par conséquent une température modérée serait le meilleur moyen d'obvier à ce second inconvénient. Or, dans le paradis, l'homme eût trouvé tout ce qu'il fallait pour remédier à cette double cause de corruption. Car, comme le dit saint Jean Damascène ^(loc. cit.), il y avait là un air tempéré, léger et pur, et on y trouvait des plantes toujours verdoyantes. D'où il est évident que ce lieu avait été parfaitement choisi pour être la demeure du premier homme dans son état primitif d'immortalité.

102

Article 3 : L'homme a-t-il été placé dans le paradis pour le travailler et le garder ?

102

Objection N°1.

Il semble que l'homme n'ait pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder. Car ce qui a été la suite du châtement mérité par le péché ne devait pas exister dans le paradis sous l'état d'innocence. Or, comme le dit la Genèse ^(chap. 3), l'homme a été condamné à travailler la terre en punition de son péché. Donc l'homme n'a pas été placé dans le paradis pour y travailler.

1 Il y a sous l'équateur des lieux tempérés où l'on jouit du climat le plus doux, parce que le voisinage de la mer et d'autres causes affaiblissent la chaleur excessive que doivent produire les rayons solaires. †

Objection N°2.

Il n'est pas nécessaire de garder une chose quand on ne redoute pas une agression violente. Or, dans le paradis on n'avait pas à craindre d'agression semblable. Il n'était donc pas nécessaire de le garder.

Objection N°3.

Si l'homme a été placé dans le paradis pour y travailler et le garder, il semble résulter de là qu'il a été fait pour le paradis et non le paradis pour lui ; ce qui semble faux. Donc l'homme n'a pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder.

Mais c'est le contraire. Car la Genèse dit ([chap. 2](#)) : *Dieu prit l'homme et le mit dans le paradis de délices pour y travailler et le garder.*

Conclusion.

Il a été convenable que Dieu, après avoir fait l'homme, le mit dans le paradis pour y travailler et le garder.

Il faut répondre avec saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 10](#)) que le texte de la Genèse peut s'entendre en deux sens. Il peut signifier d'abord que Dieu plaça l'homme dans le paradis pour qu'il travaillât lui-même et qu'il gardât l'homme. Il l'aurait travaillé en le justifiant ; car du moment où Dieu cesse d'agir sur l'homme, son âme se couvre de ténèbres, comme le ciel s'obscurcit aussitôt qu'il ne reçoit plus l'action de la lumière. Il l'aurait gardé en le préservant de tout mal et de toute corruption¹. On peut entendre aussi par là que l'homme devait cultiver et garder le paradis. Ce travail n'aurait pas été pénible comme il le fut après le péché, mais il aurait été agréable, parce qu'il n'aurait servi à l'homme qu'à faire l'expérience des forces de la nature. En le gardant il n'avait pas à le défendre contre l'agression de quelque étranger², mais il devait s'en assurer la possession en évitant le péché. Tout cela eût été dans l'intérêt de l'homme, et par conséquent le paradis aurait existé pour son bonheur, et ce ne serait pas l'homme qui aurait été créé pour le paradis.

La réponse à toutes les objections est par là même évidente.

[102](#)

Article 4 : L'homme a-t-il été créé dans le paradis ?

[102](#)

Objection N°1.

1 Ce premier sens est celui que donnent Lyranus et Tostat, d'après saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 10](#)). †

2 Il y a des auteurs qui prétendent que les bêtes sauvages, quoique soumises à l'homme, avaient besoin d'être surveillées et réprimées. †

Il semble que l'homme ait été créé dans le paradis. Or, l'ange a été créé dans le lieu qu'il habite, c'est-à-dire dans le ciel empyrée. Car le paradis était un lieu très propre à l'habitation de l'homme avant le péché. Il semble donc que l'homme ait dû être créé dans le paradis.

Réponse à l'objection N°1 :

Le ciel empyrée est un lieu qui convient aux anges par rapport à leur nature. C'est pourquoi ils y ont été créés.

Objection N°2.

Les autres animaux vivent dans le lieu où ils ont été engendrés. Ainsi les poissons vivent dans les eaux, et les animaux qui marchent vivent sur la terre d'où ils ont été formés. Or, l'homme aurait vécu dans le paradis, comme nous l'avons dit ([quest. 97, art. 4](#)). Il a donc dû être créé dans ce lieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Il faut faire la même réponse que pour la première objection. Car ces lieux conviennent aux animaux selon leur nature.

Objection N°3.

La femme a été créée dans le paradis. Or, l'homme est plus noble que la femme. Donc à plus forte raison l'homme a-t-il dû être créé dans le paradis.

Réponse à l'objection N°3 :

Si la femme a été créée dans le paradis ce n'est pas en raison de sa noblesse, mais à cause de la dignité du principe d'où elle est sortie. Pour la même raison les enfants seraient nés dans le paradis où leurs pères avaient été placés¹.

Mais c'est le contraire. Car il est dit dans la Genèse ([2.15](#)) : *Dieu prit l'homme et le plaça dans le paradis.*

Conclusion.

L'homme a été créé hors du paradis, la grâce de Dieu l'y a ensuite transporté, et il aurait dû passer de là dans le ciel après avoir été spiritualisé.

Il faut répondre que le paradis était un lieu qui convenait à l'homme pour y habiter en raison de l'immortalité dont il jouissait dans son état primitif. Car cette immortalité n'était pas dans l'homme une conséquence de sa nature, mais c'était l'effet d'un don surnaturel de Dieu. Par conséquent, pour qu'on rapportât cet attribut à la grâce de Dieu et non à la nature humaine, Dieu créa l'homme hors du paradis, il l'y plaça ensuite pour y passer tout le temps que durerait sa vie animale, et il devait le faire monter au ciel aussitôt qu'il serait parvenu à la vie spirituelle.

102

QUESTION 103 : DU GOUVERNEMENT DU MONDE EN GÉNÉRAL.

¹ Saint Ambroise fait la même réflexion (*De Parad.*, chap. 14), et il montre que le lieu de la naissance n'aurait eu aucune influence sur la dignité et la noblesse de ceux qui devaient naître. †

Question 103 : Du gouvernement du monde en général.....	413
Article 1 : Le monde est-il gouverné par quelqu'un ?.....	414
Article 2 : La fin du gouvernement du monde est-elle une chose qui soit en dehors de lui ?.....	415
Article 3 : Le monde est-il gouverné par un seul ?.....	417
Article 4 : L'effet du gouvernement du monde est-il un ou multiple ?.....	418
Article 5 : Toutes les créatures sont-elles soumises au gouvernement divin ?.....	420
Article 6 : Toutes les choses sont-elles immédiatement gouvernées par Dieu ?.....	422
Article 7 : Peut-il arriver quelque chose qui soit en dehors de l'ordre voulu par la Providence ?	423
Article 8 : Y a-t-il quelque chose qui puisse résister à la volonté de la Providence ?.....	425

Après avoir parlé précédemment de la création des êtres et de leur distinction, il nous reste à traiter en troisième lieu de leur gouvernement. Et d'abord de leur gouvernement en général, puis des effets de ce gouvernement en particulier.

Sur leur gouvernement en général huit questions se présentent :

1. Le monde est-il gouverné par quelqu'un ?¹
2. Quelle est la fin du gouvernement qui le régit ?²
3. Est-il gouverné par un être unique ?³
4. Quels sont les effets de ce gouvernement ?⁴
5. Tous les êtres sont-ils soumis au gouvernement de Dieu ?⁵
6. Les gouverne-t-il tous immédiatement ?⁶
7. Y a-t-il des choses qui échappent à l'ordre de la Providence ?⁷
8. Y en a-t-il qui puissent lui résister ?⁸

Article 1 : Le monde est-il gouverné par quelqu'un ?

103

Objection N°1.

-
- 1 Il y a eu des Juifs, au rapport du pape saint Clément (*Const. Apost.*, liv. 6, chap. 6), qui ont nié la Providence, et qui ont prétendu que tout était soumis au hasard. Marcion, Priscillien et d'autres hérétiques ont été du même sentiment. Cette erreur trouve ici sa réfutation. †
 - 2 Cet article est le commentaire philosophique de ces paroles de l'Écriture : *Le Seigneur a tout fait pour lui-même* (*Prov.*, 16, 4). †
 - 3 Cette question, qui revient à celle de l'unité de Dieu, est formellement résolue par l'Écriture dans une foule d'endroits : *A quel autre a-t-il confié le soin de la terre ? Et qui a-t-il établi pour gouverner le monde qu'il a créé ?* (*Job*, 34, 13) *Qui est Dieu, si ce n'est le Seigneur ? et qui est Dieu, si ce n'est notre Dieu ?* (*Ps.* 17, 32) †
 - 4 Cet article est le commentaire, de ces paroles de l'Écriture (*Sag.*, 6, 8) : il a également soin de tous ; (*Ibid.*, 7, 22) : il y a en elle un esprit d'intelligence, qui est saint, unique, multiple... †
 - 5 Dans son magnifique sermon sur la Providence, Bossuet fait observer que de toutes les perfections infinies de Dieu, sa providence est celle qui a été exposée aux contradictions les plus opiniâtres, parce que rien n'a paru plus insupportable à l'arrogance des libertins, que de se voir continuellement observés par cet œil toujours veillant (édit. de Vers., t. 14, p. 28). †
 - 6 Il y a encore aujourd'hui des philosophes qui, tout en admettant la Providence, la font consister dans les lois générales du monde que Dieu a primitivement établies et qu'il laisserait agir d'elles-mêmes sans s'en occuper. Cet article est la réfutation de cette erreur. †
 - 7 Le désordre apparent du monde a donné lieu à l'erreur que saint Thomas réfute dans cet article. †
 - 8 L'Écriture est formelle à cet égard : *Seigneur Dieu, roi tout-puissant, tout vous est soumis et il n'y a rien qui puisse résister à votre volonté* (*Esther*, 13, 9). †
-

Il semble que le monde ne soit pas gouverné par quelqu'un. Car il n'y a que les choses qui se meuvent et qui agissent en vue d'une fin qui soient susceptibles d'être gouvernées. Or, les choses naturelles qui composent le monde en grande partie ne se meuvent pas et n'agissent pas en vue d'une fin puisqu'elles n'en connaissent aucune. Donc le monde n'est pas gouverné.

Réponse à l'objection N°1 :

Un être se meut ou il opère pour une fin de deux manières :

1. En se rapportant lui-même à sa fin, comme l'homme et les autres créatures raisonnables. Pour ces êtres ils doivent connaître leur fin et les moyens de l'atteindre.
2. On dit qu'une chose est faite ou qu'elle est mue pour une fin, quand quelqu'un la fait ou la dirige vers un but quelconque. C'est ainsi que la flèche reçoit de celui qui la lance sa direction ; dans ce cas le sagittaire connaît le but, mais la flèche ne le connaît pas. Par conséquent, comme le mouvement de la flèche qui vient frapper un but déterminé est une preuve qu'il y a quelqu'un d'intelligent pour la lancer, de même la marche régulière de toutes les choses naturelles qui sont privées de connaissance est une marque évidente qu'il y a une intelligence quelconque qui gouverne le monde.

Objection N°2.

Il n'y a que les choses qui se meuvent vers un but qui soient susceptibles, à proprement parler, d'être gouvernées. Or, le monde ne semble pas se mouvoir vers un but quelconque, mais il est stable en lui-même. Donc il n'est pas gouverné.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans toutes les créatures il y a quelque chose de stable, par exemple la matière première, et quelque chose de changeant, puisque l'action suppose le mouvement. Sous ces deux rapports les êtres ont besoin d'être gouvernés, parce que ce qu'il y a de stable dans les êtres retomberait dans le néant d'où il est sorti si la main de Dieu n'était là pour le conserver, comme nous le prouverons [\(quest. 104. art. 1\)](#).

Objection N°3.

Ce qui est nécessairement porté à produire un effet déterminé n'a pas besoin d'être gouverné par une cause extérieure. Or, les principales parties du monde sont nécessairement portées à produire un effet déterminé dans leurs actes et leurs mouvements. Donc le monde n'a pas besoin d'être gouverné.

Réponse à l'objection N°3 :

La nécessité naturellement inhérente aux êtres et qui les porte à produire inévitablement tel ou tel effet est l'action même de Dieu qui les dirige vers la fin qu'il leur a assignée, comme la nécessité qui emporte infailliblement la flèche vers le but qu'elle frappe est le résultat de l'action même du chasseur. Il y a toutefois cette différence, c'est que les créatures reçoivent de Dieu leur nature, tandis que le mouvement que les hommes leur impriment en dehors des lois naturelles a quelque chose de violent. Mais comme la nécessité du mouvement violent qui emporte la flèche est une preuve qu'elle a été lancée et dirigée par quelqu'un, de même la nécessité naturelle qui force toutes les créatures à produire l'effet qui leur est propre est une preuve que la providence divine les gouverne.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit dans le livre de la Sagesse ^(14.3) : *Vous, le Seigneur et le Père, vous gouvernez- toutes choses par votre providence* ; et Boèce dit ^(De Cons., liv. 3, metr. 9) : *O vous qui gouvernez le monde par votre éternelle raison.*

Conclusion.

Tous les êtres qui sont dans ce monde existant pour une fin certaine et déterminée, il est nécessaire que la sagesse divine les dirige.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes anciens¹ qui ont nié que le monde fût gouverné et qui ont dit que tout était l'effet du hasard.

Mais on démontre l'absurdité de cette opinion de deux manières :

1. Par ce que nous remarquons dans la nature elle-même. Car nous voyons que tout ce qui arrive dans la nature, arrive toujours ou le plus souvent pour le mieux, ce qui n'aurait pas lieu s'il n'y avait une Providence pour mener toutes les choses à une bonne fin, c'est-à-dire pour les gouverner. Ainsi l'ordre invariable de la nature est une preuve manifeste que le monde est gouverné, comme en entrant dans une maison bien réglée on voit par l'ordre qui y règne qu'il y a quelqu'un qui la soigne et qui l'administre², selon ce que dit Cicéron d'après Aristote³, ou plutôt d'après Cléante⁴ (*De naturâ Deorum*).
2. La seconde raison se tire de la bonté divine qui a donné l'être à tout ce qui existe, comme nous l'avons dit ([quest. 19, art. 4, réponse N°1](#) ; [quest. 44, art. 1 et 2](#)). Car puisqu'il est dans la nature que le meilleur produise le meilleur, il répugne à la souveraine bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les êtres qu'il a créés⁵. Or, la perfection suprême des êtres c'est que chacun d'eux arrive à sa fin. Par conséquent il appartient à la bonté divine de mener à leur fin les êtres qu'elle a créés, c'est-à-dire de les gouverner.

Article 2 : La fin du gouvernement du monde est-elle une chose qui soit en dehors de lui ?

103

Objection N°1.

Il semble que la fin du gouvernement du monde ne soit pas une chose qui existe en dehors de lui. Car la fin du gouvernement d'une chose est le but auquel cette chose arrive sous la direction de celui qui la conduit. Or, le but auquel on destine une chose est toujours un bien qui existe dans la chose elle-même. Ainsi on cherche à ramener le malade à la santé qui est pour lui un bien intrinsèque. Donc la fin du gouvernement du monde n'est pas un bien extrinsèque, mais un bien qui existe dans le monde lui-même.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien auquel nous tendons existe de plusieurs manières :

1. Il y a le bien qui existe en nous comme une forme ; cette espèce de bien comprend la santé ou la science ;
2. Il y a le bien que nous faisons par nous-mêmes ; c'est ainsi qu'un architecte atteint son but en construisant une maison ;
3. Il y a le bien que nous avons ou que nous possédons, c'est dans ce sens que celui qui achète arrive à ses fins en entrant en possession d'un champ. Par conséquent rien n'empêche que la fin à laquelle l'univers se rapporte ne soit un bien extrinsèque.

1 Les philosophes anciens qui ont avancé ce système et qui l'ont le mieux soutenu, ce sont les épicuriens. †

2 Fénelon fait usage de cette même comparaison contre les disciples d'Epicure et la développe admirablement (Voyez son *Traité de l'existence*, 2^e partie, chap. 5, pag. 114 et suiv., édit. de Versailles). †

3 Aristote dit quelque chose de semblable (*Mét.*, liv. 12, text. 52). †

4 Cléante était un disciple de Zénon. †

5 Cet argument se trouve dans saint Ambroise (*De offic.*, chap. 13), Théodoret (liv. 2, *De Provid.*), saint Jean Damascène (*De fid. orth.*, liv. 2, chap. 29). †

Objection N°2.

Aristote dit (*Eth.*, liv. 1, chap. 1) : Il y en a qui ont pour fin leurs œuvres, d'autres les choses qu'ils produisent. Or, l'univers entier ne peut rien produire qui lui soit extrinsèque, et l'action ou l'œuvre existe toujours dans le sujet qui agit. Par conséquent la fin du gouvernement du monde ne peut en aucun sens être extrinsèque.

Réponse à l'objection N°2 :

Aristote en cet endroit parle des actes qui ont pour fin les uns leur propre action, comme un musicien a pour fin de faire de la musique, les autres l'objet qu'ils produisent, comme un architecte a pour but non l'action de bâtir en général, mais la maison qu'il construit. Or, il arrive que la fin est extrinsèque non seulement quand il s'agit d'une chose que l'on fait, mais encore relativement à l'objet que l'on possède ou même que l'on représente ; c'est ainsi que nous disons que Hercule est la fin de l'image que l'on fait pour le représenter. Ainsi on peut donc dire que le bien qui est absolument en dehors de l'univers entier est la fin du gouvernement des êtres, dans le sens que les êtres participent à lui et le représentent. Car les êtres ne se rapportent au bien absolument que parce qu'ils en sont une participation et qu'ils lui ressemblent autant que possible.

Objection N°3.

Le bien de la multitude semble être l'ordre et la paix qui est la tranquillité de l'ordre, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 19, chap. 13). Or, le monde consiste dans une multitude de choses. Donc la fin du gouvernement du monde est l'ordre pacifique qui règne dans les êtres qui le composent. Donc la fin du gouvernement du monde est un bien intrinsèque.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a un bien intrinsèque qui est la fin de l'univers ; tel est l'ordre de l'univers lui-même. Mais ce bien n'est pas sa fin dernière ; il se rapporte au bien qui est en dehors de lui comme à son dernier terme de la même manière que l'ordre qui règne dans l'armée se rapporte au général, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 12, text. 52).

Mais c'est le contraire. Car il est écrit (*Prov.*, 16, 4) que *le Seigneur a tout fait pour lui-même*. Or, Dieu est lui-même en dehors de l'ordre entier de l'univers. Donc la fin des êtres est un bien qui leur est extrinsèque.

103

Conclusion.

Le principe des choses leur étant extérieur, il faut que la fin du gouvernement du monde lui soit aussi extrinsèque.

Il faut répondre que la fin répondant au commencement, il ne peut se faire que quand on connaît le principe des choses on en ignore la fin. Ainsi le principe de tous les êtres étant en dehors de l'univers entier, puisque c'est Dieu¹, comme nous l'avons dit (*quest. 19, art. 4, et quest. 44, art. 1 et 2*), il est nécessaire que leur fin soit aussi un bien qui leur est extrinsèque. C'est ce que la raison nous démontre jusqu'à l'évidence. Car il est manifeste que le bien a la nature de la fin. Ainsi la fin particulière d'un être est un bien particulier, et la fin universelle de tous les êtres est un bien général. Or, le bien général est ce qui est bon par soi et par son essence, c'est l'essence même de la bonté, tandis que le bien particulier n'en est qu'une participation. D'où il résulte évidemment que dans tout l'ensemble des créatures il n'y a pas de bien qui ne soit une participation du bien absolu. Par conséquent il faut que le bien qui est la fin de l'univers entier soit quelque chose qui existe en dehors de l'univers lui-même.

1 Saint Augustin dit admirablement (*Sup. Gen.*, liv. 8, chap. 26) : *Intrinsecus creatas etiam extrinsecus naturas administrat... interior omni rei, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni rei, quia ipse est super omnia, etc.*†

Article 3 : Le monde est-il gouverné par un seul ?

103

Objection N°1.

Il semble que le monde ne soit pas gouverné par un seul. Car nous jugeons de la cause par les effets. Or, dans le gouvernement du monde il semble que toutes les créatures ne soient pas gouvernées de la même manière ; car il y en a qui sont contingentes, d'autres qui sont nécessaires, et on pourrait signaler entre elles une foule d'autres différences. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul et même être.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mouvement est un acte mobile qui procède d'un moteur quelconque. Par conséquent la différence des mouvements provient de la diversité des mobiles que requiert la perfection de l'univers, comme nous l'avons dit ([quest. 47, art. 1 et 2](#) ; [quest. 48, art. 2](#)), mais elle ne provient pas de la diversité des êtres qui gouvernent les créatures.

Objection N°2.

Les choses qui sont gouvernées par le même être ne sont en désaccord entre elles que par suite de l'inhabileté, de la sottise ou de l'impuissance de celui qui les gouverne, défauts qui sont bien étrangers à la nature de Dieu. Or, les créatures sont en désaccord entre elles, elles se combattent même mutuellement, comme on le voit par les contraires. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul et même être.

Réponse à l'objection N°2 :

Les contraires, bien qu'ils soient en désaccord relativement à leurs fins prochaines, ont cependant de commun entre eux leur fin dernière, puisqu'ils sont tous compris dans le même ordre de choses.

Objection N°3.

Dans la nature on trouve toujours ce qu'il y a de mieux. Or, *il est mieux d'être deux qu'un seul*, comme le dit l'Ecclésiaste ([4,9](#)). Donc le monde n'est pas gouverné par un seul, mais par plusieurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand il s'agit de biens particuliers deux valent mieux qu'un seul. Mais on ne peut rien ajouter à la bonté de ce qui est bon essentiellement.

Mais c'est le contraire. Nous confessons qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'un seul Seigneur, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Nous n'avons tous qu'un seul Dieu qui est notre Père et qu'un seul Seigneur* ([1 Cor. 8,6](#)), et il appartient au Seigneur comme à Dieu de gouverner tous les êtres. Car par le mot de Seigneur nous indiquons que les êtres qu'il gouverne sont ses sujets, et par le nom de Dieu¹ nous désignons sa providence, comme nous l'avons dit ([quest. 13, art. 8](#)). Donc le monde est gouverné par un seul.

Conclusion.

Le gouvernement du monde ayant pour fin le souverain bien, il est nécessaire qu'il soit régi par un seul.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de dire que le monde est gouverné par un seul. Car le gouvernement du monde ayant pour fin ce qui est essentiellement bon, ce qu'il y a de meilleur, il est

1 D'après saint Jean Damascène, le mot Θεός (Dieu) vient du mot θέτεν, prendre soin de tout, ou du mot αἰθεῖν, brûler, et du mot θεάσασθαι qui signifie contempler et observer toutes choses. †

nécessaire que ce gouvernement soit excellent. Or, le meilleur de tous les gouvernements est celui qui ne dépend que d'un seul. La raison en est qu'un gouvernement n'est rien autre chose que la direction que l'on imprime aux choses que l'on gouverne en les portant vers une fin qui est bonne. Or, l'unité est de l'essence de la bonté, comme le prouve Boèce ^(De Cons., liv. 3, pros. 11), parce que comme tous les êtres recherchent ce qui est bon, de même ils recherchent l'unité sans laquelle ils ne peuvent exister : car une chose n'existe qu'autant qu'elle est une. Aussi voyons-nous que les êtres répugnent de tout leur pouvoir à être divisés et que la dissolution d'une chose provient toujours d'une imperfection qui était en elle. C'est pourquoi le but que se propose celui qui gouverne une multitude quelconque, c'est l'unité ou la paix, et pour produire cette unité il faut qu'il soit un lui-même. Car il est évident que plusieurs êtres ne peuvent en ramener une foule d'autres à l'unité et les mettre d'accord entre eux, qu'autant qu'ils sont unis eux-mêmes de quelque manière. Or, ce qui est un en soi peut être plus efficacement cause de l'unité que plusieurs individus réunis¹. Par conséquent une multitude est mieux gouvernée par un seul que par plusieurs, et comme le gouvernement du monde est le meilleur de tous les gouvernements, il s'ensuit qu'il ne dépend que d'un seul être. C'est ce qu'Aristote exprime en disant ^(Met., liv. 12, in fin.) : Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés, et ils ne peuvent l'être bien par plusieurs chefs ; ils n'en ont donc qu'un seul.

103

Article 4 : L'effet du gouvernement du monde est-il un ou multiple ?

103

Objection N°1.

Il semble que l'effet du gouvernement du monde soit un et qu'il ne soit pas multiple. Car l'effet du gouvernement semble être ce que le gouvernement produit dans les choses qu'il gouverne. Or, ce qu'il produit est un, c'est le bien de l'ordre, comme on le voit dans une armée. Donc l'effet du gouvernement du monde est un.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ordre qui régit l'univers implique la conservation des divers êtres que Dieu a créés et leur impulsion vers le bien² ; car l'ordre qui règne dans le monde n'existe qu'à ces deux conditions, c'est qu'une créature soit meilleure qu'une autre, et que l'une soit mue par l'autre.

Objection N°2.

Il est naturel que d'un principe unique procède un effet unique aussi. Or, le monde est gouverné par un seul, comme nous l'avons prouvé ^(art. préc.). Donc l'effet du gouvernement est un exclusivement.

Objection N°3.

Si l'effet du gouvernement du monde n'est pas un en raison de l'unité du chef qui en est l'auteur, il faut qu'il soit multiple en raison de la multitude des êtres qui sont gouvernés. Or, ces êtres sont innombrables par rapport à nous. Donc on ne peut comprendre les effets de ce gouvernement sous un nombre positivement déterminé.

1 Homère dit : οὐκ ἀγαθὸν πλικοιράνηι εἰς κοίρανος ἔστω (Iliad., liv. 2, v. 204). †

2 Le gouvernement des êtres supposant leur existence, ce n'est pas la création, mais la conservation des êtres qui est le premier effet de la Providence ; et comme il faut conserver une chose avant de s'en servir, l'impulsion au bien est le second effet. †

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De div. nom., chap. 12](#)) que Dieu comprend et remplit tout par sa providence et sa bonté. Or, le gouvernement du monde appartient à la Providence. Donc il y a plusieurs effets déterminés qui résultent de ce gouvernement.

Conclusion.

L'effet principal du gouvernement du monde est unique, les effets généraux sont au nombre de deux et les effets particuliers sont innombrables.

Il faut répondre qu'on peut juger de l'effet d'une action quelconque par sa fin ; car c'est par l'action qu'on arrive à la fin. Or, la fin du gouvernement du monde est le bien essentiel auquel tous les êtres tendent à participer et à ressembler.

On peut donc considérer l'effet de ce gouvernement sous un triple aspect :

1. Sous le rapport de la fin elle-même, et en ce sens l'effet est unique, car il consiste à établir une certaine ressemblance entre les créatures et le souverain bien.
2. On peut le considérer par rapport aux choses qui rendent ainsi la créature semblable à Dieu, et dans ce sens le gouvernement du monde produit en général deux effets. Car la créature peut être semblable à Dieu de deux manières. Elle peut lui ressembler en ce qu'il est bon parce qu'elle est bonne elle-même, et elle peut lui ressembler en ce qu'il est cause de la bonté des autres êtres parce qu'elle peut elle-même contribuer à rendre bonne une autre créature. De là deux effets du gouvernement du monde, la conservation des êtres dans le bien et leur impulsion vers le bien ou la perfection.
3. On peut considérer les effets du gouvernement du monde en particulier, et sous ce rapport ils sont pour nous innombrables¹.

Les réponses aux deux autres objections sont évidentes d'après tout ce que nous avons dit

(dans le corps de l'article.)

Article 5 : Toutes les créatures sont-elles soumises au gouvernement divin ?

103

Objection N°1.

Il semble que tous les êtres ne soient pas soumis au gouvernement divin. Car il est dit dans l'Ecclésiaste ([9.11](#)) : *J'ai vu que sous le soleil le prix n'est point pour ceux qui sont les plus légers à la course, ni les emplois de la guerre pour les plus vaillants, ni le pain pour les sages, ni les richesses pour les plus habiles, ni la faveur pour les meilleurs ouvriers, mais que tout est livré au temps et au hasard.* Or, les choses qui sont soumises au gouvernement de quelqu'un ne sont pas fortuites. Donc les choses qui sont sous le soleil ne sont pas soumises au gouvernement divin.

Réponse à l'objection N°1 :

Les choses qu'on dit exister sous le soleil sont celles qui sont engendrées et corrompues par le mouvement de cet astre. Dans toutes ces choses on trouve qu'il y a du hasard, non dans le sens que tout ce qui se passe en elles est fortuit, mais parce qu'on peut y trouver toujours quelque chose d'éventuel. Or ce qu'il y a d'éventuel est lui-même une preuve que toutes ces choses sont soumises au gouvernement d'un être quelconque. Car si les choses corruptibles n'étaient pas gouvernées par un être supérieur, elles ne se rapporteraient à rien, puisqu'elles sont absolument dénuées de connaissance. On ne pourrait donc pas signaler en elles quelque chose de contraire au but vers

¹ Cette pluralité d'effets est encore indiquée dans la Sagesse : *c'est vous qui avez ouvert un chemin à travers la mer, et une route très sûre au*

lequel elles tendent, et par conséquent quelque événement fortuit¹. C'est pourquoi pour montrer que les événements de ce genre se rapportent à l'ordre établi par une cause supérieure, l'Écriture ne dit pas absolument que tout est livré au hasard, mais elle parle du temps et du hasard, parce que ce qu'il y a de fortuit dans les créatures n'arrive que selon l'ordre des temps.

Objection N°2.

Saint Paul dit ([1 Cor., 9, 9](#)) que Dieu *ne prend pas soin des bœufs*. Or, on prend soin des choses que l'on gouverne. Donc tout n'est pas soumis au gouvernement divin.

Réponse à l'objection N°2 :

Le gouvernement est le mouvement que l'être qui gouverne imprime à ceux qui sont gouvernés. Tout mouvement est un acte mobile qui procède d'un moteur, comme le dit Aristote ([Phys., liv. 3, text. 18](#)). Or, tout acte est proportionné à l'être dont il émane. C'est pourquoi il faut que les divers mobiles soient mus diversement bien qu'ils obéissent à l'impulsion d'une seule et même nature. Ainsi donc Dieu gouverne tous les êtres selon la diversité de leur nature. Car il y a des êtres qui agissent naturellement par eux-mêmes comme étant maîtres de leurs actions. Dieu les gouverne non seulement par l'action qu'il exerce intérieurement sur eux, mais encore parce qu'il les porte au bien et les éloigne du mal au moyen de ses préceptes, de ses défenses, des récompenses et des peines. Il ne gouverne pas de la même manière les créatures déraisonnables qui obéissent à l'impulsion qu'elles reçoivent, mais qui n'agissent pas par elles-mêmes. Quand l'Apôtre dit que Dieu ne prend pas soin des animaux, il ne veut pas dire qu'ils sont absolument placés en dehors de l'action de sa providence, mais il indique seulement par là qu'il ne les gouverne pas de la même manière que les êtres raisonnables.

Objection N°3.

Ce qui peut se gouverner soi-même ne semble pas avoir besoin d'être gouverné par un autre. Or, la créature raisonnable peut se gouverner elle-même, puisqu'elle est maîtresse de ses actes, qu'elle agit par elle-même et non par l'impulsion qu'elle reçoit d'un autre, comme toutes les choses qui sont placées sous la direction d'un être quelconque. Donc tous les êtres ne sont pas soumis au gouvernement divin.

Réponse à l'objection N°3 :

La créature raisonnable se gouverne elle-même par l'intelligence et la volonté, mais ces facultés ont besoin d'être régies et perfectionnées par l'intelligence et la volonté divine. C'est pourquoi au-dessus du gouvernement par lequel la créature raisonnable se gouverne elle-même en tant que maîtresse de ses actes, il est nécessaire de placer le gouvernement de Dieu.

103

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 5, chap. 11](#)) que Dieu prend soin non seulement du ciel et de la terre, non seulement de l'homme et de l'ange, mais qu'il ne laisse pas même la structure intérieure du plus vil insecte, le duvet des oiseaux, la moindre fleur des champs, la feuille des arbres sans que leurs parties ne se conviennent et ne soient étroitement unies. Donc toutes les créatures sont soumises au gouvernement de Dieu.

Conclusion.

Dieu étant la cause efficiente de tous les êtres, il est nécessaire que toutes choses soient soumises à sa providence, non seulement les choses supérieures, mais encore les choses humaines et les choses inférieures.

milieu des flots, etc. (Voy. 14, 3).[†]

¹ Le désordre même, dit encore Bossuet, prouve qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable (édit. de Vers, t. 12, p. 400). On peut d'ailleurs voir la description du hasard que Bullet a faite, d'après les philosophes anciens (Bullet, Existence de Dieu, 2^e partie).[†]

Il faut répondre que la raison qui fait que Dieu est le créateur de toutes choses, fait aussi qu'il en est le gouverneur. Car c'est au même être qu'il appartient de créer et de donner aux créatures leur perfection en les gouvernant. Or, Dieu n'est pas seulement la cause particulière des êtres d'un certain ordre, mais il est la cause générale de tout ce qui existe, comme nous l'avons prouvé ([quest. 44, art. 1 et 2](#)). Par conséquent, comme rien ne peut exister qu'il n'ait été créé par Dieu, de même rien ne peut exister qu'il ne soit soumis à son gouvernement. On arriverait évidemment à la même conclusion d'après la nature même de la fin. Car le gouvernement d'un être s'étend aussi loin que peut s'étendre la fin à laquelle il se rapporte. Or, la fin du gouvernement de Dieu est sa bonté elle-même, comme nous l'avons dit ([art. précéd. et quest. 44, art. 4](#)). Par conséquent puisque rien ne peut exister qu'il ne se rapporte à la bonté divine comme à sa fin ([quest. 44, art. 4](#)), il est impossible qu'aucun être se soustraie au gouvernement de Dieu. Nous regardons donc comme insensée l'opinion de ceux qui prétendent que Dieu ne prend aucun soin des créatures corruptibles, ni des choses particulières, ni même des actions humaines¹. C'est à ces impies qu'Ezéchiel fait dire ([9.9](#)) : *Le Seigneur a abandonné la terre.* ^[T2-Q93-1]

Article 6 : Toutes les choses sont-elles immédiatement gouvernées par Dieu ?

103

Objection N°1.

Il semble que Dieu gouverne immédiatement tous les êtres. Car saint Grégoire de Nysse (*De Prov.*, liv. 8, chap. 3) blâme l'opinion de Platon qui a divisé la Providence en trois parties. La première est celle du Dieu suprême qui prend soin des choses célestes et universelles ; la seconde est celle des dieux du second ordre qui sont chargés des choses qui s'engendrent et se corrompent. Enfin la troisième est celle des démons qui veillent sur les actions des hommes qui sont sur la terre. Il semble donc que Dieu gouverne toutes choses immédiatement.

Réponse à l'objection N°1 :

L'opinion de Platon est rejetée par saint Grégoire de Nysse, parce qu'il ne mettait pas en Dieu la raison fondamentale du gouvernement des êtres et qu'à ce point de vue il ne le regardait pas comme gouvernant immédiatement toutes choses ; ce qu'on voit par la triple division qu'il fait de la Providence ou de la raison du gouvernement du monde.

Objection N°2.

¹ Aristote lui-même est tombé dans cette erreur, car son Dieu n'est pas un Dieu qui travaille sans cesse à la conservation et à la perfection de son œuvre. Il ne contemple que lui, et Aristote croit que ce serait pour lui déchoir s'il s'occupait d'autre chose. †

Il vaut mieux qu'une chose soit faite par un seul que par plusieurs, quand c'est possible, comme le dit Aristote ^(Phys., liv. 8, text. 48). Or, Dieu peut gouverner toutes choses par lui-même sans le secours d'aucun être intermédiaire. Il semble donc qu'il gouverne toutes choses immédiatement.

Réponse à l'objection N°2 :

Si Dieu seul gouvernait, les créatures seraient privées de la dignité de cause, et par conséquent leur ensemble ne serait pas aussi parfait s'il était régi par un seul que par plusieurs.

Objection N°3.

Il n'y a en Dieu ni défaut ni imperfection. Or, il semble que celui qui gouverne avec le secours d'autres êtres manque de quelque chose. Ainsi parce qu'un roi ne peut suffire à tout faire et qu'il ne peut être présent dans tout son royaume, il faut qu'il ait des ministres qui gouvernent avec lui. Donc Dieu gouverne tous les êtres immédiatement.

Réponse à l'objection N°3 :

Il n'est pas seulement de la perfection d'un roi d'avoir des ministres qui exécutent ses ordres, mais c'est encore de l'essence même de sa dignité, parce que ceux qui l'entourent et qui le servent rehaussent l'éclat de sa puissance.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 3, chap. 4) : Comme les corps les plus grossiers et les plus imparfaits sont régis par des corps plus subtils et plus puissants, de même tous les corps sont régis par l'esprit de vie raisonnable, l'esprit de vie qui a failli par le péché est gouverné par l'esprit raisonnable qui est resté fidèle et juste, et celui-ci l'est par Dieu.

Conclusion.

Tous les êtres sont immédiatement gouvernés par Dieu si on les considère par l'apport à la raison fondamentale de leur gouvernement, mais par rapport à l'exécution il y a des êtres qui sont gouvernés par des causes intermédiaires.

Il faut répondre que dans le gouvernement du monde il y a deux choses à considérer, la raison fondamentale du gouvernement, c'est-à-dire la Providence elle-même et l'exécution. Par rapport à la raison fondamentale Dieu gouverne immédiatement toutes choses, mais relativement à l'exécution il y a des choses qu'il gouverne par d'autres intermédiaires. Le meilleur en tout genre, qu'il s'agisse d'une science spéculative ou d'une science pratique comme celle du gouvernement, consiste dans la connaissance des choses particulières dont les actes dépendent. Ainsi le meilleur médecin est celui qui ne considère pas seulement les phénomènes généraux de l'organisation, mais qui peut encore descendre dans les plus petits détails ; et il en est de même de tous les autres arts et de toutes les autres sciences. Il faut donc dire qu'en Dieu est la raison fondamentale qui gouverne absolument tous les êtres¹. Mais le gouvernement des êtres ayant pour objet de les mener à leur perfection, il s'ensuit qu'un gouvernement est d'autant plus parfait que celui qui le dirige communique plus de perfection aux êtres qu'il gouverne. Or, il y a plus de perfection à ce qu'une chose soit bonne en elle-même et qu'elle communique aux autres sa bonté que si elle n'avait que le premier de ces deux avantages. C'est pourquoi Dieu gouverne ses créatures de telle sorte qu'il en établit dont la mission est d'en produire d'autres. C'est ainsi qu'un bon maître fait de ses disciples non seulement des savants, mais encore des docteurs qui deviennent maîtres à leur tour².

1 Cette providence générale de Dieu est indiquée dans une foule d'endroits de l'Écriture ([Isaïe,40,13](#)) : *Qui a aidé...* ; ([Matth.,10,50](#);[Job,14,5](#);[1Cor.,2,16](#)) : *Qui a connu*, etc. †

2 L'Écriture nous montre encore dans une multitude de passages cette coopération de l'homme et des autres créatures : *Nous sommes les*

Article 7 : Peut-il arriver quelque chose qui soit en dehors de l'ordre voulu par la Providence ?

Objection N°1.

Il semble qu'il puisse arriver quelque chose qui soit en dehors de l'ordre voulu par la Providence. Car Boëce dit ^(De Cons., liv. 3, pros. 12) que Dieu dispose toutes choses par le bien. Or, s'il n'arrivait rien que par l'ordre de sa providence il s'ensuivrait qu'il n'y aurait jamais de mal dans les créatures.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'y a rien en ce monde qui soit totalement mauvais, parce que le mal repose toujours sur le bien, comme nous l'avons dit ^(quest. 44, art. 3 et quest. 49, art. 3). C'est pourquoi on dit qu'une chose est mauvaise parce qu'elle se trouve en opposition avec tel ou tel bien particulier¹. Mais si elle était absolument en dehors des lois de la Providence elle serait par là même réduite au néant.

Objection N°2.

Il n'y a rien de fortuit dans ce qui arrive conformément à l'ordre préétabli par celui qui gouverne. Par conséquent, s'il n'arrive rien dans les créatures qui soit en dehors de la volonté de celui qui les gouverne il s'ensuit qu'il n'y a rien en elles d'éventuel et de fortuit.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qu'il y a d'éventuel ou de fortuit dans les choses de ce monde ne s'entend de la sorte que par rapport aux causes particulières dont elles contrarient les lois. Mais par rapport à la divine providence il n'y a rien de fortuit en ce monde, comme le dit saint Augustin ^(Quest., liv. 83, quest. 24).

Objection N°3.

L'ordre du gouvernement divin est un ordre certain et immuable puisqu'il est conforme à la raison éternelle. Par conséquent si rien ne peut arriver en dehors de l'ordre voulu par la providence de Dieu, il s'ensuit que tout ce qui arrive est nécessaire et qu'il n'y a rien de contingent dans les créatures, ce qui répugne. Il peut donc se faire qu'une chose arrive en dehors de l'ordre voulu par la Providence.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des effets qu'on appelle contingents en raison de leur rapport avec des causes prochaines qui ne sont pas infaillibles. Mais on n'entend pas par là une chose qui pourrait arriver en dehors des lois générales de la providence de Dieu ; car s'il y a des effets qui se produisent contrairement à une cause prochaine c'est par suite de l'action d'une autre cause qui est elle-même soumise au gouvernement divin.

Mais c'est le contraire. Il est écrit ^(Esther, 13, 9) : *Seigneur Dieu, roi tout-puissant, tout vous est soumis et il n'y a rien qui puisse résister à votre volonté.*

coopérateurs de Dieu (1Cor.,3,9) ; Bénissez le Seigneur, vous toutes, ses armées (Ps.102,21) : Mille milliers le servaient (Dan.,7,10 ; Is.,chap.61 ; Rom.,chap.11 ; Ps.103, etc., etc.) . †

1 Voyez ce que dit Fénelon des défauts apparents du monde, dans sa réfutation des épicuriens (Traité de l'existence de Dieu, pag. 134 et suiv. édit. de Vers.) . †

Conclusion.

La providence divine étant la cause universelle, non seulement des êtres d'un seul genre, mais de toutes les créatures absolument, il n'est pas possible qu'il arrive dans l'univers quelque chose qui soit en dehors de l'ordre qu'elle régit.

Il faut répondre qu'un effet peut se produire contrairement à l'ordre soumis à une cause particulière, mais qu'il ne peut s'en produire aucun en dehors de la cause universelle. La raison en est que quand il arrive une chose qui est contraire à l'ordre régi par une cause particulière quelconque, c'est qu'une autre cause est venue gêner, contrarier l'action de la première, mais cette cause peut toujours être ramenée à la cause première et universelle. Ainsi, par exemple, l'indigestion qui s'oppose à la loi de la nutrition résulte elle-même d'une cause quelconque qui a empêché les fonctions des organes digestifs. Elle peut provenir de la grossièreté des aliments qui se rapporte elle-même nécessairement à une autre cause, et on serait ainsi conduit de causes en causes jusqu'à la cause première et universelle. Or, Dieu étant la cause première et universelle non seulement d'un genre, mais de tous les êtres, il est impossible qu'il arrive quelque chose qui soit en dehors des lois de sa providence. Aussi une chose que l'on considère sous un aspect paraît-elle sortir de son domaine par rapport à une cause particulière ; il suffit de la considérer sous un autre aspect et par rapport à une autre cause particulière pour voir qu'elle y rentre¹.

Article 8 : Y a-t-il quelque chose qui puisse résister à la volonté de la Providence ?

103

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait quelque chose qui puisse résister à l'ordre établi par la divine providence. Car Isaïe dit ([Is., 3.8](#)) : *Leurs paroles et leurs œuvres se sont élevées contre le Seigneur.*

Réponse à l'objection N°1 :

Il est dit que les hommes pensent, parlent ou agissent contre Dieu non parce qu'ils s'opposent absolument à sa providence, puisqu'en péchant ils se proposent encore un bien quelconque, mais parce qu'ils se refusent à faire un bien déterminé qui est en rapport avec leur nature et leur état, et c'est à ce titre que Dieu les punit avec justice.

Objection N°2.

Il n'y a pas de roi qui puisse punir justement ceux qui ne résistent pas à ses ordres. Par conséquent s'il n'y avait rien qui résistât à l'ordre de Dieu, il ne pourrait punir personne justement.

1 Comme le dit Bossuet : A regarder le total, rien n'est plus grand ni plus petit qu'il ne faut ; ce qui semble défectueux, d'un côté, sert à un autre ordre supérieur et plus caché que Dieu sait... Où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard (*Politique sacrée*, liv. 7, art. 6, prop. 6). [†](#)

Réponse à l'objection N°2 :

Par ce qui a été dit à l'objection précédente, la réponse devient évidente.

Objection N°3.

Tous les êtres sont soumis au gouvernement de Dieu. Or, il y a des êtres qui en combattent d'autres. Donc il y a des êtres qui sont en opposition avec la providence divine.

Réponse à l'objection N°3 :

L'opposition des créatures entre elles est une preuve qu'il y a des choses qui peuvent être opposées aux lois qui régissent certaines causes particulières, mais cela ne prouve pas qu'elle soit en opposition avec l'ordre qui dépend de la cause universelle de l'univers.

Mais c'est le contraire. Car Boëce dit ^(De Cons., liv. 3, pros. 12) : Il n'y a rien qui veuille ou qui puisse s'opposer au souverain bien. C'est donc le souverain bien *qui régit tout avec force et qui dispose tout avec douceur*, selon l'expression que l'Écriture emploie en parlant de la divine Sagesse ^(Sag., 8.1).

Conclusion.

Puisque tout être tend au bien par toutes ses actions, quoiqu'il puisse s'écarter du bien propre à sa nature, il est constant que rien ne peut s'opposer à la volonté de la Providence en général, mais seulement à sa volonté en particulier.

Il faut répondre que l'ordre de la Providence peut s'envisager sous deux aspects :

1. en général, c'est-à-dire comme étant l'effet de la cause qui gouverne tout l'univers ;
2. en particulier comme provenant des causes particulières qui exécutent ses ordres. Dans le premier cas il n'y a pas d'être qui puisse aller contre la volonté de la Providence, et cela pour deux raisons. La première c'est que l'ordre de la divine providence se rapporte absolument au bien et que tout être tend également au bien par ses actes et par ses efforts. Car il n'y en a pas qui agisse en vue du mal, comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 4, lect. 22). La seconde raison se déduit de ce que nous avons dit préalablement ^(art. 1, réponse N°1.), c'est que l'inclination d'une chose ou naturelle ou volontaire n'est que l'impulsion ou la direction qu'elle reçoit du premier moteur ; ainsi le mouvement de la flèche vers un but déterminé résulte de l'impulsion que lui donne le chasseur. D'où l'on voit que les êtres qui agissent naturellement ou volontairement arrivent en quelque sorte d'eux-mêmes au but que la Providence leur a assigné. C'est ce qui fait dire qu'*elle dispose tout avec douceur*¹.

1 L'homme dispose ses voies, dit l'Écriture, mais Dieu conduit ses pas. On a beau compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, ajoute Bossuet, l'homme apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu ; en sorte qu'on dit ou qu'on fait plus ou moins qu'on ne pensait. Et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue ^(Polit. sacrée, liv. 7, art. 5, prop. 7). †

QUESTION 104 : DES EFFETS DU GOUVERNEMENT DIVIN EN PARTICULIER.

Question 104 : Des effets du gouvernement divin en particulier.....	427
Article 1 : Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve ?.....	428
Article 2 : Dieu conserve-t-il immédiatement toutes les créatures ?.....	431
Article 3 : Dieu peut-il faire rentrer un être dans le néant ?.....	432
Article 4 : Y a-t-il des êtres qui rentrent dans le néant ?.....	433

Après avoir parlé du gouvernement divin en général, nous avons ensuite à nous occuper de ses effets en particulier.

À cet égard quatre questions sont à faire :

1. Les créatures ont-elles besoin que Dieu leur conserve l'être ?¹
2. Dieu les conserve-t-il immédiatement ?²
3. Dieu pourrait-il faire rentrer un être dans le néant ?³
4. Y a-t-il des êtres qui rentrent dans le néant ?⁴

Article 1 : Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve ?

104

Objection N°1.

Il semble que les créatures n'aient pas besoin que Dieu leur conserve l'être. Car ce qui ne peut pas ne pas exister n'a pas besoin qu'on lui conserve l'existence, comme ce qui ne peut pas se perdre n'a pas besoin d'être conservé dans la crainte qu'il ne soit perdu. Or, il y a des créatures qui ne peuvent pas ne pas exister. Donc toutes les créatures n'ont pas besoin que Dieu leur conserve l'être. — La mineure se prouve ainsi. Ce qui est par soi inhérent à une chose lui est inhérent nécessairement, et il n'est pas possible que son contraire lui soit inhérent aussi. Ainsi par là même que le nombre deux est nécessairement pair il ne peut pas se faire qu'il soit impair. Or, l'être est la conséquence nécessaire de la forme, car tout être est en acte en raison de ce qu'il a une forme. D'un autre côté il y a des créatures qui sont des formes subsistantes, comme nous l'avons dit en parlant des anges ([quest. 50, art. 2 et 3](#)). L'être leur est donc inhérent par lui-même. On peut faire le même raisonnement sur les êtres dont la matière n'existe en puissance que par rapport à une seule forme, comme les corps célestes, suivant ce que nous avons dit ([quest. 66, art. 2](#)). Donc ces créatures existent par leur nature

1 La solution générale de cette question est de foi. Le concile d'Orange s'est exprimé en ces termes (chap. 19) : *Natura humana, etiamsi in illâ integritate, in quâ condita est permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo adjuvante, servaret.* †

2 Cette question se rattache à celle qui a été traitée art. 6, quest. préc. Pour en bien saisir le sens, il faut observer qu'il y a des choses qui doivent être créées absolument, et d'autres qui ne le sont que par accident. Celles qui doivent être créées absolument sont celles qui ne peuvent être produites que par une création. Les autres peuvent l'être par un autre moyen. Les substances immatérielles et tous les êtres incorruptibles sont créés absolument, et par rapport à ces êtres l'action de la création et celle de la conservation est la même. Dieu les conserve par conséquent immédiatement. Mais il conserve les autres choses médiatement, c'est-à-dire au moyen de causes intermédiaires. †

3 Cet article a pour but d'établir la liberté de la création contre Wicléf et tous les fatalistes qui ont prétendu que la création était nécessaire. †

4 Rien ne s'anéantit. C'est un principe qui est devenu aux yeux de la science moderne une sorte d'axiome. Le docteur catholique peut en tirer les plus belles conséquences relativement à la bonté de Dieu. †

nécessairement et elles ne peuvent pas ne pas être. Car la possibilité de ne pas être ne peut reposer ni sur la forme dont l'être est une conséquence nécessaire, ni sur la matière qui existe sous une forme qu'elle ne peut perdre, puisqu'elle n'est pas susceptible d'en revêtir une autre.

Réponse à l'objection N°1 :

L'être est par lui-même une conséquence de la forme de la créature en supposant toutefois l'action divine, comme la lumière est une conséquence de la transparence de l'air, du moment où l'on suppose l'action du soleil. Par conséquent, si les créatures spirituelles et les corps célestes peuvent ne pas exister, la cause de leur non-être est plutôt en Dieu qui peut leur retirer son action que dans leur forme ou leur matière.

Objection N°2.

Dieu est plus puissant que tout agent créé. Or, un agent créé peut communiquer à son effet la vertu de conserver l'existence même après la cessation de son action. Ainsi, une maison subsiste après que celui qui l'a construite ne travaille plus, et l'eau reste chaude pendant quelque temps après que l'action du feu a cessé. Donc à plus forte raison Dieu peut-il faire qu'une créature conserve son être après qu'il a cessé son action sur elle.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu ne peut pas communiquer à une créature la vertu de conserver son être même après que son action sur elle a cessé, comme il ne peut faire qu'il ne soit pas sa cause. Car la créature a autant besoin de Dieu pour sa conservation que pour son existence. Il n'y a donc pas de parité à établir entre Dieu et un agent qui n'est pas cause de l'être, mais seulement de la forme que prend une chose.

Objection N°3.

Rien de ce qui est violent ne peut arriver sans avoir pour cause un agent quelconque. Or, la tendance au non-être est pour toute créature quelque chose de violent et de contraire à la nature, parce que toute créature recherche naturellement l'être. Donc il n'y a pas de créature qui puisse tendre au non-être sans un agent qui la corrompt. Mais comme il y a des créatures que rien ne peut corrompre, telles que les substances spirituelles et les corps célestes, il s'ensuit que les créatures de cette espèce ne peuvent tendre au non-être, même après que l'action de Dieu a cessé sur elles.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison repose sur la conservation indirecte qui a lieu en écartant d'un être tout ce qui peut le corrompre. Nous avons dit *(dans le corps de l'article.)* que toutes les créatures n'ont pas besoin d'être ainsi conservées.

Objection N°4.

Si Dieu conserve aux créatures l'existence c'est par le moyen d'une action quelconque. Or, l'action d'un agent, quand elle est efficace, produit dans un effet quelque chose. Il faut donc que l'action conservatrice de Dieu produise dans les créatures quelque chose, ce qui semble répugner. Car cette action ne peut produire l'être même des créatures, puisque ce qui est n'a plus besoin d'être produit ; elle n'ajoute pas non plus à la créature quelque chose, parce qu'il faudrait alors admettre que Dieu ne conserve pas aux créatures continuellement l'existence, ou qu'il leur ajoute continuellement quelque chose, ce qui semble également répugner. Donc Dieu ne conserve pas aux créatures l'existence.

Réponse à l'objection N°4 :

La conservation des êtres ne suppose pas de la part de Dieu une action nouvelle, mais elle n'est que la continuation de l'acte par lequel il leur donne l'être. Cette action n'exige ni temps ni mouvement, comme la conservation de la lumière dans l'air résulte de l'action continue du soleil.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit de Dieu ([Héb., 1.3](#)) qu'*il supporte tout par le Verbe de sa puissance*.

104

Conclusion.

Puisque Dieu est la cause première de tout ce qui est fait et de tout ce qui existe, il est nécessaire que ce soit lui aussi qui conserve toutes choses.

Il faut répondre que la foi et la raison nous obligent à dire que Dieu conserve aux créatures leur existence.

Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer qu'un être peut être conservé par un autre de deux manières :

1. Indirectement et par accident. Ainsi, on dit que celui qui empêche une chose de se corrompre la conserve, comme on dit que le gardien d'un enfant le conserve en l'empêchant de tomber au feu. Il y a des choses que Dieu conserve de cette manière, mais il ne les conserve pas toutes de la sorte parce qu'il y en a qui ne sont pas soumises à des causes qui les corrompent, et il n'est par conséquent pas nécessaire d'éloigner ces agents pour les conserver.
2. On dit qu'une chose en conserve directement et par elle-même une autre, quand l'être conservé dépend de celui qui le conserve au point de ne pouvoir exister sans lui. Dans ce sens toutes les créatures ont besoin d'être conservées par Dieu. Car l'existence de toutes les créatures dépend de Dieu au point qu'elles ne pourraient exister un moment et qu'elles rentreraient toutes dans le néant, si la puissance divine n'était là pour les conserver, comme le dit saint Grégoire ([Mor., liv. 16, chap. 16](#)). C'est ce qu'on peut se démontrer ainsi. Tout effet dépend de sa cause suivant la manière dont la cause l'a produit. Or, il faut observer qu'il y a une espèce d'agent qui est cause de l'effet en tant qu'il se fait seulement, mais qui n'est pas la cause directe de son être. C'est ce qui se rencontre dans les œuvres d'art aussi bien que dans les œuvres de la nature. Ainsi, un architecte est la cause de la maison qu'il a construite, c'est-à-dire que c'est lui qui l'a faite ; mais il n'est pas la cause directe de son être, car il est évident que l'être d'une maison suit sa forme, que cette forme est sa composition et son ordre, et qu'elle est la conséquence de la vertu naturelle de certains matériaux. Car comme le cuisinier prépare ses aliments en employant une vertu naturelle active comme celle du feu, de même l'architecte fait une maison au moyen de ciment, de pierres et de bois, c'est-à-dire de tout ce qui peut établir et conserver la composition et l'ordre d'un édifice. Par conséquent l'existence de la maison dépend de la nature de tous ces matériaux, tandis que le faire ou la construction dépend de l'action de l'architecte. D'après le même raisonnement il faut observer que dans la nature si un agent n'est pas cause de la forme des êtres il ne peut être non plus la cause directe de leur être qui est une conséquence de la forme qu'ils ont revêtue ; il ne peut être cause que de l'effet selon qu'il est produit seulement. Il est d'ailleurs évident que quand deux choses sont de même espèce, l'une ne peut pas être cause par soi-même de la forme de l'autre, du moins en tant que forme, parce que dans ce cas elle serait cause de sa propre forme, puisque leur raison d'être est la même ; mais elle peut être cause de cette forme selon qu'elle existe dans la matière¹, c'est-à-dire elle peut être cause que telle matière acquière telle forme en particulier. Alors c'est être cause de ce que devient une chose, et c'est ainsi que l'homme engendre l'homme et que le feu engendre le feu. C'est pourquoi toutes les fois qu'un effet naturel est susceptible de recevoir de l'agent une impression conforme à la manière d'être qu'elle a dans l'agent lui-même, alors la production de l'effet dépend de l'agent, mais il n'en est pas de même de son être². Mais il arrive quelquefois que l'effet ne doit pas recevoir de l'agent une impression conforme à la manière

1 Ainsi le père est cause de ce que l'humanité est dans son fils, mais il n'est pas cause de l'humanité elle-même, parce que l'humanité étant en lui, il serait cause de sa propre forme. †

2 Ainsi, d'après saint Thomas, cette première espèce d'agent est cause que l'effet est produit, mais elle n'est pas cause de son être. †

d'être qu'elle a en lui. C'est ce qu'on remarque dans tous les agents qui ne produisent pas un effet de même espèce qu'eux ; ainsi les corps célestes engendrent des corps inférieurs qui sont d'une espèce toute différente de la leur. Un agent de cette nature peut être cause de la forme des êtres en tant que forme et non pas seulement comme existant dans telle ou telle matière. C'est pourquoi il est cause non seulement de la formation des choses, mais encore de leur existence¹. Ainsi donc comme la production d'une chose ne peut subsister dès qu'a cessé l'action de l'agent qui est cause de sa production, de même son être ne peut subsister dès qu'a cessé l'action de l'agent qui est cause non seulement de sa production, mais encore de son être. Et c'est le motif pour lequel l'eau chaude conserve sa chaleur après qu'elle n'est plus soumise à l'action du feu, tandis que l'air ne reste pas même éclairé un seul instant après que le soleil n'exerce plus sur lui son influence. Car l'eau est susceptible de recevoir la chaleur du feu de la même manière que cette chaleur existe dans le feu lui-même. Par conséquent, si elle parvenait à recevoir parfaitement la forme du feu elle conserverait à tout jamais sa chaleur. Mais comme elle ne participe qu'imparfaitement à la forme du feu et qu'elle n'en a, pour ainsi dire, que les premières impressions, la chaleur ne peut rester toujours en elle ; elle ne la conserve que pendant un temps en raison de la faiblesse et de l'imperfection de la manière dont elle participe au calorique. L'air au contraire n'est pas apte à recevoir naturellement la lumière de la même manière qu'elle existe dans le soleil, c'est-à-dire qu'il ne peut recevoir la forme du soleil qui est le principe de la lumière. C'est pourquoi, comme la lumière ne s'attache pas à l'air, elle cesse aussitôt que l'action du soleil cesse elle-même. Ainsi toute créature est à Dieu ce que l'air est au soleil qui l'éclairé. Car comme le soleil est brillant par sa nature tandis que l'air n'est lumineux qu'en participant à la lumière du soleil sans participer toutefois à la nature de cet astre, de même il n'y a que Dieu qui existe par son essence, parce que son essence est son être. Or, toutes les créatures participent à l'être divin, mais il n'en est aucune dont l'essence soit l'être. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([Sup. Gen., liv. 4, chap. 2](#)) que si la puissance de Dieu cessait un instant de régir les êtres qu'elle a créés, aussitôt leurs espèces elles-mêmes disparaîtraient, et la nature entière rentrerait dans le néant. Et plus loin il ajoute ([Sup. Gen., liv. 8, chap. 12](#)) que comme l'air devient lumineux en présence de la lumière, ainsi l'homme est dans la lumière ou les ténèbres suivant que Dieu est en lui ou qu'il n'y est pas.

Article 2 : Dieu conserve-t-il immédiatement toutes les créatures ?

104

Objection N°1.

Il semble que Dieu conserve immédiatement toutes les créatures. Car Dieu conserve les êtres par la même action qu'il les crée, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)). Or, Dieu est le créateur immédiat de tout ce qui existe. Donc il en est le conservateur au même titre.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu a créé à la vérité toutes choses, mais pour les conserver il a établi un ordre tel qu'il y a des créatures qui dépendent des autres de manière que celles-ci les conservent secondairement en présupposant toutefois que Dieu est lui-même la cause principale de leur conservation.

1 C'est la seconde espèce d'agent. Comme ces agents sont causes de l'être des choses, les choses dépendent d'eux, quant à la conservation de leur être. †

Objection N°2.

Une chose est plus proche d'elle-même que d'un autre être. Or, Dieu ne peut communiquer à une créature la vertu de se conserver elle-même. Il peut donc encore moins lui donner la puissance de conserver les autres. C'est donc lui qui conserve toutes choses sans employer l'aide d'aucune cause intermédiaire.

Réponse à l'objection N°2 :

La cause propre d'un effet qui dépend d'elle étant aussi sa cause conservatrice, comme on ne peut pas faire qu'un effet soit sa propre cause tandis qu'il peut fort bien être la cause d'un autre ; de même on ne peut pas faire qu'il se conserve lui-même, mais il est très facile de lui donner la vertu d'en conserver un autre.

Objection N°3.

Un effet n'est conservé dans son être que par l'agent qui est cause non seulement de la forme qu'il a revêtue, mais encore de son être même. Or, toutes les causes ne peuvent être causes que de la forme que l'effet a revêtue ; car elles ne sont causes qu'à titre de puissances motrices, comme nous l'avons dit ^(art. préc.). Donc ces causes ne sont pas de nature à conserver à leurs effets l'existence.

Réponse à l'objection N°3 :

Aucune créature n'en peut produire une autre, c'est-à-dire lui donner une forme ou une disposition nouvelle qu'en produisant un changement quelconque ; parce que l'action d'un agent créé présuppose toujours l'existence d'un sujet. Mais quand une forme ou une disposition nouvelle a été produite, l'agent la conserve sans avoir besoin de la modifier aucunement. Ainsi il y a changement dans l'air au premier moment où la lumière le pénètre, mais la conservation de la lumière résulte de la seule présence du corps qui la produit sans que l'air subisse de nouveaux changements.

Mais c'est le contraire. Ce qui conserve les créatures c'est ce qui leur donne l'être. Or, Dieu donne l'être aux créatures par le moyen de causes intermédiaires. Donc il le leur conserve de la même manière.

Conclusion.

Dieu ne conserve pas immédiatement à tous les êtres l'existence ; il y en a qu'il conserve immédiatement et d'autres médiatement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(art. préc.), on peut conserver une chose de deux manières :

1. Indirectement et par accident quand on éloigne d'elle ou qu'on neutralise l'action de ce qui la corrompt ;
2. Directement et absolument quand l'existence d'une chose dépend d'une autre au même titre que l'effet dépend de la cause. Dans ces deux sens une créature peut en conserver une autre. Car il est évident que parmi les choses corporelles il y en a beaucoup qui neutralisent l'action des principes qui les corrompent et qui méritent pour cela d'être appelées des substances conservatrices. Ainsi, le sel empêche les viandes de se pourrir, et il en est de même de beaucoup d'autres choses. Il y a aussi des effets dont l'existence dépend d'une créature. Car quand il y a beaucoup de causes enchaînées les unes aux autres il est nécessaire que l'effet dépende primitivement et principalement de la cause première, et secondairement de toutes les causes moyennes. La cause première est donc la principale cause conservatrice ; toutes les causes moyennes remplissent secondairement le même rôle mais avec d'autant plus de perfection qu'elles sont plus élevées et qu'elles se rapprochent davantage de la cause première. De là vient que dans les choses matérielles on attribue aux causes supérieures la conservation et la stabilité des êtres, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 12, text.)

³⁴⁾. Ainsi, on dit que le premier mouvement ou le mouvement diurne est cause de la perpétuité de la génération, tandis que le second mouvement ou le mouvement zodiacal est cause de la diversité qui résulte de la génération et de la corruption. De même les astronomes attribuent ce qui est fixe et permanent à Saturne, la plus élevée des planètes¹. Ainsi, on doit donc reconnaître qu'il y a des choses auxquelles Dieu conserve l'être par le moyen de certaines causes secondes.

Article 3 : Dieu peut-il faire rentrer un être dans le néant ?

104

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne puisse pas faire rentrer un être dans le néant. Car saint Augustin ([Quest., liv. 83. quest. 21](#)) dit que Dieu n'est pas cause de la tendance des créatures au non-être. Or, il en serait cause s'il faisait rentrer une créature dans le néant. Donc il ne peut pas l'y faire rentrer.

Réponse à l'objection N°1 :

Le non-être n'a pas de cause par lui-même parce que la causalité ne se rapporte qu'à l'être ; mais l'être absolument parlant est cause de l'être. Ainsi donc Dieu ne peut pas être cause de la tendance des créatures au non-être, mais la créature a d'elle-même cette tendance parce qu'elle a été tirée du néant. Cependant Dieu peut être cause par accident que les créatures rentrent dans le néant, en leur retirant, par exemple, son action.

Objection N°2.

Dieu est cause par sa bonté de ce que les créatures existent. Car, comme le dit saint Augustin ([Lib. de doct. Christ., liv. 1. chap. 32](#)), nous sommes parce que Dieu est bon. Or, Dieu ne peut pas ne pas être bon. Donc il ne peut pas faire que les créatures n'existent pas, par conséquent il ne peut pas les faire rentrer dans le néant.

Réponse à l'objection N°2 :

La bonté de Dieu est à la vérité la cause des êtres, mais elle n'en est pas la cause nécessitante, parce qu'elle ne dépend pas des créatures qui n'existent d'ailleurs que par sa libre volonté. Par conséquent comme Dieu aurait pu, sans porter atteinte à sa bonté, ne créer aucun être, il pourrait également n'en conserver aucun.

Objection N°3.

Si Dieu anéantissait une chose il faudrait qu'il le fît par une action quelconque. Mais il ne peut en être ainsi, parce que toute action a toujours pour terme un être. Ainsi l'action de l'être qui corrompt a pour terme l'être qu'elle engendre, parce que la génération de l'un résulte de la corruption de l'autre. Donc Dieu ne peut pas réduire un être au néant.

Réponse à l'objection N°3 :

Si Dieu anéantissait une créature, il n'aurait pas besoin de faire une action quelconque, il suffirait qu'il cessât d'agir.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans Jérémie ([10.24](#)) : *Corrigez-moi, Seigneur, mais que ce soit dans votre justice et non dans votre fureur, dans la crainte que vous ne me réduisiez au néant.*

1 Ce qu'il y a d'erroné dans ces données scientifiques ne change rien au fond de la question. †

Conclusion.

Dieu n'ayant pas donné et ne conservant pas nécessairement, mais librement l'existence aux créatures, il peut par conséquent les faire rentrer dans le néant, s'il en a la volonté. Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que Dieu avait donné l'être nécessairement à tout ce qui existe. Si ce sentiment était exact, Dieu ne pourrait pas plus faire rentrer une créature dans le néant, qu'il ne peut changer sa nature¹. Mais, comme nous l'avons dit ([quest. 19, art. 4](#)), cette opinion est fautive et absolument contraire à la foi catholique qui enseigne que Dieu a tout produit par sa libre volonté, selon ces paroles du Psalmiste : *Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu* ([Ps. 134, 6](#)). Par conséquent l'être que Dieu communique à la créature dépend absolument de sa volonté, et il ne la conserve qu'en continuant à le lui communiquer sans cesse, comme nous l'avons dit ([art. 1 et 2](#)). Ainsi donc, comme avant que les choses n'existent il pouvait ne pas leur communiquer l'être et par conséquent ne pas les créer, de même après les avoir faites il peut ne plus leur communiquer l'être, et alors elles cesseraient d'exister, c'est-à-dire qu'il les ferait rentrer dans le néant.

Article 4 : Y a-t-il des êtres qui rentrent dans le néant ?

104

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait des êtres qui rentrent dans le néant. Car la fin répond au principe. Or, dès le commencement il n'y avait que Dieu qui existât. Donc la création arrivera à une fin telle qu'il n'y aura plus que Dieu qui existera. Toutes les créatures seront donc alors anéanties.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand une chose existe après avoir été dans le néant, son existence est une preuve de la puissance de celui qui l'a produite. Mais si une chose après avoir existé rentrait dans le néant, ce fait serait contraire à la manifestation de la puissance de Dieu, puisque cette puissance éclate surtout en conservant l'être aux créatures, d'après ces paroles de l'Apôtre ([Héb., 1, 3](#)) : que le Seigneur *supporte toutes choses par le verbe de sa puissance*.

Objection N°2.

Toute créature a une puissance finie. Or, il n'y a pas de puissance finie qui s'étende à l'infini. C'est sur cette raison qu'Aristote s'appuie pour prouver ([Phys., liv. 8, text. 78](#)) qu'une puissance finie ne peut mouvoir pendant un temps infini. Donc il n'y a pas de créature qui puisse durer infiniment, par conséquent elles rentreront toutes à une époque donnée dans le néant.

Réponse à l'objection N°2 :

La créature n'a pas d'autre puissance que celle de recevoir l'être ; c'est à Dieu qu'il appartient de le donner et c'est de lui qu'émane tout ce qui existe. Par conséquent la durée infinie des êtres est une conséquence de la puissance infinie de Dieu. Cependant il y a des choses qui ne peuvent subsister que pendant un temps déterminé, parce qu'elles peuvent être détruites par un agent contraire auquel une vertu finie ne peut résister pendant un temps infini. C'est ce qui fait que les choses qui n'ont pas de contraire durent éternellement bien qu'elles aient une puissance finie.

Objection N°3.

1 Le panthéisme est la conséquence inévitable de cette erreur. C'est pourquoi saint Thomas dit que dans ce cas Dieu ne pourrait anéantir une créature sans changer sa nature. †

Les formes et les accidents n'ont rien de matériel, et cessent quelquefois d'exister. Donc ils rentrent dans le néant.

Réponse à l'objection N°3 :

Les formes et les accidents ne sont pas des êtres complets puisqu'ils ne subsistent pas, mais chacun d'eux est quelque chose de l'être. On ne leur donne le nom d'être qu'imparfaitement. Cependant, tels qu'ils sont, ils ne peuvent être absolument anéantis ; non parce qu'une partie d'eux subsiste, mais parce qu'ils existent toujours en puissance dans la matière ou le sujet.

Mais c'est le contraire. Il est écrit ([Ecclésiaste, 3, 14](#)) : *J'ai appris que toutes les œuvres de Dieu demeureront à jamais.*

104

Conclusion.

Puisqu'il n'y a pas de créatures qui rentrent dans le néant, ni d'après l'ordre naturel auquel les êtres sont soumis, ni par l'effet des miracles qui s'opèrent pour la manifestation de la grâce, on doit absolument affirmer qu'il n'y a rien dans la créature qui s'anéantisse.

Il faut répondre que parmi les choses que Dieu fait pour l'amour de sa créature, les unes arrivent selon le cours régulier de la nature ; les autres sont des miracles qui s'opèrent en dérogeant aux lois communes auxquelles tous les êtres sont soumis, comme nous le verrons ([quest. suiv., art. 6](#)). Or, les choses que Dieu fait selon les lois ordinaires peuvent être considérées d'après la nature elle-même des êtres. Quant aux miracles ils ont pour but la manifestation de la grâce, d'après ces paroles de l'Apôtre ([1 Cor., 12, 17](#)) : *Les dons du Saint-Esprit qui se manifestent au-dehors sont donnés à chacun pour l'utilité de tous.* Parmi ces dons qu'il énumère il compte celui de faire des miracles. Or, en examinant la nature des êtres créés on voit qu'aucun d'eux ne rentre dans le néant. Car s'il s'agit des êtres immatériels il n'y a pas en eux de puissance relativement au non-être¹. Pour les créatures matérielles elles subsistent toujours du moins par rapport à la matière qui est incorruptible dans le sens qu'elle est le sujet toujours existant de la génération et de la corruption². Il n'appartient pas non plus à la manifestation de la grâce de réduire un être au néant³, parce que ce qui montre avec le plus d'éclat la puissance et la bonté divine c'est la conservation perpétuelle des créatures. On doit donc conclure purement et simplement que rien absolument ne rentre dans le néant.

104

QUESTION 105 : DES CHANGEMENTS QUE DIEU FAIT SUBIR AUX CRÉATURES.

Question 105 : Des changements que Dieu fait subir aux créatures.....	435
Article 1 : Dieu peut-il immédiatement mouvoir la matière pour l'appliquer à la forme ?.....	436
Article 2 : Dieu peut-il immédiatement mouvoir les corps ?.....	437

1 C'est-à-dire qu'ils ne sont pas intrinsèquement composés d'éléments contraires, comme les êtres corporels et corruptibles. †

2 La science ayant consacré ce principe par rapport à la matière, on peut l'étendre à tous les autres êtres, puisqu'ils sont plus nobles. †

3 Les miracles sont au contraire presque toujours des œuvres de miséricorde. Il est dit de Notre-Seigneur, qui les multipliait sur ses pas : *qui est allé de lieu en lieu en faisant le bien* ([Actes, 10, 38](#)). †

Article 3 : Dieu veut-il immédiatement l'intelligence de la créature ?.....	439
Article 4 : Dieu peut-il mouvoir la volonté de la créature ?.....	441
Article 5 : Dieu opère-t-il dans tous les êtres qui opèrent ?.....	442
Article 6 : Dieu peut-il faire quelque chose qui sorte des lois naturelles qu'il a établies ?.....	444
Article 7 : Toutes les choses que Dieu fait contrairement aux lois naturelles sont-elles des miracles ?.....	445
Article 8 : Un miracle peut-il être plus grand qu'un autre ?.....	447

Après avoir parlé de la conservation des créatures, nous avons à nous occuper de leur changement qui est le second effet du gouvernement divin. Et d'abord nous traiterons du changement que Dieu fait subir aux créatures, puis du changement qu'elles se font subir mutuellement.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Dieu peut-il immédiatement appliquer la matière à la forme ?¹
2. Peut-il immédiatement mouvoir un corps quelconque ?²
3. Peut-il mouvoir l'intelligence de la créature ?³
4. Peut-il mouvoir sa volonté ?⁴
5. Est-ce Dieu qui opère dans tout être qui fait une action ?⁵
6. Peut-il faire quelque chose qui sorte des lois qu'il a imposées aux créatures ?⁶
7. Toutes les choses que Dieu fait de la sorte sont-elles des miracles ?⁷
8. Des différents miracles⁸.

1 En répondant affirmativement à cette question, saint Thomas fait voir qu'il n'y a que Dieu qui ait cette puissance, comme il n'y a que lui qui puisse créer, parce que pour disposer ainsi souverainement de la matière il faut qu'il la renferme en lui tout entière virtuellement ; ce qui suppose qu'il est tout-puissant. †

2 Du moment où l'on admet que Dieu a créé tous les corps, il est bien manifeste qu'il peut agir sur eux immédiatement. †

3 L'Écriture est formelle à ce sujet : *Heureux l'homme que vous avez-vous-même instruit, Seigneur (Ps. 93. 12) ; Non que nous soyons capables par nous-mêmes de penser quelque chose... (2 Cor., 3, 5)*. Le pape Célestin I^{er} écrivait aux évêques de la Gaule : *Omnis sancta cogitatio et motus piæ voluntatis ex Deo sunt*. Le concile de Trente suppose la même doctrine (sess. 6, can. 1). †

4 D'après la doctrine thomistique, on voit que dans l'ordre de la nature on rencontre des mystères analogues à ceux que nous présente l'ordre de la grâce. Cette doctrine est fondée sur les autorités les plus graves. L'Écriture nous montre dans une foule d'endroits Dieu tournant à son gré la volonté des hommes. On peut voir à ce sujet la lettre du pape Célestin I^{er} aux évêques des Gaules, celle d'Innocent I^{er} au concile de Milan. †

5 L'Écriture est formelle sur ce point (*1 Cor., 12, 6*) : *Il y a aussi diversité d'opérations ; mais il n'y a qu'un même Dieu, qui opère tout en tous*. La raison établit cette même vérité d'une manière incontestable. En effet, comme le remarque Bossuet, si Dieu n'était pas le maître souverain des volontés, sa prescience serait détruite. Car il ne pourrait voir les choses humaines qui sont à venir, ni en elles-mêmes dans la volonté des hommes, ni dans sa volonté propre (Voy. son *Traité du libre arbitre*, p. 580, édit, de Versailles). †

6 Le miracle étant une des marques principales de la véritable religion, cette question a été vivement controversée dans le siècle dernier. Voyez à ce sujet le *Traité de la religion* de Bergier. On sait qu'à l'égard de la possibilité des miracles, J.-J. Rousseau a dit : Que cette question, sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était absurde ; que ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir ; il suffirait de l'enfermer (*Lettres de la montagne*). †

7 Cette question a pour but de déterminer de quelle manière on peut distinguer les vrais miracles des faux miracles. Quoique saint Thomas ne s'étende pas très longuement sur cette question, cependant on peut induire de ses paroles que le miracle doit être : 1° un effet sensible, 2° supérieur à toute cause créée, et par conséquent surnaturel ; 3° fait dans un but religieux. Ces notes sont celles que tous les théologiens assignent. †

8 L'Écriture est formelle à cet égard ; indépendamment du texte cité par saint Thomas, on peut voir l'histoire des mages de Pharaon (Ex., chap. 8) et celle de Simon le Magicien (*Actes, chap. 8*). †

Article 1 : Dieu peut-il immédiatement mouvoir la matière pour l'appliquer à la forme ?

105

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne puisse pas mouvoir la matière et l'appliquer immédiatement à une forme. Car, comme le prouve Aristote ^(Met., liv. 7, text. 28), il n'y a que la forme qui existe dans une matière qui soit susceptible d'élever telle ou telle matière à une forme qui lui soit analogue, parce que le semblable produit son semblable. Or, Dieu n'est pas une forme qui existe dans la matière. Donc il ne peut pas produire une forme dans une matière.

Réponse à l'objection N°1 :

Un effet peut être assimilé à la cause qui le produit de deux manières :

1. il peut lui ressembler quant à l'espèce ; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme et le feu engendre le feu ;
2. il peut lui ressembler selon sa capacité virtuelle ; c'est ainsi que la forme de l'effet est virtuellement contenue dans sa cause. Les animaux engendrés par la putréfaction, les plantes, les corps minéraux sont assimilés de la sorte au soleil et aux étoiles dont l'action leur donne l'être. L'effet est donc assimilé à la cause qui le produit selon l'objet auquel s'étend la vertu de cette cause. Or, la puissance de Dieu s'étend à la forme et à la matière, comme nous l'avons dit ^(quest. 44, art. 1 et 2). De là il arrive que l'être composé qui est engendré ressemble à Dieu virtuellement, comme il ressemble sous le rapport de l'espèce à l'être composé qui l'engendre. Par conséquent comme l'être composé qui engendre peut donner à la matière une forme en engendrant un être composé semblable à lui, de même Dieu le peut aussi. Mais il n'en est pas de même d'une autre forme immatérielle, parce que la matière n'est pas sous la puissance des autres substances séparées. C'est pourquoi les démons et les anges agissent sur les choses visibles, non en leur imprimant des formes, mais en employant les éléments matériels qui sont de nature à les faire naître et développer¹.

Objection N°2.

Si un agent se rapporte à plusieurs choses il n'en produira aucune s'il n'est déterminé à l'égard de l'une d'elles par une cause extérieure. Car, comme le dit Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 58), l'opinion universelle ne meut que par l'intermédiaire d'une perception ou d'une idée particulière. Or, la puissance divine est la cause universelle de tout ce qui existe. Elle ne peut donc produire une forme particulière que par le moyen d'un agent particulier.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette raison aurait de la force si Dieu agissait nécessairement. Mais comme il agit par la volonté et l'intellect qui connaît non seulement les raisons universelles, mais encore les raisons propres de toutes les formes, il s'ensuit qu'il peut imprimer à la matière en particulier telle ou telle forme.

Objection N°3.

1 Selon l'expression des théologiens, les démons ou les anges ne peuvent agir que par le moyen des causes naturelles ou, comme ils disent, *applicando activa passivis*. †

Comme l'être en général dépend de la cause première universelle, de même l'être particulier dépend de causes spéciales déterminées, ainsi que nous l'avons dit ([quest. 45, art. 5](#)). Or, l'être d'une chose est déterminé par la forme qui lui est propre. Donc Dieu ne produit pas les formes propres des êtres par le moyen des causes particulières.

Réponse à l'objection N°3 :

Si les causes secondes sont destinées à produire des effets déterminés, c'est à Dieu qu'elles doivent cette puissance. Par conséquent Dieu peut produire par lui-même des effets déterminés, puisqu'il destine les autres causes à les produire.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ([Gen., 2, 7](#)) : *Dieu forma l'homme du limon de la terre.*

Conclusion.

Puisque Dieu comprend sous sa puissance la matière qu'il a produite, il peut immédiatement l'unir à la forme.

Il faut répondre que Dieu peut immédiatement donner à la matière sa forme. Car l'être qui est en puissance peut être élevé à l'acte par la puissance active qui le comprend dans son domaine. Or, la matière étant comprise dans le domaine de la puissance divine puisque c'est Dieu qui l'a produite, elle peut être réduite en acte par cette même puissance. Elle peut donc être disposée par Dieu à recevoir sa forme, puisque la forme n'est rien autre chose que l'acte de la matière¹. [[T2-Q1-2](#)]

Article 2 : Dieu peut-il immédiatement mouvoir les corps ?

105

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne puisse pas immédiatement mouvoir un corps. Car il faut que le moteur et le mobile existent simultanément, comme le dit Aristote ([Phys., liv. 7, text. 9](#)), et il doit y avoir un contact entre l'être qui meut et l'être qui est mû. Or, il ne peut pas y avoir de contact entre Dieu et un corps ; car saint Denis dit ([De div. nom., chap. 1](#)) que le tact n'existe pas en Dieu. Donc Dieu ne peut pas mouvoir un corps immédiatement.

¹ La forme est appelée *l'acte*, parce qu'elle constitue et détermine la manière d'être de la chose, et on dit que la matière est purement en *puissance*, parce qu'elle est par elle-même indifférente à toutes les manières d'être. †

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux sortes de contact : le contact corporel, par lequel deux corps se touchent, et le contact virtuel qui existe, par exemple, quand deux êtres se communiquent leur tristesse. Dieu étant immatériel ne peut toucher ni être touché dans le premier sens. Dans le second il peut toucher les créatures en agissant spirituellement sur elles ; mais il ne peut en être touché, parce que la puissance naturelle d'aucune créature ne peut s'élever jusqu'à lui. Et quand saint Denis dit que Dieu ne peut avoir de contact, il faut entendre par là qu'il ne peut être touché.

Objection N°2.

Dieu est un moteur qui n'est pas mû, et il est par conséquent un être que l'on appète et que l'on perçoit. Il ne meut donc les êtres qu'autant qu'il est désiré et connu d'eux. Or, il ne peut être perçu que par l'intellect qui n'est pas un corps et qui n'est pas non plus une puissance corporelle. Donc Dieu ne peut mouvoir un corps immédiatement.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu meut comme l'être qui est désiré et compris. Mais il ne faut pas qu'il meuve toujours comme étant désiré et compris par celui qui est mû, mais comme étant désiré et mû par lui-même ; car il fait tout en raison de sa bonté.

Objection N°3.

Aristote prouve ^(Phys., liv. 8, text. 79) qu'une puissance infinie meut instantanément. Or, il est impossible qu'un corps soit mû de cette manière, parce que tout mouvement existant entre deux termes opposés, il s'ensuivrait que deux contraires seraient identiques à un même troisième, ce qui répugne. Donc un corps ne peut être mû immédiatement par une puissance infinie, et puisque la puissance de Dieu est telle, comme nous l'avons dit ^(quest. 25, art. 2), Dieu ne peut donc mouvoir immédiatement un corps.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote ^(loc. cit.) a l'intention de prouver par ce raisonnement que la puissance du premier moteur n'est pas une puissance qui existe en grandeur¹. La puissance du premier moteur est une puissance infinie, et il le démontre par là même que le mouvement qu'il imprime doit durer un temps infini. Si cette puissance infinie existait en grandeur, le mouvement qu'elle communiquerait serait instantané, ce qui est impossible. Il faut donc qu'elle n'existe pas de cette manière. D'où il résulte évidemment que le mouvement instantané des corps ne peut résulter que d'une puissance qui serait infinie en grandeur. La raison en est que toute puissance qui existe en étendue meut selon toute son énergie, puisque le mouvement qu'elle communique est une nécessité de sa nature. Or, il n'y a nulle proportion à établir entre une puissance infinie et une puissance finie quelle qu'elle soit. Car plus la puissance du moteur est grande et plus rapide est le mouvement qu'il communique. Donc puisque toute puissance finie meut pendant un temps déterminé, il s'ensuit qu'une puissance infinie doit mouvoir instantanément, parce qu'il y aurait toujours une proportion à établir entre un temps et un autre. — Mais la puissance qui n'existe pas en étendue est celle d'un être intelligent qui produit ses effets d'une manière conforme à leur nature². C'est pourquoi, comme il n'est pas dans la nature des corps d'être mus instantanément, il s'ensuit qu'elle ne les meut pas de la sorte.

Mais c'est le contraire. Dieu a fait immédiatement l'œuvre des six jours qui comprend le mouvement des corps, comme on le voit évidemment par ces paroles de la Genèse ^(1.9) : *Que les eaux soient rassemblées dans un seul lieu*. Donc Dieu peut immédiatement mouvoir les corps.

105

1 C'est-à-dire une puissance purement matérielle. Aristote fait sa preuve *ex absurdis* en montrant que si cette puissance était matérielle et infinie tout à la fois, le mouvement qu'elle produirait serait instantané, ce qui répugne. †

2 Ainsi les corps ne pouvant être mus instantanément, la puissance de Dieu, qui est tout à la fois intelligente et libre, les meut selon le temps. †

Conclusion.

Puisque les corps sont mus immédiatement par les causes créées, personne ne doit mettre en doute que Dieu qui peut immédiatement imprimer la forme à la matière ne puisse mouvoir immédiatement un corps quelconque.

Il faut répondre que c'est une erreur de dire que Dieu ne puisse pas produire par lui-même tous les effets déterminés que les causes créées produisent. En effet, les corps étant mus immédiatement par des causes créées, il ne doit être douteux pour personne que Dieu ne puisse mouvoir immédiatement un corps quelconque. C'est d'ailleurs une conséquence de ce que nous avons dit (art. préc). Car tout mouvement d'un corps quelconque est une conséquence de sa forme ; par exemple, le mouvement local des corps graves et légers résulte de la forme qu'ils reçoivent de l'être qui les engendre et qui, à ce titre, est pris pour leur moteur ; ou bien c'est la voie qui mène à une forme ; ainsi l'action d'échauffer est la voie qui mène à la forme du feu. Or, imprimer la forme, y disposer et communiquer le mouvement qui en résulte, tous ces actes relèvent du même pouvoir. Car le feu n'engendre pas seulement le feu, mais il échauffe encore et s'élève. Donc puisque Dieu peut imprimer immédiatement la forme à la matière, il peut donc par le fait même mouvoir tous les corps, et cela dans tous les sens.

Article 3 : Dieu meut-il immédiatement l'intelligence de la créature ?

105

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne meuve pas immédiatement l'intelligence de la créature. Car l'action de l'intellect émane du sujet dans lequel elle existe, elle ne passe pas à une matière extérieure, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 9, text. 16). Or, l'action de celui qui est mû par un autre n'émane pas du sujet dans lequel elle existe, mais elle émane du moteur. L'intellect n'est donc pas mû par un autre être et par conséquent il semble que Dieu ne puisse le mouvoir.

Réponse à l'objection N°1 :

L'opération intellectuelle émane de l'intellect où elle réside comme de sa cause seconde et elle émane de Dieu comme de sa cause première. Car c'est Dieu qui donne à l'être intelligent la faculté de comprendre.

Objection N°2.

Ce qui possède en soi tout ce qu'il faut pour se mouvoir n'est pas mû par un autre être. Or, le mouvement de l'intellect est sa connaissance même ; car on donne le nom de mouvement à la connaissance et à la sensation, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 28). La lumière intelligible que l'intellect a reçue lui suffit donc pour comprendre. Donc il n'est pas mû par un autre être.

Réponse à l'objection N°2 :

La lumière intellectuelle unie à l'image de l'objet compris suffit à la vérité pour que l'on comprenne, mais ce principe est secondaire et dépend du premier principe lui-même.

Objection N°3.

Comme les sens sont mus par les choses sensibles, de même l'intellect est mû par ce qui est intelligible. Or, Dieu n'est pas intelligible pour nous, puisqu'il surpasse infiniment la portée de notre esprit. Donc il ne peut mouvoir notre intellect.

Réponse à l'objection N°3 :

L'intelligible meut notre intellect dans le sens qu'il lui imprime son image par laquelle on peut le comprendre. Mais les images que Dieu imprime à l'intellect de la créature ne sont pas suffisantes pour nous faire comprendre Dieu dans son essence, comme nous l'avons dit ([quest. 56, art. 3](#)). C'est ce qui fait qu'il meut l'intellect de la créature¹, bien qu'il ne soit pas intelligible pour elle, comme nous l'avons vu ([quest. 12, art. 2](#)).

Mais c'est le contraire. Dieu meut l'intellect de celui qui apprend. Car il est écrit ([Ps. 93, 10](#)) que *Dieu enseigne la science à l'homme*. Il meut donc son intellect.

105

Conclusion.

Puisque Dieu est la première intelligence et le premier être dans lequel tous les êtres préexistent intelligiblement, il meut l'intelligence de la créature en lui donnant la faculté de comprendre et en imprimant en elle les espèces intelligibles par lesquelles elle comprend actuellement.

Il faut répondre que comme dans les choses matérielles on donne le nom de moteur à ce qui donne la forme qui est le principe du mouvement, de même on dit que le moteur de l'intellect est l'être qui produit la forme qui est le principe de l'opération ou du mouvement intellectuel. Or, il y a dans le sujet qui comprend un double principe d'opération intellectuelle. L'un est la faculté intellectuelle elle-même ; ce principe existe dans le sujet qui comprend en puissance². L'autre est le principe de comprendre en acte, c'est-à-dire l'image de l'objet compris existant dans le sujet qui le comprend. On dit donc qu'un être meut l'intelligence, soit qu'il lui donne la faculté de comprendre, soit qu'il imprime en lui l'image de l'objet compris. Or, Dieu meut l'intellect de la créature de ces deux manières. Car il est le premier être immatériel. Et comme l'intellectualité est la conséquence de l'immatérialité, il s'ensuit qu'il est aussi le premier être intelligent. Le premier dans un genre étant cause de tout ce qui vient ensuite, il en résulte que toute puissance intellectuelle émane de lui. Ainsi, Dieu étant le premier être et toutes choses préexistant en lui comme dans leur cause première, il faut qu'elles existent en lui intelligiblement selon sa manière d'être. Car, comme toutes les raisons intelligibles des choses existent primitivement en Dieu, et découlent de lui dans les autres intelligences pour qu'elles les comprennent en acte, de même les raisons d'être découlent de lui dans les créatures pour qu'elles subsistent. Dieu meut donc l'intellect de la créature en lui donnant la puissance naturelle ou gratuite de comprendre et en lui communiquant les espèces intelligibles ; il est l'auteur et le conservateur de l'une et de l'autre.

Article 4 : Dieu peut-il mouvoir la volonté de la créature ?

105

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne puisse pas mouvoir la volonté de la créature. Car tout ce qui est mû par une cause extrinsèque est contraint. Or, la volonté ne peut être contrainte. Donc elle n'est pas mue par un agent extérieur, et par conséquent Dieu ne peut la mouvoir.

Réponse à l'objection N°1 :

1 Il meut l'intellect de la créature en lui communiquant les espèces intelligibles ; mais comme ces espèces ne peuvent représenter Dieu qu'imparfaitement, la créature ne peut en avoir une parfaite connaissance. †

2 C'est-à-dire ce principe existe dans celui qui peut connaître la chose, mais qui ne la connaît pas réellement. †

Quand un être est mû par un autre il est contraint toutes les fois qu'il agit contre son inclination propre. Mais quand il est mû par un autre être qui lui communique l'inclination qui lui est propre, on ne dit pas qu'il est contraint. Ainsi un corps lourd n'est pas contraint quand celui qui le produit le meut en le faisant descendre de haut en bas. Par conséquent Dieu ne contraint pas la volonté en la mettant en mouvement, parce qu'il ne lui imprime que l'inclination qui est propre à sa nature¹.

Objection N°2.

Dieu ne peut faire que des choses contradictoires soient vraies en même temps. Or, il en serait ainsi s'il donnait le mouvement à la volonté ; car se mouvoir volontairement c'est se mouvoir d'après soi-même et non d'après un autre. Donc Dieu ne peut pas mouvoir la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Se mouvoir volontairement c'est se mouvoir de soi-même, c'est-à-dire par un principe intrinsèque. Mais ce principe peut venir lui-même d'un autre principe extrinsèque. Par conséquent il ne répugne donc pas que le même être se meuve de lui-même et qu'il soit en même temps mû par un autre.

Objection N°3.

Le mouvement est attribué au moteur plutôt qu'au mobile ; ainsi on n'attribue pas l'homicide à la pierre, mais à celui qui la lance. Si donc Dieu meut la volonté, il s'ensuit que les œuvres volontaires ne doivent être imputées à l'homme ni à mérite ni à démérite. Or, cette conséquence est fautive. Donc Dieu ne meut pas la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

Si la volonté était mue par un autre au point de n'être aucunement mue par elle-même, ses œuvres ne seraient ni méritoires, ni déméritoires ; mais comme le mouvement qu'elle reçoit d'un autre n'empêche pas qu'elle ne se meuve par elle-même, il en résulte conséquemment que la raison du mérite ou du démérite subsiste néanmoins.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([Phil., 2, 13](#)) : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.*

Conclusion.

Le propre de Dieu est de mouvoir la volonté en la produisant dans le sujet qui veut et en l'inclinant intérieurement d'une manière efficace vers l'objet qu'elle embrasse.

Il faut répondre que comme l'intellect est mû par l'objet qu'il comprend et par l'être qui lui a donné la faculté de comprendre, suivant ce que nous avons dit ([art. préc.](#)), de même la volonté est mue par son objet qui est le bien et par celui qui lui a donné la puissance de vouloir. Or, tout bien quel qu'il soit peut mouvoir la volonté, mais il n'y a que Dieu qui la meuve d'une manière efficace et absolue. Car un moteur ne peut mouvoir un mobile que quand sa puissance active surpasse ou du moins égale la puissance passive de l'objet qu'il meut. Or, la puissance passive de la volonté s'étend au bien en général. Car son objet est le bien universel, comme l'objet de l'intellect est l'être universel. Tout bien créé est un bien particulier ; il n'y a que Dieu qui soit le bien universel. C'est pourquoi il est le seul objet qui remplisse la volonté et qui lui donne une impulsion suffisante. De même il n'y a que lui qui puisse produire la faculté de vouloir. Car vouloir n'est rien autre chose que l'inclination de la volonté vers son objet qui est le bien universel. Or, c'est au premier moteur à porter la volonté vers le bien universel, comme dans les choses humaines c'est à celui qui est le chef de la multitude à désigner les actes de chacun dans l'intérêt du bien général. Par conséquent le propre de Dieu est de mouvoir la volonté dans l'un et l'autre sens, mais c'est principalement dans l'inclination intérieure que son action est sensible.

¹ C'est dans cette distinction que se trouve la conciliation de la toute-puissance de Dieu et de la liberté de l'homme. †

Article 5 : Dieu opère-t-il dans tous les êtres qui opèrent ?

105

Objection N°1.

Il semble que Dieu n'opère pas dans tous les êtres qui opèrent. Car on ne peut pas attribuer à Dieu d'action qui serait insuffisante. S'il opère dans tous les êtres, il opère donc suffisamment dans chacun d'eux. Par conséquent il serait superflu qu'un agent créé opérât encore quelque chose.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu opère en nous autant que doit le faire le premier agent, mais l'action des agents secondaires n'est pas pour cela superflue.

Objection N°2.

Une seule opération ne procède pas simultanément de deux êtres qui opèrent, comme un seul mouvement ne peut appartenir à deux mobiles. Si donc l'opération de la créature procède de Dieu qui opère en elle, il n'est pas possible qu'elle procède en même temps d'elle-même. Il faudrait donc admettre que la créature n'opère rien.

Réponse à l'objection N°2 :

Une seule action ne procède pas de deux agents du même ordre. Mais rien n'empêche qu'une seule et même action ne procède d'un premier et d'un second agent.

Objection N°3.

Celui qui fait une chose passe pour être la cause de ses opérations dans le sens qu'il lui donne la forme par laquelle elle opère. Si donc Dieu est la cause des opérations des êtres qu'il a créés, c'est dans le sens qu'il leur donne la faculté d'opérer. Or, il leur a donné cette faculté dès le commencement quand il les a créés. Il semble donc qu'il n'opère pas ultérieurement dans la créature qui opère.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu ne donne pas seulement la forme aux êtres, mais il la leur conserve encore ; il l'applique à l'action, et il est la fin de tout ce qui s'opère, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.)

Mais c'est le contraire. Car Isaïe dit (Is., 26. 12) : *C'est vous, Seigneur, qui opérez en nous toutes nos œuvres.*

Conclusion.

Dieu n'agit pas dans tous les êtres qui agissent de telle sorte qu'ils n'opèrent pas eux-mêmes, mais il opère en chacun d'eux finalement, effectivement et formellement de manière cependant qu'ils agissent aussi.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes¹ qui ont soutenu que Dieu opérerait dans tous les êtres de telle sorte qu'aucune puissance créée n'opérerait quelque chose dans l'univers, et que c'était lui seul qui produisait tout immédiatement. Par exemple, dans leur sentiment, ce n'était pas le feu qui échauffait, mais c'était Dieu qui échauffait dans le feu, et ainsi de tout le reste.

Mais cette opinion est absurde :

1 Cette doctrine a été celle de tous les philosophes fatalistes, mais la plupart des rationalistes croient que Dieu a donné aux êtres intelligents la liberté, et qu'il les a laissés absolument maîtres de leurs actions. Saint Thomas les réfute les uns et les autres. †

1. parce que dans cette hypothèse les créatures ne pourraient plus être causes et effets, ce qui taxerait le créateur d'impuissance, puisqu'il est dans la nature de l'agent de communiquer à son effet la vertu d'agir lui-même ;
2. parce que les facultés agissantes que nous remarquons dans les créatures leur auraient été vainement attribuées si elles n'opéraient pas réellement quelque chose. Toutes les créatures sembleraient même exister inutilement si elles étaient privées de leur opération propre, puisque tous les êtres n'existent que pour agir. Car ce qui est imparfait existe toujours pour ce qui est plus parfait. Ainsi, comme la matière existe pour la forme, de même la forme qui est l'acte premier existe pour l'opération qui est l'acte second¹. Par conséquent toute créature a l'opération pour fin, et quand on dit que Dieu opère en elles on doit croire que l'action divine ne les empêche pas d'avoir leur action propre.

Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer que puisqu'il y a quatre genres de causes, la *matière* n'est pas le principe de l'action, mais elle est le sujet qui reçoit l'effet de l'action. La *fin*, l'*agent* et la *forme* se rapportent à l'action comme son principe suivant un ordre particulier². En effet le premier principe de l'action est la fin qui meut l'agent, le second c'est l'agent, et le troisième la forme que l'agent applique à l'action, quoique l'agent lui-même agisse par sa forme, comme on le voit par ce qui se passe dans les œuvres d'art. Car l'ouvrier est porté à agir pour la fin qu'il se propose, qui est l'œuvre même qu'il produit, par exemple, le coffre ou le lit ; il travaille ensuite avec la hache, et la hache dresse enfin le bois par son tranchant.

Dieu opère donc dans les créatures comme fin, agent et forme :

1. Comme fin ; car toute opération existant pour un bien réel ou apparent, et tout être bon ou qui paraît tel n'existant qu'en raison de ce qu'il participe à la ressemblance du souverain bien qui est Dieu, il s'ensuit que Dieu lui-même est la cause finale de toute opération.
2. Comme agent. Il est à remarquer en effet que quand il y a beaucoup d'agents qui se rapportent les uns aux autres, le second agit toujours d'après l'influence du premier. Car le premier agent porte le second à agir. D'après cela tous les êtres agissent par la vertu de Dieu lui-même, et il est par conséquent cause des actions de tous les agents.
3. Comme forme. Il faut observer que Dieu porte les êtres à agir non seulement en appliquant leurs formes et leurs vertus à l'action, comme l'ouvrier emploie sa hache à couper, mais il donne encore aux créatures qui agissent leurs formes, et il les leur conserve, ce que l'ouvrier ne fait pas toujours à l'égard de l'instrument dont il se sert³. Ainsi Dieu est cause des actions non seulement parce qu'il donne aux êtres la forme qui est le principe même de l'action, comme on dit que l'être générateur est cause du mouvement des corps graves et légers, mais il l'est encore parce qu'il conserve les formes et les propriétés de tout ce qui existe, comme on dit que le soleil est cause de la manifestation des couleurs, parce qu'il donne et conserve la lumière qui les fait paraître. Or, comme la forme d'un être lui est intrinsèque, et cela d'autant plus profondément qu'elle est plus élevée et plus générale, et comme d'ailleurs Dieu est à proprement parler la cause de ce qu'il y a dans les créatures de plus universel et par conséquent de plus intime, il s'ensuit qu'il agit de la manière la plus profonde dans tous les êtres. C'est pourquoi l'Écriture attribue à Dieu toutes les opérations de la nature, d'après ces paroles de Job ^(10, 41) : *Seigneur, vous m'avez revêtu de peau et de chair ; vous m'avez formé d'os et de nerfs.*

1 D'après la terminologie d'Aristote, la forme substantielle est l'acte premier, les formes accidentelles qui présupposent l'existence du sujet sont des actes seconds. †

2 C'est-à-dire d'après une certaine hiérarchie. †

3 L'ouvrier qui se sert de la hache n'est pas toujours cause qu'elle coupe. †

Article 6 : Dieu peut-il faire quelque chose qui sorte des lois naturelles qu'il a établies ?

105

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne puisse pas faire quelque chose qui sorte des lois naturelles. Car saint Augustin dit ([Cont. Faustum, liv. 26, chap. 3](#)) : C'est Dieu qui a formé et créé toutes les choses naturelles et il ne fait rien de contraire à la nature. Or, ce qui sort des lois ordinaires semble contraire à la nature. Donc Dieu ne peut rien faire qui soit une dérogation à l'ordre qu'il a établi.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand dans la nature une chose arrive contrairement aux lois communes, cet effet peut se produire de deux manières.

1. Par l'effet d'un agent qui ne lui a pas communiqué son inclination naturelle ; c'est ainsi que l'homme fait monter les corps légers qui n'ont pas reçu de lui leur tendance opposée ; cette action est contre nature.
2. Par l'action de l'agent dont l'action naturelle dépend. Alors l'effet n'est pas contre nature, comme on le voit par le flux et le reflux de la mer qui n'est pas contre nature, quoiqu'il soit contraire au mouvement naturel de l'eau qui tend à descendre. Car cet effet résulte de l'action du corps céleste dont dépend l'inclination naturelle des corps inférieurs. Par conséquent, puisque Dieu a établi lui-même l'ordre général de l'univers, s'il fait quelque chose qui soit contraire à cet ordre, son action n'est pas contre nature. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. cit.*) que ce que fait celui qui est l'auteur du mode, du nombre et de l'ordre de la nature est toujours naturel¹.[\[T2-Q94-5\]](#)

Objection N°2.

Comme l'ordre de la justice vient de Dieu, de même aussi l'ordre de la nature. Or, Dieu ne peut pas faire quelque chose qui soit une dérogation à l'ordre de la justice, puisque dans ce cas il ferait quelque chose d'injuste. Donc il ne peut pas non plus déroger à l'ordre de la nature.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ordre de la justice se rapporte uniquement à la cause première qui est la règle de tout ce qui est juste ; c'est pourquoi Dieu ne peut déroger en rien à cet ordre.

Objection N°3.

Dieu a établi l'ordre de la nature. Si donc il dérogeait de quelque manière à cet ordre il semble qu'il changerait ; ce qu'on ne peut admettre.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu a soumis l'univers à un ordre certain, mais il s'est réservé toutefois la faculté d'intervenir pour agir lui-même autrement que par les lois qu'il a établies. C'est ce qui fait que tout en dérogeant à cet ordre il ne change pas².

1 Cette explication détruit le mauvais sens que pourrait offrir le mot : contre nature. †

2 Cette objection, renouvelée par Spinoza et tous les incroyables modernes, a toujours reçu la même solution. Saint Thomas la répète (*Quæst.*

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(loc. cit.) que Dieu peut faire quelque chose qui soit opposé au cours ordinaire de la nature.

105

Conclusion.

Dieu ne peut rien faire contre l'ordre de l'univers selon qu'il dépend de la cause première, mais il peut y déroger selon qu'il dépend de quelqu'une des causes secondes.

Il faut répondre que toute cause produit ses effets d'après un certain ordre¹, parce que toute cause a la nature d'un principe. C'est pourquoi en multipliant les causes on multiplie aussi les ordres, et un ordre en comprend un autre comme une cause en implique une autre. Par conséquent, une cause supérieure n'est pas renfermée dans l'ordre d'une cause inférieure, comme on le voit d'ailleurs par ce qui se passe dans la société humaine. Car l'ordre d'une maison dépend du père de famille, cet ordre est renfermé par celui de la cité qui relève du premier magistrat, lequel dépend lui-même de l'ordre du roi qui régit tout le royaume. Si donc on considère l'ordre de l'univers comme dépendant de la cause première, Dieu ne peut aucunement y déroger. Car en y dérogeant il agirait contre sa prescience, sa volonté ou sa bonté. Mais si on le considère selon la dépendance où il est à l'égard des causes secondes, Dieu peut y déroger parce qu'il procède de lui, non par la nécessité de sa nature, mais par le fait de son libre arbitre. Car puisqu'il aurait pu établir un autre ordre de choses, il peut donc déroger, quand il le veut, à celui qu'il a établi, soit en produisant les effets propres aux causes secondes sans leur concours², soit en produisant des effets dont les causes secondes ne sont pas capables³. C'est la pensée de saint Augustin quand il dit ^(loc. cit.) que Dieu peut agir contre le cours régulier de la nature, mais qu'il n'agit en aucune manière contre l'ordre suprême, parce qu'il ne fait rien contre lui-même.

Article 7 : Toutes les choses que Dieu fait contrairement aux lois naturelles sont-elles des miracles ?

105

Objection N°1.

Il semble que toutes les choses que Dieu fait en dehors des lois naturelles ne soient pas des miracles. Car la création du monde et des âmes, ainsi que la justification de l'impie, sont des effets que Dieu produit en dehors des lois de la nature, puisqu'il n'y a pas de causes naturelles qui puissent les produire. On ne dit cependant pas que ce sont des miracles. Donc toutes les choses que Dieu fait en dehors des lois naturelles ne sont pas des miracles.

Réponse à l'objection N°1 :

La création et la justification de l'impie ne reçoivent pas le nom de miracles, à proprement parler, quoique ce soient les œuvres exclusives de Dieu, parce que ces effets ne sont pas de nature à être produits par d'autres causes et que par conséquent ils n'arrivent pas en dehors des lois de la nature puisqu'ils ne sont pas de son domaine.

Objection N°2.

disput. 4. De miraculis, quest. 6, art. 1 ad 6, et liv. 3, *Cont. Gent.*, chap. 99, art. 7. †

1 Elle détermine une certaine hiérarchie. †

2 C'est ce que les théologiens appellent un miracle *ratione modi*, comme le changement de l'eau en vin aux noces de Cana. †

3 Ce miracle existe *ratione sui*, comme la résurrection d'un mort. †

On donne le nom de miracle à une chose difficile, qui est insolite et au-dessus des forces de la nature et qui surpasse l'espérance de celui qui l'admire. Or, il y a des choses qui se font en dehors des lois de la nature qui ne sont cependant pas difficiles, car elles ont pour objets les plus moindres événements : telle est par exemple la guérison des malades. Il y en a qui n'ont rien d'insolite parce qu'elles arrivent souvent, comme quand on plaçait les infirmes sur les places publiques pour que l'ombre de saint Pierre les guérît ([Actes, chap. 5](#)). Il y en a d'autres qui ne sont pas supérieures aux forces de la nature, comme les malades qu'on guérit de la fièvre. Enfin, il y en a qui ne surpassent pas nos espérances. Ainsi, nous espérons tous la résurrection des morts qui arrivera cependant par une dérogation aux lois naturelles. Donc toutes les choses qui se font en dehors des lois de la nature ne sont pas des miracles.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit le miracle difficile non à cause de la grandeur de l'événement à l'occasion duquel il s'opère, mais parce qu'il surpasse les forces naturelles. On dit qu'il est insolite non parce qu'il arrive rarement, mais parce qu'il est en dehors du cours ordinaire de la nature. On dit qu'il est au-dessus des forces de la nature, non seulement à cause de la substance du fait auquel il se rattache, mais encore en raison du mode et de l'ordre selon lequel il se produit. Enfin, on dit qu'il est au-dessus de nos espérances naturelles, mais non au-dessus de l'espérance surnaturelle qui émane de la foi par laquelle nous croyons à la résurrection.

Objection N°3.

Le nom de miracle vient du mot admiration (*miratio*). Or, l'admiration a pour objet les choses qui se manifestent aux sens. Mais il y a des choses qui arrivent en dehors de la nature et que les sens ne peuvent percevoir, comme quand les apôtres sont devenus savants sans avoir fait ni recherches ni études. Donc toutes les choses qui se passent en dehors des lois de la nature ne sont pas des miracles.

Réponse à l'objection N°3 :

La science des apôtres, bien qu'elle n'ait pas été visible par elle-même, se manifestait cependant par des effets qui montraient ce qu'elle avait d'admirable¹.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([Cont. Faust., liv. 26, chap. 3](#)) que quand Dieu fait quelque chose contre le cours ordinaire de la nature qui nous est connu, on donne à ces effets le nom de miracles ou de merveilles.

Conclusion.

Puisqu'on donne le nom de miracle à ce qui excite au plus haut point notre admiration, il faut ainsi appeler tout ce que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues.

Il faut répondre que le mot *miracle* vient du mot *admiration*. L'admiration a lieu toutes les fois qu'on voit un effet dont on ignore la cause. Ainsi, celui qui voit une éclipse de soleil, est dans l'admiration, s'il en ignore la cause, comme le dit Aristote ([Met., liv. 2, chap. 11](#)). Mais la cause d'un effet apparent quelconque peut être connue de l'un tandis qu'elle est ignorée de l'autre. C'est ce qui fait que ce qui est admirable pour l'un ne l'est pas pour les autres ; ainsi, par exemple, le paysan admire une éclipse de soleil et un astronome ne l'admire pas². Le nom de miracle se donne à tout ce qui excite l'admiration de tout le monde, c'est-à-dire à tout effet qui a une cause absolument cachée et que personne ne peut comprendre, parce que c'est Dieu même qui le produit. Par conséquent on appelle miracle tout ce que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues³. [T2-Q113-10]

1 Dans cette réponse, saint Thomas accorde que le miracle doit être un effet sensible ; ce qui est la première condition que nous avons posée. †

2 Ainsi tous les faits qui paraissent merveilleux ne sont pas de vrais miracles. †

3 Le vrai miracle est donc nécessairement surnaturel, et puisqu'il a Dieu pour auteur, il doit être fait pour amener les hommes à lui, ce qui est la troisième condition que nous avons posée. †

Article 8 : Un miracle peut-il être plus grand qu'un autre ?

105

Objection N°1.

Il semble qu'un miracle ne soit pas plus grand qu'un autre. Car saint Augustin dit ([Epist. Ad Volus.1](#)) : Dans les choses miraculeuses toute la raison du fait est la puissance de celui qui le produit. Or, c'est la même puissance, c'est-à-dire la puissance divine qui fait tous les miracles. Donc l'un n'est pas plus grand que l'autre.

Objection N°2.

La puissance de Dieu est infinie. Or, l'infini surpasse le fini sans qu'il y ait aucune proportion à établir entre l'un et l'autre. Dieu n'est donc pas plus admirable en faisant une chose qu'en en faisant une autre. Par conséquent un miracle n'est pas plus grand qu'un autre.

Mais c'est le contraire. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ dit en parlant de ses miracles ([Jean. 14. 12](#)) : Les œuvres que je fais, celui qui croit en moi les fera et il en fera même de plus grandes.

Conclusion.

Un miracle peut être plus grand qu'un autre non par rapport à la puissance divine, mais par rapport aux forces de la nature dans le sens que l'un les surpasse plus que l'autre.

Il faut répondre que par rapport à la puissance divine il n'y a pas de miracle, parce que tout effet quel qu'il soit n'est rien comparativement à elle, d'après ces paroles d'Isaïe ([Is., 40. 15](#)) : *Les nations sont devant Dieu comme une goutte d'eau dans un grand vase, ou comme un grain de sable dans une balance.* Il n'y a donc de miracle que relativement aux forces de la nature qui peuvent être surpassées. Dès lors un miracle est plus ou moins grand selon qu'il surpasse plus ou moins les forces de la nature.

Or, une chose peut surpasser les forces de la nature de trois manières :

1. Par rapport à la substance du fait comme l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu, le mouvement rétrograde du soleil ou la glorification du corps humain. La nature ne peut produire d'aucune façon de pareils effets, et ils tiennent le premier rang parmi les miracles.
2. Une chose surpasse les forces de la nature non par rapport à la substance du fait, mais par rapport au sujet dans lequel il est produit ; telles sont la résurrection des morts, la guérison des aveugles, etc. Car la nature peut produire la vie, mais dans un être qui n'est pas mort ; elle peut donner la vue, mais à celui qui n'est pas aveugle. Ces miracles sont du second ordre. 3° Enfin, un effet surpasse les forces de la nature relativement au mode et à l'ordre selon lesquels il est produit. C'est ce qui arrive quand quelqu'un est tout à coup guéri d'une fièvre par la puissance divine, sans remède et sans avoir employé les moyens que l'on emploie en pareilles circonstances, ou quand l'atmosphère se charge de nuées immédiatement sans causes naturelles, comme on le vit à la prière de Samuel et d'Elie ([1 Rois. chap. 12, 2 Rois. chap. 18](#)). Cette espèce de miracles est du dernier ordre². Ainsi, ces miracles peuvent se graduer selon les différentes manières dont ils surpassent les forces de la nature.

De ces considérations résulte évidemment la solution de toutes les objections qui ne sont tirées d'ailleurs que de la puissance divine.

105

1 Il y a deux lettres à Volusien, [voici la seconde.](#) †

2 Ces trois sortes de miracles appartiennent toutes aux miracles proprement dits que Dieu seul peut faire. †

**QUESTION 106 : COMMENT UNE CRÉATURE AGIT SUR UNE
AUTRE ET D'ABORD DE L'ILLUMINATION DES ANGES.**

Question 106 : Comment une créature agit sur une autre et d'abord de l'illumination des anges..	449
Article 1 : Un ange en éclaire-t-il un autre ?.....	450
Article 2 : Un ange peut-il agir sur la volonté d'un autre ?.....	452
Article 3 : Un ange inférieur peut-il éclairer un ange supérieur ?.....	453
Article 4 : L'ange supérieur éclaire-t-il l'inférieur sur tout ce qu'il connaît ?.....	455

Après avoir parlé de l'action de Dieu sur les créatures, nous avons à examiner comment une créature agit sur une autre. Cette question générale doit être divisée en trois parties de telle sorte que nous considérons dans la première l'action des anges qui sont des créatures purement spirituelles ; dans la seconde l'action des corps ; dans la troisième celle des hommes qui sont composés d'un corps et d'une âme.

À l'égard des anges il y a trois choses à approfondir :

1. comment un ange agit-il sur un autre ?
2. comment agit-il sur les corps ?
3. quelle action exerce-t-il sur les hommes ?

Touchant les rapports que les anges ont entre eux il faut examiner comment ils s'éclairent, comment ils se parlent et quelles relations existent entre les bons et les méchants.

Pour savoir comment ils s'éclairent quatre questions sont à faire :

1. Un ange meut-il l'intellect d'un autre en l'éclairant ?¹
2. L'un meut-il la volonté de l'autre ?²
3. Un ange inférieur peut-il éclairer celui qui est au-dessus de lui ?³
4. L'ange supérieur communique-t-il aux inférieurs la connaissance de tout ce qu'il sait ?⁴

Article 1 : Un ange en éclaire-t-il un autre ?

106

1 L'Écriture nous montre dans plusieurs endroits qu'un ange en éclaire un autre : *l'ange qui parlait en moi sortit, et un autre ange vint à sa rencontre (Zach., 2, 3) : Je vis un autre ange qui montait, etc. (Apoc., 7, 2).* †

2 Comme toutes les créatures intelligentes et raisonnables sont libres et qu'elles ont par là même la responsabilité de leurs actes, il n'y a que Dieu, qui est la justice et la bonté même, qui puisse exercer une influence souveraine sur leur volonté. Une créature ne peut agir sur la volonté d'une autre créature que par la persuasion. †

3 Saint Thomas se prononce pour la négative, parce que dans le sentiment contraire il ne serait pas possible de comprendre les hiérarchies célestes. †

4 Sous le règne de la charité, l'égoïsme n'existe plus ; c'est à ce point de vue que saint Thomas se place pour résoudre ces questions si difficiles, et c'est aussi ce qui donne à ses solutions tant de gravité et d'importance. †

Objection N°1.

Il semble qu'un ange n'en éclaire pas un autre. Car les anges possèdent la béatitude que nous espérons avoir dans l'éternité. Or, dans l'autre monde un homme n'en éclairera pas un autre, d'après ces paroles du prophète ([Jer. 31. 34](#)) : *L'homme n'enseignera plus alors son prochain et son frère*. Donc un ange n'en éclaire pas maintenant un autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Les anges supérieurs aussi bien que les anges inférieurs voient l'essence de Dieu et sous ce rapport l'un n'enseigne pas l'autre. C'est dans ce sens que le prophète dit : *L'homme n'enseignera pas son frère en disant : Connais le Seigneur. Car tous le connaîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand*. Or, Dieu connaît en lui-même toutes les raisons de ses œuvres¹ qui existent en lui comme dans leur cause, mais les êtres qui voient son essence ne les connaissent qu'en raison de la perfection avec laquelle ils la voient. Par conséquent un ange supérieur connaît mieux qu'un inférieur les raisons qui font agir Dieu, et il l'éclaire à ce sujet. C'est ce qui fait dire à saint Denis ([De div. nom., chap. 4](#)) que les anges sont éclairés sur les raisons des choses qui existent.

Objection N°2.

Il y a dans les anges trois sortes de lumières : la lumière de la nature, celle de la grâce et celle de la gloire. Or, l'ange reçoit la lumière de la nature de celui qui le crée, la lumière de la grâce de celui qui le justifie, et la lumière de la gloire de celui qui le béatifie ; c'est-à-dire que toutes les lumières qu'il reçoit lui viennent de Dieu. Donc un ange n'en éclaire pas un autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Un ange n'en éclaire pas un autre en lui communiquant la lumière de la nature, ou de la grâce, ou de la gloire, mais en fortifiant sa lumière naturelle, et en lui manifestant la vérité à l'égard des choses qui concernent l'état de la nature, de la grâce et de la gloire, comme nous l'avons dit ([dans le corps de l'article.](#))

Objection N°3.

La lumière est une forme de l'esprit. Or, il n'y a que Dieu qui donne à la créature raisonnable sa forme, et il le fait sans l'intermédiaire d'aucune créature, comme le dit saint Augustin ([Quaest., liv. 83, quest. 51](#)). Donc un ange n'éclaire pas l'intelligence d'un autre ange.

Réponse à l'objection N°3 :

La créature raisonnable reçoit de Dieu immédiatement sa forme, comme l'image la reçoit du type qu'elle reproduit, parce que les êtres raisonnables n'ont pas été faits à l'image d'un autre que de Dieu, ou comme le sujet le reçoit de l'être qui le complète, parce que l'esprit de la créature est toujours considéré comme informe tant qu'il ne s'attache pas à la vérité première. Mais les lumières qui viennent de l'homme ou de l'ange sont en quelque sorte des dispositions ou des préparations à la forme dernière que doit revêtir celui qui les reçoit².

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De cœl. hier., chap. 8](#)) que les anges du second ordre sont purifiés, éclairés et perfectionnés par les anges du premier ordre.

Conclusion.

Un ange en éclaire un autre dans le sens qu'il lui fait connaître la vérité qu'il sait lui-même, soit en fortifiant son intellect, soit au moyen de l'espèce ou de la ressemblance des choses qu'il comprend.

1 Il s'agit ici tout particulièrement des opérations libres que Dieu peut ne pas faire, et qui dépendent de sa volonté sans découler nécessairement de son essence. C'est pourquoi on peut voir son essence sans connaître les raisons de ces choses. †

2 C'est-à-dire qu'elles sont une disposition à la connaissance parfaite de la vérité, qui ne peut venir que de Dieu. †

Il faut répondre qu'un ange en éclaire un autre. Pour rendre cette proposition évidente il faut observer que la lumière selon qu'elle se rapporte à l'intellect n'est rien autre chose qu'une manifestation de la vérité, suivant ces paroles de saint Paul ([Eph., 5. 13](#)) : *Tout ce qui est manifesté est lumière*. Par conséquent, éclairer quelqu'un ce n'est rien autre chose que de lui manifester la vérité que l'on connaît, d'après ces autres paroles de l'Apôtre ([Eph., 3. 8](#)) : *J'ai reçu, moi, le plus petit d'entre les saints, la grâce d'éclairer tous les hommes sur l'économie des mystères que Dieu cachait en lui depuis l'origine des siècles*. Quand on dit qu'un ange en éclaire un autre, on entend donc par là qu'il lui manifeste la vérité qu'il connaît. C'est la pensée de saint Denis quand il dit ([De cœl. hier., chap. 7](#)) que les théologiens enseignent clairement que les ordres inférieurs des substances célestes sont instruits des choses divines par les ordres supérieurs. Or, comme pour comprendre il faut deux choses, ainsi que nous l'avons dit ([quest. préc., art. 3](#)), la faculté qui comprend et l'espèce ou l'image de l'objet compris un ange peut sous ces deux rapports communiquer à un autre la vérité qu'il connaît.

1. Il le peut en fortifiant sa faculté intellectuelle. En effet, comme un corps imparfait prend de la force quand on le place près d'un corps plus parfait que lui, comme un corps froid s'échauffe en présence d'un corps chaud, de même l'intelligence d'un ange inférieur se fortifie en se mettant en rapport avec celle d'un ange supérieur. Car les êtres spirituels en se tournant les uns vers les autres exercent une action réciproque analogue à celle qui existe entre deux corps placés l'un à côté de l'autre.
2. Un ange manifeste à un autre la vérité qu'il connaît au moyen de l'espèce ou de la ressemblance de l'objet qu'il comprend. Car un ange supérieur connaît la vérité sous une forme universelle que l'intellect d'un ange inférieur ne serait pas capable de saisir, parce que sa nature l'oblige à concevoir les choses d'une manière plus particulière. Alors l'ange supérieur distingue en quelque sorte la vérité qu'il conçoit universellement pour l'approprier à l'entendement de l'ange inférieur. Il fait pour lui ce que font pour nous les docteurs qui connaissent la vérité en grand et qui la divisent en une foule de parties pour se mettre à la portée de leurs auditeurs. Telle est la pensée de saint Denis quand il dit ([De cœl. hier., chap. 15](#)) que chaque substance intellectuelle divise avec une admirable prévoyance la science qu'elle a reçue de Dieu sous une forme unique, et la communique à tous les anges inférieurs après l'avoir proportionnée à leur capacité.

106

Article 2 : Un ange peut-il agir sur la volonté d'un autre ?

106

Objection N°1.

Il semble qu'un ange puisse agir sur la volonté d'un autre. Car, d'après saint Denis ^(loc. cit., art. préc.), comme un ange en éclaire un autre, de même il le purifie et le perfectionne. Or, il semble que ce soit à la volonté que se rapporte l'action de purifier et de perfectionner. Car purifier c'est délivrer un être des souillures que sa volonté a contractées, et le perfectionner c'est lui faire atteindre la fin qui est l'objet de la volonté. Donc un ange peut agir sur la volonté d'un autre.

Réponse à l'objection N°1 :

On doit prendre les mots purifier et perfectionner dans le même sens que le mot éclairer. Et comme Dieu éclaire en agissant sur l'intellect et la volonté, il purifie ces deux facultés de leurs défauts et il les perfectionne l'une et l'autre en les menant à leur fin. Or, la lumière que reçoit l'ange se rapportant à l'intellect, comme nous l'avons dit ^(art. préc.), sa purification s'entend du défaut de l'intellect qui est l'ignorance, et sa perfection désigne l'élévation de l'intellect à sa fin qui est la vérité connue. C'est ce qu'exprime saint Denis quand il dit ^(De hier. cœl., chap. 6) que dans la hiérarchie céleste la purification consiste pour les substances et les essences dans la lumière que Dieu leur envoie à l'égard des choses qu'ils ignorent. C'est ainsi que nous disons que la vue matérielle est purifiée quand les ténèbres se retirent ; qu'elle est éclairée quand la lumière la frappe, et qu'elle arrive à sa perfection quand elle connaît les objets eux-mêmes¹.

Objection N°2.

Saint Denis dit encore ^(De cœl. hier., chap. 7 et chap. 8) que les noms des anges expriment les vertus qui leur sont propres. Ainsi on donne le nom de séraphins à ceux qui brûlent et qui embrasent ; ce qui est l'effet de l'amour qui se rapporte à la volonté. Donc un ange agit sur la volonté d'un autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Un ange peut, par la persuasion, en porter un autre à l'amour de Dieu, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.)

Objection N°3.

Aristote dit ^(De animâ, liv. 3, text. 57) que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. Or, comme l'intellect d'un ange supérieur est au-dessus de celui d'un ange inférieur, ainsi il en est de son appétit. Il semble donc qu'il puisse changer la volonté d'un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote parle de l'appétit sensitif inférieur qui peut être mû par l'appétit intelligentiel qui lui est supérieur, parce qu'ils appartiennent l'un et l'autre à la même âme et parce que l'appétit inférieur est une puissance qui existe dans un organe corporel, ce qui n'a pas lieu dans les anges.

Mais c'est le contraire. La justice étant la règle de la volonté, c'est à celui qui justifie qu'il appartient de changer la volonté. Or, il n'y a que Dieu qui justifie. Donc un ange ne peut pas changer la volonté d'un autre.

Conclusion.

Puisque l'ange n'est pas le bien universel, qu'il ne le manifeste pas et qu'il n'est pas l'auteur de la nature intellectuelle, il ne peut agir sur la volonté d'un autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. préc., art. 4), la volonté se modifie de deux manières, d'abord sous le rapport de l'objet, ensuite sous le rapport de la puissance elle-même. —

¹ Ainsi ces trois actions ne sont pas distinctes, elles rentrent au contraire l'une dans l'autre, et elles ne sont séparées que rationnellement. Denis le

Sous le rapport de l'objet, la volonté est mue par le bien lui-même qui en est l'objet¹ et par celui qui démontre l'objet en prouvant, par exemple, qu'une chose est bonne. Mais, selon l'observation que nous avons faite ^(loc. cit.), tous les autres biens n'inclinent la volonté que légèrement ; il n'y a que le bien universel, c'est-à-dire Dieu qui puisse la mouvoir efficacement². Il n'y a que lui non plus qui montre le bien aux élus qui le voient dans son essence. Car Moïse lui ayant dit : *Montrez-moi votre gloire*, il lui a répondu : *Je te montrerai tout ce qui est bien* ^(Ex., 33, 18-19). L'ange ne peut donc agir efficacement sur la volonté ni comme son objet, ni comme la manifestation de cet objet. Mais il a de l'influence sur elle, puisqu'il est aimable et que d'ailleurs il peut manifester les qualités que Dieu dans sa bonté a départies à ses créatures. Il peut ainsi par la persuasion porter un autre ange à l'amour de la créature ou à l'amour de Dieu. — Sous le rapport de la volonté elle-même, cette puissance ne peut être mue absolument que par Dieu. Car l'action de la volonté est l'inclination du sujet qui veut vers l'objet voulu. Or, il n'y a que celui qui a donné à la créature la faculté de vouloir qui puisse changer cette inclination, parce que toute inclination naturelle ne peut être changée que par celui qui peut donner la puissance dont elle résulte. Comme il n'y a que Dieu qui accorde à la créature la faculté de vouloir, puisqu'il est seul l'auteur de la nature intellectuelle, il s'ensuit qu'un ange ne peut agir sur la volonté d'un autre.

[106](#)

Article 3 : Un ange inférieur peut-il éclairer un ange supérieur ?

[106](#)

Objection N°1.

Il semble qu'un ange inférieur puisse éclairer un ange supérieur. Car la hiérarchie ecclésiastique découle de la hiérarchie céleste et la représente. C'est pourquoi nous appelons la Jérusalem céleste notre mère. Or, dans l'Église les supérieurs sont éclairés et instruits par les inférieurs, d'après ces paroles de l'Apôtre ^(1 Cor., 14, 34) : *Vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre afin que tous apprennent et que tous exhortent*. Donc dans la hiérarchie céleste les anges supérieurs peuvent être éclairés par les inférieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

La hiérarchie ecclésiastique imite la hiérarchie céleste sous certains rapports, mais elle n'en reproduit pas absolument l'image. Car dans la hiérarchie céleste ce qui détermine les rangs c'est uniquement la distance plus ou moins grande qu'il y a des anges à Dieu. C'est pourquoi ceux qui sont les plus près de Dieu sont tout à la fois les plus élevés pour le rang et les plus éclairés pour la science ; c'est ce qui fait que les supérieurs ne sont jamais éclairés par les inférieurs. Mais dans la hiérarchie ecclésiastique il arrive quelquefois que ceux qui sont les plus près de Dieu par la sainteté, sont les derniers pour le rang et ne sont pas éminents pour la science. D'autres brillent par les connaissances qu'ils ont dans une science et sont ignorants dans une autre. C'est pour cette raison que les supérieurs peuvent être instruits par les inférieurs.

Objection N°2.

Comme l'ordre des substances corporelles dépend de la volonté de Dieu, de même l'ordre des créatures intellectuelles. Or, comme nous l'avons dit ^(quest. préc., art. 6 et 7), Dieu déroge quelquefois à

Chartreux exprime à ce sujet absolument la même pensée que saint Thomas (*De cæl. hierarcha*, chap. 5). †

1 comme l'appétit est mû par ce qu'il souhaite. †

2 Les thomistes s'appuient sur ce passage pour établir la prémotion physique. †

l'ordre des substances corporelles. Donc il peut aussi quelquefois déroger à l'ordre des substances spirituelles en éclairant les substances inférieures sans se servir des substances supérieures. Les anges inférieurs ainsi éclairés peuvent donc illuminer les anges supérieurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu n'a pas pour déroger à l'ordre des esprits la même raison que pour déroger à l'ordre des corps, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.). Par conséquent cet argument n'est pas concluant.

Objection N°3.

Un ange éclaire celui vers lequel il se tourne, comme nous l'avons dit ^(art. 1). Or, comme ce mouvement est volontaire, un ange supérieur peut se tourner vers le dernier des anges sans éclairer les anges intermédiaires. Il peut donc l'éclairer immédiatement, et celui-ci peut alors éclairer ceux qui sont au-dessus de lui.

Réponse à l'objection N°3 :

L'ange se tourne en effet par sa volonté vers l'ange qu'il doit éclairer ; mais sa volonté est toujours soumise à la loi divine qui a établi la hiérarchie céleste.

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ^(De eccl. hier., chap. 5) : Dieu a voulu que ce fût une loi immuable que les inférieurs fussent élevés à lui par les supérieurs.

Conclusion.

Un ordre est soumis à un autre ordre comme une cause est soumise à une autre cause, et l'ange inférieur ne peut pas par sa puissance naturelle et ordinaire éclairer un ange qui est au-dessus de lui. Il faut répondre que les anges inférieurs n'éclairent jamais les anges supérieurs, mais ils en sont toujours éclairés. La raison en est que, comme nous l'avons dit ^(quest. préc., art. 6), un ordre est compris dans un autre ordre comme le domaine d'une cause dans celui d'une autre. Par conséquent, comme la cause inférieure est soumise à la cause supérieure, de même l'ordre inférieur est assujéti à celui qui est au-dessus de lui. Il n'y a donc pas plus de répugnance à ce qu'une chose sorte de l'ordre d'une cause inférieure pour suivre l'impulsion d'une cause supérieure qu'il n'y en a dans les choses humaines à ce qu'on néglige les ordres du préfet pour obéir à ceux du chef de l'Etat. C'est ce qui fait que Dieu déroge quelquefois miraculeusement à l'ordre de la nature matérielle pour que les hommes le connaissent. Mais en dérogeant à l'ordre auquel les substances spirituelles sont soumises il ne pourrait en aucun cas se proposer par là d'élever les hommes vers lui, puisque nous ne voyons pas ce qui se passe parmi les anges¹ comme ce qui se passe dans le monde sensible. Il ne déroge donc jamais à cet ordre ; c'est aux anges supérieurs à instruire les anges inférieurs, et ces relations ne peuvent jamais être interverties.

1 Dans ce cas, le miracle manquerait de la première condition que nous avons exigée ^(quest. préc., art. 7) : il ne serait pas sensible. Et comme saint Thomas veut que tout se rapporte à la sanctification de l'homme : *Omnia propter electos*, cette raison lui paraît suffisante pour nier la possibilité du fait. †

Article 4 : L'ange supérieur éclaire-t-il l'inférieur sur tout ce qu'il connaît ?

106

Objection N°1.

Il semble que l'ange supérieur n'éclaire pas l'inférieur sur tout ce qu'il connaît. Car saint Denis dit ([De cœl. hier., chap. 12](#)) que les anges supérieurs ont une science plus universelle, tandis que les inférieurs ont une science plus particulière. Or, une science universelle comprend plus de choses qu'une science particulière. Donc les anges inférieurs ne connaissent pas, au moyen de la lumière qu'ils en reçoivent, tout ce que savent les anges supérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

La science des anges supérieurs est plus universelle, dans le sens que leur manière de comprendre est plus éminente.

Objection N°2.

Le Maître des sentences dit (^{Sent. 2, dist. 11}) que les anges supérieurs ont connu depuis le commencement des siècles le mystère de l'incarnation, mais que les anges inférieurs ne l'ont su que quand il s'est accompli. Il semble par là qu'il y a eu des anges qui ont demandé parce qu'ils l'ignoraient : *Quel est ce roi de gloire ?* et que d'autres leur ont répondu comme le sachant bien : *Ce roi de gloire est le Seigneur des vertus*, comme le dit saint Denis ([De cœl. hier., chap. 7](#)). Or, il n'en aurait pas été ainsi si les anges supérieurs éclairaient les inférieurs sur tout ce qu'ils connaissent. Ils ne les éclairent donc pas de la sorte.

Réponse à l'objection N°2 :

Les paroles du Maître des sentences ne signifient pas que les anges inférieurs aient complètement ignoré le mystère de l'incarnation, mais qu'ils ne l'ont pas connu aussi parfaitement que les anges supérieurs, et que leur connaissance s'est ensuite perfectionnée quand ce mystère s'est accompli.

Objection N°3.

Si les anges supérieurs annoncent aux inférieurs tout ce qu'ils connaissent, les inférieurs n'ignorent rien de ce que savent les supérieurs. Les supérieurs n'ont donc plus rien à apprendre aux inférieurs, ce qui semble répugnant. Donc ils ne leur manifestent pas tout ce qu'ils savent.

Réponse à l'objection N°3 :

Jusqu'au jour du jugement Dieu révélera toujours quelque chose de nouveau aux anges supérieurs à l'égard de ce qui a rapport à la disposition du monde et surtout au salut des élus. D'où il résulte que les anges supérieurs ont toujours de quoi éclairer les inférieurs.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (^{Hom. 34 in Ev.}) que dans la céleste patrie tous les dons, quelque excellents qu'ils soient, ne sont jamais exclusivement possédés par un seul. Et saint Denis ajoute ([De cœl. hier., chap. 15](#)) que chaque essence céleste communique à celle qui est au-dessous d'elle l'intelligence qu'elle a reçue de celle qui est au-dessus, comme on le voit d'ailleurs par le passage que nous avons déjà cité (^{art. 1}).

106

Conclusion.

Puisqu'il est dans la nature du bien de se communiquer aux autres, il faut que les anges supérieurs qui participent le plus pleinement à la divine bonté éclairent les inférieurs sur tout ce qu'ils connaissent, mais de telle sorte cependant que ceux qui sont d'un ordre plus élevé aient toujours une science plus parfaite.

Il faut répondre que toutes les créatures participent de la bonté divine en ce qu'elles répandent sur les autres êtres le bien qu'elles possèdent. Car il est dans la nature du bien de se communiquer aux autres. De là il arrive que les agents transmettent, autant que possible, aux autres êtres leur ressemblance. Et plus un agent participe de la bonté divine, plus il s'efforce de communiquer aux autres, selon son pouvoir, toutes ses perfections. Aussi l'apôtre saint Pierre dit-il de ceux qui ont déjà reçu le don de la grâce [\(1 Pierre, 4, 10\)](#), que *chacun doit communiquer aux autres le don qu'il a reçu, comme de zélés et fidèles dispensateurs de la grâce divine*. Donc à plus forte raison les saints, qui sont en pleine participation de la bonté de Dieu, communiquent-ils à ceux qui sont au-dessous d'eux tout ce qu'ils reçoivent. Cependant les anges inférieurs ne peuvent recevoir la science d'une façon aussi excellente qu'elle existe dans les anges supérieurs. C'est pourquoi les anges supérieurs sont toujours d'un ordre plus élevé et possèdent une science plus parfaite que les autres. Ainsi le maître comprend plus profondément une chose que le disciple auquel il l'enseigne.

QUESTION 107 : DU LANGAGE DES ANGES.

Question 107 : Du langage des anges.....	457
Article 1 : Un ange parle-t-il à un autre ?.....	458
Article 2 : Un ange inférieur parle-t-il à un ange supérieur ?.....	459
Article 3 : L'ange parle-t-il à Dieu ?.....	461
Article 4 : La distance empêche-t-elle les anges de se parler ?.....	462
Article 5 : Un ange est-il entendu de tous les autres quand il s'adresse à l'un d'eux ?.....	463

Nous avons ensuite à examiner le langage des anges.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Un ange parle-t-il à un autre ?¹
2. L'inférieur parle-t-il au supérieur ?²
3. L'ange parle-t-il à Dieu ?³
4. La distance locale fait-elle quelque chose au langage des anges ?⁴
5. Tous les anges connaissent-ils ce qu'un ange dit à un autre ?⁵

Article 1 : Un ange parle-t-il à un autre ?

-
- 1 Théodore de Bèze s'est moqué dans son commentaire sur saint Paul de ceux qui n'ont pas vu dans l'expression de l'Apôtre une simple hyperbole, et qui ont disserté sur la langue des anges. Mais rien n'est plus téméraire que cette assertion, puisque tous les Pères ont été du sentiment de saint Thomas. Saint Chrysostome, Théophilacte, Théodoret, saint Basile, ont tous pris l'expression de saint Paul dans son sens propre. [†](#)
 - 2 Cet article fait parfaitement ressortir la différence qu'il y a entre la parole de l'ange et son illumination. [†](#)
 - 3 D'après l'Écriture, les anges parlent à Dieu pour le louer : *Leurs anges, dans les cieux, voient sans cesse la face de mon Père* (Matth., 18, 10) ; *que les anges désirent contempler à fond* (1 Pierre, 1, 12). Ils lui parlent aussi pour le consulter : indépendamment du texte de Zacharie cité par saint Thomas, voyez, au commencement du livre de Job, le discours que Satan adresse à Dieu. [†](#)
 - 4 Il y a des théologiens qui soutiennent sur ce point un sentiment opposé à celui de saint Thomas, se fondant tout particulièrement sur ces paroles du prophète (Zach., 2, 3) : *Et voici, l'ange qui parlait en moi sortit ; et un autre ange vint à sa rencontre, et lui dit : Cours, parle à ce jeune homme, etc.* [†](#)
 - 5 La solution de cette question est une conséquence évidente de tout ce qui précède. Il n'y a pas de controverse à ce sujet. [†](#)
-

Objection N°1.

Il semble qu'un ange ne parle pas à un autre. Car saint Grégoire dit qu'après la résurrection le corps ne voilera plus les pensées de l'âme, et l'âme de l'homme ne sera plus cachée aux regards de ses semblables. L'esprit d'un ange est donc encore beaucoup moins caché à l'égard des autres anges. Et comme le langage ne sert qu'à manifester les pensées secrètes de l'intelligence, il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que les anges se parlent entre eux.

Réponse à l'objection N°1 :

Les conceptions intérieures de l'esprit sont renfermées en nous par un double obstacle.

1. Par la volonté elle-même qui peut conserver intérieurement ce que l'esprit pense ou le manifester au-dehors. Et sous ce rapport personne autre que Dieu ne peut voir ce qui se passe dans l'esprit d'un autre, d'après ces paroles de l'Apôtre ([1 Cor., 2, 11](#)) : *Personne ne sait ce qui se passe dans l'homme, sinon l'esprit qui est en lui.*
2. L'esprit de l'homme est caché à un autre homme par le corps qui l'enveloppe. C'est ce qui fait que quand la volonté a l'intention de manifester à un autre ce que l'esprit pense, elle n'y parvient pas immédiatement, mais il faut qu'elle emploie un signe sensible. C'est la pensée qu'exprime saint Grégoire quand il dit (*Mor., liv. 2, chap. 4*) : Le corps est comme un mur de séparation qui empêche les autres de pénétrer dans les secrets de notre cœur. Mais quand nous désirons nous manifester nous-mêmes, nous sortons par la porte de notre langue pour nous montrer tels que nous sommes intérieurement. L'ange n'a pas cet obstacle ; c'est pourquoi les autres anges connaissent ce qu'il pense aussitôt qu'il veut le leur manifester.

Objection N°2.

Il y a deux sortes de langage, l'un intérieur par lequel on se parle à soi-même, et l'autre extérieur par lequel on parle à un autre. Le langage extérieur se produit par quelques signes sensibles, comme la voix, ou par un mouvement de tête, ou par le moyen d'un membre tel que la langue ou le doigt, ce qui ne peut avoir lieu chez les anges. Donc un ange ne parle pas à un autre.

Réponse à l'objection N°2 :

Le langage extérieur qui se manifeste par la voix nous est nécessaire parce que le corps ne permet pas à l'âme de manifester immédiatement ses pensées. C'est pourquoi il ne convient pas à l'ange ; il n'a besoin que du langage intérieur qui consiste non seulement dans les conceptions qu'il forme intérieurement, mais encore en ce que sa volonté les manifeste à d'autres. Le langage des anges est donc une expression métaphorique qui désigne la faculté qu'a l'ange de manifester ses pensées.

Objection N°3.

Celui qui parle excite celui qui l'écoute à être attentif à ses paroles. Or, il ne semble pas qu'un ange en excite un autre à être attentif ; car cela ne se fait parmi nous qu'au moyen d'un signe sensible. Donc un ange ne parle pas à un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Relativement aux bons anges qui se voient toujours naturellement dans le Verbe de Dieu, il ne serait pas nécessaire d'admettre un excitateur quelconque ; parce que comme l'un voit toujours l'autre, de même il voit toujours en lui tout ce qui le concerne lui-même. Mais parce que dans l'état de nature ils pouvaient se parler réciproquement, et que les mauvais anges peuvent encore se parler actuellement, il faut reconnaître que comme les sens sont mus par les choses sensibles, de même l'intellect est mû par ce qui est intelligible. Ainsi donc comme tout signe sensible excite les sens, de même toute vertu intelligible peut rendre l'esprit de l'ange attentif.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([1 Cor. 13,1](#)) : *Si je parlais la langue des hommes et des anges.*

107

Conclusion.

Puisqu'un ange peut découvrir à un autre les pensées qu'il forme dans son esprit, par là même que celui qui a une idée peut par sa volonté la manifester à qui il lui plaît, il est constant qu'un ange parle à un autre ange.

Il faut répondre que les anges ont une sorte de langage. Mais, comme le dit saint Grégoire (*Mor.*, liv. 2, chap. 4), il faut que notre esprit, s'élevant au-dessus de la langue corporelle, s'arrête à une sorte de langage intérieur¹ sublime et inconnu. Pour comprendre comment un ange parle à un autre, il faut se rappeler ce que nous avons dit en traitant des actes et des puissances de l'âme ([quest. 82, art. 4](#)), c'est que la volonté meut l'intellect et le porte à agir. Or, l'objet intelligible est dans l'intellect de trois manières.

1. Il y est habituellement, et c'est la mémoire qui le conserve ainsi, comme le dit saint Augustin (*De Trin.*, liv. 10, chap. 7 à 9).
2. Il y est en acte, c'est-à-dire à l'état de conception.
3. Il y est comme se rapportant à une autre chose. Il est évident que ce qui fait passer l'objet intelligible du premier de ces états au second, c'est l'action de la volonté. D'où il suit que dans la définition de l'habitude on dit qu'une chose habituelle est celle dont on peut se servir quand on veut. C'est aussi la volonté qui le fait passer du second état au troisième. Car c'est la volonté qui rapporte les conceptions de l'esprit à un autre objet, soit que cette conception serve à faire quelque chose, soit qu'on la manifeste à un autre individu. Or, quand l'esprit se tourne vers l'objet intelligible qu'il possède habituellement pour le considérer en acte, c'est à lui-même qu'il parle ; car on donne aux conceptions de l'esprit le nom de verbe intérieur. Mais par là même que le concept d'un ange doit être manifesté à un autre par la volonté de l'ange lui-même, il arrive que l'idée de l'un est connue de l'autre et que par conséquent l'un parle à l'autre. Car parler à un autre consiste uniquement à lui manifester l'idée que l'on a².

Article 2 : Un ange inférieur parle-t-il à un ange supérieur ?

107

Objection N°1.

Il semble qu'un ange inférieur ne parle pas à un ange supérieur. Car, à propos de ces paroles de l'Apôtre ([1 Cor. 13,1](#)) : *Si je parlais la langue des hommes et des anges*, la glose dit : que les paroles des anges sont des lumières par lesquelles les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs. Or, les anges inférieurs n'éclairent jamais les anges supérieurs, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 3](#)). Donc les anges inférieurs ne parlent pas aux supérieurs.

Objection N°2.

Nous avons dit plus haut ([quest. préc., art. 1](#)) qu'éclairer n'est rien autre chose que de manifester une chose à un autre, et manifester une chose à un autre c'est en parler. Donc parler c'est la même chose qu'éclairer, ce qui nous ramène à la conséquence précédente.

1 Théodore de Mopsueste a supposé que le langage des anges était extérieur et sensible. Cette erreur a été celle de tous les auteurs anciens qui ont supposé que les anges avaient des corps. Elle est réfutée par Philopon (*De mundi creat.*, liv. 1, chap. 22), saint Grégoire de Nysse (*Cont. Eunom.*, liv. 12), saint Basile (*Hom. 2 in Ps. 28*), Didyme (*De Spiritu sancto*, liv. 2). †

2 Scot Erigène, un des commentateurs des œuvres de saint Denis l'Aréopagite, Denis le Chartreux, Albert le Grand et la plupart des scolastiques, sont sur ce point du sentiment de saint Thomas. †

Objection N°3.

Saint Grégoire dit ^(Mor., liv. 2, chap. 4) que Dieu parle aux anges par là même qu'il leur montre les secrets invisibles de son cœur. Mais c'est précisément en cela que consiste la communication de sa lumière. Donc toutes les fois que Dieu parle il éclaire. L'illumination des anges est appelée pour la même raison leur langage, et par conséquent un ange inférieur ne peut d'aucune manière parler à un ange supérieur.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes les fois que Dieu parle aux anges il les éclaire, parce que la volonté de Dieu étant la règle de la vérité, la créature intelligente se perfectionne et s'éclaire en sachant ce qu'il veut. Mais il n'en est pas de même de la volonté de l'ange, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ^(De cœl. hier., chap. 6 et 7) que c'est aux anges supérieurs que les inférieurs ont dit : *Quel est ce roi de gloire ?*

Conclusion.

Puisqu'un ange inférieur découvre à un ange supérieur ce qu'il a conçu dans son esprit par l'effet de sa propre volonté, mais non ce qui dépend de la volonté première, il lui parle, mais il ne l'éclaire pas.

Il faut répondre que les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que par rapport aux anges *éclairer c'est parler*, mais *parler n'est pas toujours éclairer*, parce que, comme nous l'avons dit ^(art. préc.), quand un ange parle à un autre il ne fait que lui manifester sa pensée conformément à sa volonté propre. Or, les pensées ou les conceptions de l'esprit peuvent se rapporter à un double principe, à Dieu lui-même qui est la vérité première, et à la volonté de la créature intelligente par laquelle nous pensons actuellement à une chose. Mais la vérité étant la lumière de l'intellect et Dieu étant la règle de toute vérité, sa manifestation¹ que l'esprit perçoit est tout à la fois lumière et parole quand on la considère comme dépendant de la vérité première. Telles sont ces propositions : *Le ciel a été créé par Dieu*, ou *l'homme est un animal*. Mais pour la manifestation des choses qui dépendent de la volonté de la créature intelligente, on ne peut pas dire que ce soit une lumière, ce n'est qu'une parole. Ainsi qu'on dise à un autre : *Je veux apprendre telle chose ; je veux faire ceci ou cela*, il n'y a là rien qui l'éclaire. La raison en est que la volonté créée n'est ni la lumière, ni la règle de la vérité ; elle n'en est qu'une participation. C'est pourquoi quand une volonté créée se manifeste ses intentions elle ne m'éclaire pas. Car il n'importe pas à la perfection de mon entendement qu'il sache ce que vous voulez ou ce que vous comprenez, mais seulement ce qui appartient à la vérité éternelle. Or, il est évident que les anges sont appelés supérieurs ou inférieurs par rapport au principe de la vérité qui est Dieu. C'est pour cette raison que l'illumination véritable qui part de ce principe descend des anges supérieurs aux inférieurs. Mais le sujet qui veut est, par rapport au principe qui est la volonté, le premier et le dernier². C'est ce qui fait que la manifestation de ce qui a rapport à la volonté peut être rapportée par le sujet qui veut à tous les individus qu'il désigne. Par conséquent les anges supérieurs peuvent parler aux inférieurs et réciproquement.

La réponse à la première et à la seconde objection est par là même évidente.

1 La manifestation d'une pensée qui dépend de la vérité première est une illumination, parce qu'elle a Dieu pour principe. †

2 Il est le premier et le dernier principe des choses qu'il veut, de telle sorte qu'il n'y a que celui à qui il les manifeste qui puisse les connaître. Ce qui revient à la proposition que saint Thomas a établie plus haut ([quest. 57, art. 4](#)) en démontrant que Dieu seul connaît les pensées des cœurs. †

Article 3 : L'ange parle-t-il à Dieu ?

107

Objection N°1.

Il semble que l'ange ne parle pas à Dieu. Car le langage sert à manifester à un autre une pensée. Or, l'ange ne peut rien manifester à Dieu qui sait tout. Donc l'ange ne parle pas à Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne parle pas toujours pour manifester quelque chose à un autre, mais on lui parle quelquefois pour en obtenir les lumières dont on a besoin ; c'est ainsi que le disciple demande au maître ce qu'il ignore.

Objection N°2.

Parler c'est rapporter à un autre les conceptions de son esprit, comme nous l'avons dit ^(art. 1). Or, l'ange rapporte toujours à Dieu les conceptions de son esprit. Donc s'il parle à Dieu quelquefois il lui parle toujours, ce qui peut paraître répugnant puisqu'il parle quelquefois à un autre ange. Il semble donc qu'un ange ne parle jamais à Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

Les anges adressent toujours à Dieu la parole pour le louer et l'exalter, mais ils ne le consultent sur les choses qu'ils doivent faire que quand il se présente des choses nouvelles sur lesquelles ils ont besoin d'être éclairés.

Mais c'est le contraire. Car il est dit ^(Zach., 1, 12) : *L'ange répondit à Dieu et dit : Seigneur, Dieu des armées, jusqu'à quand durera votre colère contre Jérusalem ?* L'ange parle donc à Dieu.

Conclusion.

Les anges ne parlent pas à Dieu pour lui manifester quelque chose, mais on dit qu'ils lui parlent, soit parce qu'ils le consultent sur ce qu'ils doivent faire, soit parce qu'ils admirent ses perfections infinies.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(art. 1), la parole de l'ange n'est que sa conception ou sa pensée adressée à un autre. Mais il y a deux manières de rapporter une chose à un autre :

1. On peut la lui communiquer ; c'est ainsi que dans les choses naturelles l'être actif communique son mouvement à l'être passif, et que dans l'ordre social le maître communique sa science au disciple. En ce sens l'ange ne parle point du tout à Dieu, parce que Dieu étant le principe et l'auteur de toute vérité et de toute volonté, il ne peut rien recevoir à l'égard de ce qui concerne la vérité elle-même, ni à l'égard de ce qui dépend de la volonté de la créature.
2. Un être se rapporte à un autre pour en recevoir quelque chose. Dans les choses naturelles l'être passif se rapporte de cette manière à l'être actif, et dans l'ordre social le disciple se rapporte au maître. En ce dernier sens l'ange parle à Dieu, soit en le consultant pour connaître sa volonté sur ce qu'il doit faire, soit en admirant ses perfections infinies qui sont toujours pour lui incompréhensibles. C'est le sentiment de saint Grégoire, qui dit ^(Mor., liv. 2, chap. 4) que les anges parlent à Dieu lorsque, ravis par le spectacle des merveilles divines, ils expriment leur admiration.

Article 4 : La distance empêche-t-elle les anges de se parler ?

[107](#)

Objection N°1.

Il semble que la distance locale empêche les anges de se parler. Car, comme le dit saint Jean Damascène ([De fid. orth., liv. 2, chap. 3](#)) : *L'ange opère là où il est*. Or, la parole est une des opérations de l'ange. Donc puisque l'ange existe dans un lieu déterminé il semble qu'il ne puisse parler qu'à une distance quelconque.

Réponse à l'objection N°1 :

Le langage des anges, comme nous l'avons dit ([art. 1](#)), est un langage intérieur qu'un autre perçoit. Il existe donc dans l'ange qui parle, et par conséquent il est là où est l'ange lui-même. Mais comme la distance n'empêche pas un ange d'en voir un autre, de même elle ne l'empêche pas de percevoir ce qui s'adresse à lui, et c'est précisément en cela que consiste l'intelligence même du langage.

Objection N°2.

Celui qui parle crie, parce que celui qui l'écoute est éloigné. Or, Isaïe dit des séraphins ([Is., chap. 6](#)) que *l'un crie vers l'autre*. Il semble donc que la distance empêche les anges de se parler.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce cri ne désigne pas l'éclat de la voix qui se fait entendre en raison de l'éloignement, mais il indique la sublimité des pensées et des sentiments que l'on exprime, suivant ces paroles de saint Grégoire ([Mor., liv. 2, chap. 4](#)) : *On crie moins selon que le désir est moins ardent*.

Mais c'est le contraire. Car, d'après saint Luc ([chap. 16](#)), le riche qui était dans l'enfer parlait à Abraham sans en être empêché par l'éloignement. À plus forte raison la distance ne doit-elle pas empêcher un ange de parler à un autre.

Conclusion.

La distance n'empêche nullement les anges de se parler, puisque leur parole consiste dans une opération intellectuelle.

Il faut répondre que le langage des anges n'est qu'une opération purement intellectuelle, comme nous l'avons vu ([art. 1 à 3](#)). Or, l'opération intellectuelle des anges n'est soumise ni au temps, ni à l'espace. Car notre opération intellectuelle elle-même échappe à ces deux conditions du moment où on la dégage des images sensibles qui n'existent pas dans les anges. Comme ce qui n'est soumis ni au temps, ni à l'espace n'est nullement influencé par la diversité des époques et par la distance des lieux, il s'ensuit que cette distance n'empêche pas les anges de se parler entre eux.

Article 5 : Un ange est-il entendu de tous les autres quand il s'adresse à l'un d'eux ?

107

Objection N°1.

Il semble que tous les anges connaissent ce que l'un d'eux a dit à un autre. Car ce qui empêche un homme d'être entendu de tous les autres c'est qu'ils sont à distance inégale par rapport à lui. Or, la distance n'empêche pas un ange de parler à un autre, comme nous l'avons dit ^(art. préc). Donc tous les anges entendent ce qu'un ange dit à un autre.

Objection N°2.

Tous les anges ont de commun la faculté de comprendre. Si donc la pensée de l'un est connue de celui auquel il la destine, pour la même raison elle est aussi connue des autres.

Objection N°3.

L'illumination est une espèce de parole. Or, l'illumination qu'un ange reçoit d'un autre s'étend à tous, parce que, comme le dit saint Denis ^(De cœl. hier., chap. 15), chaque substance céleste communique aux autres l'intelligence qui lui a été transmise. Donc ce qu'un ange dit à un autre est connu de tous.

Réponse à l'objection N°3 :

L'illumination a pour objet ce qui émane de la règle première de la vérité, qui est le principe commun de tous les anges ; c'est pourquoi elle leur est commune à tous. Mais le langage peut avoir pour objet ce qui se rapporte au principe de la volonté créée qui est propre à chaque ange ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tout ce qu'ils disent leur soit commun.

Mais c'est le contraire. Car si un homme peut exclusivement parler à un autre, à plus forte raison peut-il en être ainsi parmi les anges.

Conclusion.

Puisqu'un ange peut adresser les conceptions propres de son esprit à l'un et non à l'autre, il s'ensuit que l'un peut entendre ce que dit l'autre, sans que tous l'entendent comme lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(art. 1), un ange peut manifester à un autre son idée en la lui adressant directement par un acte de sa volonté. Or, sa volonté peut faire qu'une chose s'adresse à l'un et non à l'autre ; par conséquent il peut se faire que la pensée de l'un soit connue par un autre sans l'être de tous. Ainsi donc ce n'est pas la distance qui empêche la parole d'un ange d'être connue de tous les autres, mais c'est sa volonté qui fait qu'elle ne s'adresse qu'à un seul, comme nous l'avons dit ^(art. préc).

La réponse à la première et à la seconde objection est par là même évidente.

107

QUESTION 108 : DES HIÉRARCHIES ET DES ORDRES DES ANGES.

Question 108 : Des hiérarchies et des ordres des anges.....	464
Article 1 : Tous les anges sont-ils de la même hiérarchie ?.....	465
Article 2 : Dans une hiérarchie y a-t-il plusieurs ordres ?.....	466
Article 3 : Dans un même ordre, y a-t-il plusieurs anges ?.....	468
Article 4 : La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature angélique ?	469
Article 5 : Les ordres des anges ont-ils reçu les noms qui leur conviennent ?.....	470
Article 6 : Les degrés de chaque ordre sont-ils convenablement assignés ?.....	474
Article 7 : Les ordres des anges existeront-ils encore après le jour du jugement ?.....	477
Article 8 : Les hommes seront-ils placés dans les ordres des anges ?.....	479

Nous avons maintenant à nous occuper des hiérarchies et des ordres des anges. Car nous avons dit ([quest. 106. art. 3](#)) que les anges supérieurs éclairent les inférieurs sans qu'il y ait réciprocité.

À cet égard huit questions se présentent :

1. Tous les anges sont-ils de la même hiérarchie ?¹
2. N'y a-t-il dans une hiérarchie qu'un seul ordre ?²
3. Y a-t-il dans un ordre plusieurs anges ?³
4. La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature ?⁴
5. Des noms et des propriétés de chaque ordre.⁵
6. Du rapport que les ordres ont entre eux⁶.
7. Les ordres existeront-ils encore après le jour du jugement ?⁷
8. Les hommes peuvent-ils être unis aux ordres des anges ?⁸

1 Calvin a nié cette distinction des hiérarchies célestes, et s'en est moqué comme d'une invention des théologiens scolastiques (liv. 1 *Instit.*, chap. 14, sect. 4). Mais on ne peut, sans être hérétique, soutenir ce sentiment, qui est ouvertement contraire à l'Écriture, à l'enseignement unanime des Pères et aux décisions des conciles. †

2 Saint Thomas, dans cet article et les suivants, ne fait qu'exposer la doctrine contenue dans les livres qu'on attribue à saint Denis l'Aréopagite, et dont l'authenticité n'a pas paru douteuse aux écrivains du moyen âge. †

3 L'Écriture le suppose en nous parlant dans plusieurs endroits de la multitude infinie d'anges qui entourent le trône de Dieu : *Mille milliers le servaient* (Dan., 7, 10). Il faut admettre une foule d'anges dans chaque ordre, ou multiplier les ordres et les hiérarchies indéfiniment. †

4 Origène a erré sur ce point, en enseignant que les hiérarchies et les ordres des anges reposaient sur la diversité de leurs mérites (*De princip.*, liv. 1, chap. 6 et 8). Saint Jérôme a modifié son opinion, mais il ne l'a pas absolument rejetée (Voyez son *Comment.*, ad chap. 1, *Epist. ad Ephes.* et liv. 2 cont. *Jovinianum.*) Mais les autres Pères sont d'un sentiment opposé. †

5 L'Écriture ne se prononçant pas sur la signification de ces noms, saint Thomas s'est généralement attaché à l'interprétation de saint Denis, qui a, le premier, distingué les ordres et les hiérarchies célestes ; mais tous les Pères n'ont pas accepté ces explications sans les modifier d'aucune manière. †

6 En exposant, à ce sujet, le sentiment de saint Denis et de saint Grégoire, saint Thomas indique le moyen de les concilier. †

7 Cet article n'est qu'une conséquence de ce qui a été dit précédemment Car saint Thomas avant fait reposer la distinction des ordres et des hiérarchies célestes sur la nature des esprits, cette distinction ne peut être détruite qu'autant que ces esprits seraient anéantis eux-mêmes. †

8 Cet article est l'explication de ces paroles de l'Écriture : *on sera comme les anges de Dieu dans le ciel* ([Matth., 22, 30](#)) ; *ils seront égaux aux anges, étant fils de la résurrection* ([Luc, 20, 36](#)). †

Article 1 : Tous les anges sont-ils de la même hiérarchie ?

108

Objection N°1.

Il semble que tous les anges soient de la même hiérarchie. Car les anges étant les premières d'entre les créatures, il faut reconnaître qu'ils sont soumis à l'ordre le plus admirable. Or, l'ordre qui convient le mieux à une multitude c'est qu'elle n'obéisse qu'à un chef, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 12, in fin. ; Pol., liv. 3, chap. 11 et 12). Une hiérarchie, n'étant rien autre chose qu'une société sainte, il semble que tous les anges ne doivent en former qu'une seule.

Réponse à l'objection N°1 :

Solutions : 1. Il faut répondre au premier argument, que cette raison s'appuie sur la principauté considérée par rapport au prince. En ce sens le meilleur est en effet que la multitude n'obéisse qu'à un seul chef, comme le dit Aristote en plusieurs endroits.

Objection N°2.

Saint Denis dit ^(De cœl. hier., chap. 3) que la hiérarchie est l'ordre, la science et l'action. Or, tous les anges font partie d'un seul et même ordre par lequel il se rapportent tous à Dieu qu'ils connaissent et qui est la règle de leurs actions. Donc ils ne forment qu'une seule et même hiérarchie.

Réponse à l'objection N°2 :

Par rapport à la connaissance de Dieu lui-même tous voient de la même manière, c'est-à-dire par son essence, on ne distingue pas de hiérarchies dans les anges, mais on en distingue par rapport à la connaissance qu'ils ont des choses créées, comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

L'organisation sacrée qui reçoit le nom de hiérarchie existe dans les hommes aussi bien que dans les anges. Or, tous les hommes ne forment qu'une seule hiérarchie. Donc aussi les anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les hommes sont de la même espèce et ils ont tous naturellement la même manière de comprendre, mais il n'en est pas de même des anges. Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Car saint Denis distingue lui-même ^(De cœl. hier., chap. 6) dans les anges trois hiérarchies.

Conclusion.

Considérés par rapport à leur chef unique qui est Dieu, tous les anges et toutes les créatures raisonnables ne forment qu'une seule hiérarchie, mais considérés par rapport à la multitude qui obéit à un chef particulier, les anges ne forment pas entre eux, ni avec les hommes, une seule et même hiérarchie, mais ils en forment trois.

Il faut répondre qu'on appelle hiérarchie une principauté sacrée. Or, le mot principauté comprend deux choses, un prince ou chef et une multitude qui lui soit soumise. Si l'on considère le chef unique qui est Dieu, comme il commande non seulement aux anges, mais encore aux hommes et à toutes les créatures, il n'y aura qu'une seule hiérarchie qui comprendra tout à la fois les anges et tous les êtres raisonnables qui participent aux choses sacrées. C'est en ce sens que saint Augustin dit ^(De civ. Dei, liv. 12, chap. 1) qu'il y a deux cités ou sociétés, celle des bons anges et des hommes justes et celle des méchants. Mais si l'on considère la principauté sous le rapport de la multitude qui obéit à un prince particulier, il faut donner le nom de principauté à toutes ces multitudes partielles qui sont

régies et gouvernées par un seul et même prince qui ne commande qu'à elles. Toutes celles qui ne reçoivent pas les ordres du même chef forment autant de principautés spéciales, comme on distingue dans un même royaume autant de cités différentes qu'il y a de villes qui ont leurs lois et leurs magistrats particuliers. Or, il est évident que les hommes perçoivent les lumières divines d'une autre manière que les anges. Car les anges les perçoivent dans toute leur pureté intelligible, tandis que les hommes les reçoivent sous des images sensibles, comme le dit saint Denis ([De cæl. hier., chap. 1](#)) ; c'est pourquoi les anges ne peuvent former avec les hommes une seule et même hiérarchie. D'après le même principe on distingue les anges en trois hiérarchies¹. En effet nous avons dit ([quest. 55, art. 3](#)) en traitant de la connaissance des anges, que les anges supérieurs ont une connaissance de la vérité plus universelle que les anges inférieurs. Or, on peut distinguer dans la manière dont ils connaissent la vérité trois degrés, parce que les raisons des choses créées sur lesquelles ils sont éclairés peuvent se considérer sous un triple aspect.

1. Elles peuvent être considérées selon qu'elles émanent du premier principe universel qui est Dieu. C'est ainsi que les perçoit la première hiérarchie qui est immédiatement en rapport avec Dieu et qui habite, selon l'expression de saint Denis, sous les portiques de la Divinité ([De cæl. hier., chap. 7](#)).
2. Elles peuvent être considérées comme dépendant des causes universelles créées qui sont déjà multiples sous un rapport, et ce mode de perception est celui qui convient à la seconde hiérarchie.
3. Elles peuvent être considérées comme appliquées à chaque objet en particulier, selon que ces objets dépendent des causes qui leur sont propres. Ce mode convient à la dernière hiérarchie, ce que nous démontrerons plus complètement en traitant de chaque ordre ^(art. 6). Ainsi les hiérarchies sont donc distinctes quand on les considère sous le rapport de la multitude qui obéit. D'où il est manifeste qu'ils se trompent et qu'ils sont en contradiction avec le sentiment de saint Denis, ceux qui supposent dans les personnes divines une hiérarchie qu'ils appellent supracéleste. Car dans les personnes divines il y a un ordre de nature et non de hiérarchie², puisque, d'après saint Denis ([De cæl. hier., chap. 3](#)), l'ordre hiérarchique consiste en ce que les uns sont purifiés, illuminés, perfectionnés, tandis que les autres purifient, illuminent et perfectionnent. Ce qu'il n'est pas possible d'admettre dans les personnes divines.

Article 2 : Dans une hiérarchie y a-t-il plusieurs ordres ?

108

Objection N°1.

Il semble que dans une hiérarchie il n'y ait pas plusieurs ordres. Car en multipliant la définition on multiplie aussi l'objet défini. Or, d'après saint Denis, la hiérarchie est un ordre ([De cæl. hier., chap. 3](#)). Donc s'il y a plusieurs ordres il y aura aussi plusieurs hiérarchies.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot *ordre* se prend en deux sens.

1. On s'en sert pour exprimer une organisation qui comprend en elle-même plusieurs degrés différents, et dans ce cas il désigne une hiérarchie.

1 Le concile de Latran tenu sous Léon X a reconnu ces trois hiérarchies : *Concilii originem à Domino initium et formam sumpsisse satis constat. Nam cum in principio cælum et terram creasset, cælum ipsum in tres principatus (quos hierarchias vocant) instituit, ac quemlibet principatum ad totidem angelorum choros distinxit.* †

2 Parce que la hiérarchie suppose une certaine inégalité. †

2. On l'emploie pour ne désigner qu'un seul degré, et c'est en ce cas qu'on dit qu'il y a plusieurs ordres dans une hiérarchie.

Objection N°2.

Les divers ordres sont des degrés différents ; les degrés, pour les êtres spirituels, s'établissent d'après les différents dons qu'ils reçoivent. Or, parmi les anges tous les dons spirituels sont communs, parce qu'ils ne possèdent rien individuellement. Donc il n'y a pas différents ordres d'anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la société des anges tout ce qu'ils possèdent est en commun, mais il y en a cependant parmi eux qui possèdent les mêmes choses d'une manière plus éminente que d'autres. Car celui qui peut communiquer une chose la possède plus parfaitement que celui qui ne peut pas. Ainsi ce qui peut échauffer est plus chaud que ce qui n'échauffe pas ; celui qui peut enseigner sait mieux que celui qui ne peut pas. Et plus le don qu'un être peut communiquer est élevé, plus le degré qu'il occupe est élevé lui-même. Car le maître qui peut enseigner les sciences les plus hautes est celui qui appartient dans l'enseignement à l'ordre le plus distingué. Au moyen de ces comparaisons on peut se représenter comment la distinction des degrés ou des ordres dans les anges repose sur la différence de leurs fonctions et de leurs actes.

Objection N°3.

Dans la hiérarchie ecclésiastique les ordres se distinguent d'après la purification, l'illumination et la perfection. Ainsi l'ordre des diacres purifie, celui des prêtres éclaire et celui des évêques perfectionne¹, comme le dit saint Denis ([De hier. eccl., chap. 5](#)). Or, tout ange purifie, éclaire et perfectionne ; il n'y a donc pas d'ordre à distinguer entre eux.

Réponse à l'objection N°3 :

Le dernier des anges est au-dessus du premier des hommes, d'après ces paroles de l'Évangile ([Matth., 11, 11](#)) : *Le plus petit dans le royaume des dieux est plus grand que Jean Baptiste, dont il était dit ailleurs qu'il était le premier d'entre les enfants des hommes*. Par conséquent le dernier des anges peut non seulement purifier, mais éclairer et perfectionner plus parfaitement que les ordres dont se compose notre hiérarchie. Ce n'est donc pas d'après ces actions que les ordres célestes se distinguent, mais c'est à un autre point de vue.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([Eph., 1, 20](#)) que *Dieu a établi le Christ-homme au-dessus de toutes les Principautés, les Puissances, les Vertus et les Dominations*. Or, toutes ces dénominations désignent différents ordres d'anges dont quelques-uns appartiennent à une seule et même hiérarchie, comme nous le verrons plus loin (art. 6).

108

Conclusion.

Dans chaque hiérarchie on distingue trois ordres différents : l'ordre le plus élevé, l'ordre intermédiaire et l'ordre inférieur, et cette distinction est fondée sur la différence de leurs devoirs et de leurs actes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), une hiérarchie est une principauté, c'est-à-dire une multitude qui obéit de la même manière aux ordres d'un même chef. Or, une multitude serait désordonnée et confuse si elle ne se divisait en plusieurs ordres différents. Ainsi la nature même de la hiérarchie exige qu'il y ait des ordres différents. La distinction des ordres repose d'ailleurs sur la différence des devoirs et des actes que l'on a à remplir, comme on le voit dans une

1 À l'égard de cette distinction de la hiérarchie ecclésiastique, pour bien saisir le sens des paroles de saint Denis, voyez ce que l'Église a défini à ce sujet (*Conc. Trid., sess. 23*). †

cité où il y a des ordres différents, parce qu'il y a des hommes qui remplissent différentes fonctions. Car autre est l'ordre des magistrats, autre celui des guerriers, autre celui des laboureurs, et ainsi du reste. Mais quelle que soit la multiplicité des ordres qui existent dans une même cité, ils sont toujours tous réductibles à trois¹, parce que dans toute multitude parfaitement organisée il y a toujours un principe, un milieu et une fin. C'est ainsi que dans les cités on distingue trois sortes d'hommes : ceux qui sont au premier rang, comme les notables², ceux qui sont au dernier, comme les plébéiens, et ceux qui tiennent le milieu, comme les gens honorables³ ; de même dans toutes les hiérarchies des anges on distingue plusieurs ordres d'après la diversité de leurs fonctions et de leurs charges, mais tous ces ordres peuvent se réduire à trois : l'ordre le plus élevé, l'ordre intermédiaire et l'ordre inférieur. C'est pourquoi saint Denis distingue trois ordres dans chaque hiérarchie (De cæl. hier., chap. 7 et 8).

Article 3 : Dans un même ordre, y a-t-il plusieurs anges ?

108

Objection N°1.

Il semble que dans un ordre il n'y ait pas plusieurs anges. Car nous avons dit (quest. 47, art. 2, et quest. 50, art. 4) que tous les anges sont inégaux entre eux. Or, tous les êtres qui sont du même ordre doivent être égaux. Donc il n'y a pas dans un ordre plusieurs anges.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous les anges du même ordre sont égaux par rapport au caractère général qui convient à l'ordre auquel ils appartiennent, mais ils ne le sont pas absolument. C'est pourquoi saint Denis dit que dans le même ordre il y a des anges qui sont au commencement, d'autres au milieu et d'autres à la fin (De cæl. hier., chap. 4 et chap. 10).

Objection N°2.

Ce qu'on peut faire par le moyen d'un seul, il est inutile de le faire faire par plusieurs. Or, ce qui appartient au ministère des anges peut être fait par un seul plutôt que ce qui appartient à l'action du soleil peut être fait par un seul astre, parce que la nature angélique est plus parfaite que la nature corporelle. Par conséquent si on distingue les ordres d'après les fonctions qu'ils remplissent, comme nous l'avons dit (art. préc), il est superflu d'admettre dans un ordre plusieurs anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette distinction spéciale des ordres et des charges d'après laquelle chaque ange a un emploi et un rang qui lui sont propres nous est inconnue.

Objection N°3.

Nous avons dit que tous les anges sont inégaux. Si donc il y a plusieurs anges dans un même ordre, par exemple, trois ou quatre, le dernier de l'ordre supérieur ressemblera plus au premier de l'ordre inférieur qu'au premier de son ordre. Il sera donc par là même plutôt du second ordre que du premier, ce qui semble un inconvénient. Donc il n'y a pas dans un ordre plusieurs anges.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Le concile de Latran reconnaît aussi autant d'ordres que de hiérarchies. †

2 *Optimates*, les premiers d'entre les nobles. †

3 *Populus honorabilis*, la classe moyenne. La cour de Byzance avait poussé très loin cette distinction de rangs et de titres. †

Comme dans une surface qui est en partie blanche et en partie noire, les deux parties qui sont sur les limites du blanc et du noir sont plus rapprochées pour la position que les deux extrémités de même couleur, mais elles le sont moins pour la qualité ; de même deux anges qui sont à l'extrémité de deux ordres sont plus rapprochés l'un de l'autre par la nature que de certains anges de leur ordre respectif, mais ils le sont moins si on considère le caractère particulier de leurs fonctions, et c'est d'après ce caractère qu'un ordre se distingue d'un autre.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans Isaïe ^(Is., 6, 3) : *Les séraphins se criaient l'un à l'autre*. Il y a donc dans l'ordre des séraphins plusieurs anges.

Conclusion.

Nous savons qu'il y a beaucoup d'anges dans un même ordre, mais nous ne savons pas l'ordre propre auquel chacun d'eux appartient.

Il faut répondre que celui qui connaît parfaitement une chose peut en distinguer les actes, les vertus, la nature jusque dans les plus petits détails. Mais celui qui ne la connaît qu'imparfaitement ne peut la distinguer qu'en général, et cette distinction est beaucoup moins multiple. Ainsi celui qui connaît imparfaitement les choses naturelles distingue leurs ordres en général ; il place, par exemple, dans l'un les corps célestes, dans l'autre les corps inférieurs inanimés, dans le troisième les plantes, dans le quatrième les animaux. Mais celui qui les connaîtrait plus parfaitement pourrait distinguer dans les corps célestes des ordres différents et subdiviser ainsi chacune des catégories générales que le premier a établies. Pour nous, comme le dit saint Denis ^(De cœl. hier., chap. 6), nous ne connaissons les anges et leurs fonctions qu'imparfaitement. Nous ne pouvons donc distinguer les fonctions des anges et leurs ordres qu'en général, sans pouvoir déterminer comment il y a dans le même ordre une multitude d'anges. Mais si nous connaissions parfaitement ce qui se passe dans cette sphère, nous saurions parfaitement que tout ange a ses fonctions propres et occupe le rang qui lui convient, beaucoup mieux que chaque étoile est à sa place dans le firmament, bien que nous ne puissions pas nous en rendre compte.

Article 4 : La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature angélique ?

108

Objection N°1.

Il semble que la distinction des hiérarchies et des ordres ne soit pas fondée sur la nature des anges. Car on donne le nom *d'hiérarchie* à toute principauté sacrée. Saint Denis ajoute ^(De Eccles. Hier., chap. 3) que le but de toute hiérarchie est de s'assimiler à Dieu autant que possible. Or, la sainteté et la ressemblance divine qui existent dans les anges est l'effet de la grâce et non de la nature. Par conséquent ce qui distingue les hiérarchies et les ordres des anges provient de la grâce et non de la nature.

Objection N°2.

Saint Denis dit que les séraphins sont ainsi nommés parce qu'ils sont brûlants et embrasés d'amour ^(De cœl. hier., chap. 7). Or, cet effet semble être produit par la charité qui vient de la grâce et non de la nature. Car, d'après l'Apôtre ^(Rom., 5, 5), *la charité est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*. Ce qui peut se dire non seulement des hommes qui sont saints, mais encore des

anges eux-mêmes, d'après saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 12, chap. 9](#)). Donc les ordres des anges ne proviennent pas de la nature, mais de la grâce.

Objection N°3.

La hiérarchie ecclésiastique a pour type la hiérarchie céleste. Or, les divers ordres qui existent parmi les hommes ne résultent pas de la nature, ils sont produits par les dons de la grâce. Car ce n'est pas la nature qui fait que l'un est évêque, l'autre prêtre et l'autre diacre. Ce n'est donc pas non plus la nature, mais la grâce qui établit les divers ordres qu'on distingue dans les anges.

Mais c'est le contraire. Le Maître des sentences dit ([Sent. 2, dist. 9](#)) que l'ordre des anges est cette multitude d'esprits célestes qui se ressemblent par les grâces qu'ils ont reçues et par les dons naturels auxquels ils participent¹. La distinction des ordres des anges repose donc tout à la fois sur les dons de la grâce et sur ceux de la nature.

Conclusion.

Les ordres des anges sont distingués suivant leur fin naturelle par des dons naturels ; selon leur fin surnaturelle cette distinction est préparée par la nature et complétée par la grâce ; mais parmi les hommes il n'y a que la grâce qui établisse des ordres différents.

Il faut répondre que l'ordre d'un gouvernement, c'est-à-dire l'ordre d'une multitude sous un prince se considère par rapport à la fin qu'il veut atteindre. Or, la fin des anges peut se considérer sous deux aspects :

1. Selon l'ordre de la nature, et à ce titre ils connaissent et aiment Dieu d'une connaissance et d'un amour naturels. En ce sens les ordres des anges se distinguent d'après leurs dons naturels.
2. On peut la considérer selon l'ordre surnaturel qui consiste dans la vision de la divine essence, et dans la jouissance immuable de sa bonté. On sait qu'ils ne peuvent arriver à cette fin que par la grâce. Par conséquent, quand on considère les ordres des anges par rapport à cette fin on peut dire que leurs dons naturels préparent leur distinction, et que les dons de la grâce la complètent ou la consomment ; parce que Dieu proportionne les grâces qu'il leur accorde à l'étendue de leurs facultés naturelles², ce qu'il ne fait pas pour les hommes, comme nous l'avons dit ([quest. 62, art. 2](#)). C'est pourquoi les ordres dans l'humanité sont exclusivement distingués par les dons de la grâce, sans que la nature y ait aucune part. Par là la réponse aux objections est évidente.

Article 5 : Les ordres des anges ont-ils reçu les noms qui leur conviennent ?

108

Objection N°1.

Il semble que les ordres des anges n'aient pas reçu les noms qui leur conviennent. Car on donne à tous les esprits célestes les noms d'anges, de Vertus et de Puissances. C'est donc à tort qu'on approprie ces noms généraux à quelques-uns d'entre eux. Par conséquent, il n'est pas convenable de donner à l'un des ordres angéliques le nom *d'anges*, et à un autre celui de *Vertus*.

1 Hugues de Saint-Victor ([Sum. Sent.](#), tract. 2, chap. 5) et Pierre Lombard (2, dist. 9) ont pensé que les bons anges n'avaient été rangés en divers ordres qu'après la chute du démon, parce qu'ils n'admettent pas, avec saint Thomas, que les anges ont été créés dans la grâce. [†](#)

2 Ceux qui nient que les anges aient tous la même nature et qu'ils soient tous de la même espèce ne peuvent pas, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes, être du même sentiment que saint Thomas. [†](#)

Réponse à l'objection N°1 :

On donne en général le nom d'*ange* à tout messager. Tous les esprits célestes, quand ils manifestent les ordres de Dieu, méritent donc d'être ainsi appelés. Mais les anges supérieurs ont des qualités plus élevées que cette manifestation, et c'est à ces qualités que leurs ordres empruntent leur dénomination. Le dernier ordre des anges n'ayant pas de qualité supérieure à cette manifestation, lui emprunte par là même son nom. Et c'est ainsi que cette dénomination générale se trouve appropriée au dernier ordre des esprits célestes, suivant la pensée de saint Denis ^(De cœl. hier., chap. 5). — On peut dire encore que le dernier ordre des esprits célestes peut recevoir cette dénomination particulière, parce que c'est lui qui nous annonce immédiatement les ordres de Dieu. — Quant au mot *Vertu* il peut s'entendre en deux sens :

1. d'une manière générale, c'est-à-dire selon qu'il tient le milieu entre l'essence et l'action. Ainsi, tous les esprits du ciel reçoivent donc le nom de vertus célestes au même titre que celui d'essences célestes¹.
2. On peut désigner par là une certaine supériorité de forces, et en ce sens il est le nom propre d'un ordre. C'est ce qui fait dire à saint Denis ^(De cœl. hier., chap. 8) que le nom des Vertus exprime la mâle et inébranlable vigueur qu'elles déploient d'abord pour remplir toutes les fonctions que Dieu leur a assignées, ensuite pour recevoir toutes les lumières qui leur sont départies. Ce mot indique donc que pour tout ce qui les concerne elles s'approchent de Dieu sans aucune crainte, ce qui semble démontrer une grande force d'âme².

Objection N°2.

La domination est le propre de Dieu, suivant ces paroles du Psalmiste ^(Ps. 99. 3) : *Sachez que Dieu est le Seigneur et le maître* ^(Dominus). C'est donc à tort que l'on distingue parmi les esprits célestes l'ordre des *Dominations*.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 12), on donne à Dieu par excellence le nom de *Domination*, mais l'Écriture le donne par participation à tous les ordres supérieurs qui communiquent aux ordres inférieurs les dons qu'ils ont reçus. Et, dans un autre endroit, le même docteur ajoute ^(De cœl. hier., chap. 8) : Le nom de *Domination* désigne d'abord cette liberté qui est aussi éloignée de l'esclavage et de la sujétion dégradante de la populace que de l'oppression tyrannique que les grands eux-mêmes subissent quelquefois. Il exprime en second lieu ce gouvernement ferme et inflexible qui ne se laisse entraîner à aucun acte de servilité, ni à aucun acte d'oppression³. Enfin, il désigne que ces êtres spirituels ont le plus ardent désir de participer à la véritable domination qui est en Dieu. De même le nom de tous les autres ordres indique comment ils participent à la nature divine. Ainsi le nom des *Vertus* signifie qu'elles participent à la vertu divine. Et il en est ainsi des autres.

Objection N°3.

Le mot *domination* semble se rapporter au gouvernement aussi bien que les mots *principauté* et *puissance*. C'est donc à tort qu'on se sert de ces trois noms pour désigner trois ordres différents.

Réponse à l'objection N°3 :

Les noms de *Domination*, de *Puissance* et de *Principauté* se rapportent au gouvernement, mais en des sens divers. Le propre des *Dominations* c'est de commander ce qu'il faut faire. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire qu'il y a un ordre d'anges qui reçoit le nom de *Dominations* parce qu'il y en a d'autres qui leur sont soumis et qui doivent leur obéir. Le mot de *Puissances* désigne un certain

1 Les anges en général sont ainsi désignés sous le nom de *Vertus* par saint Chrysostome (*Homil. 3 cont. Anomas.*), Théodoret (*Serm. 3 cont. Gent.*), saint Hilaire (*De Trin.*, liv. 3), saint Jérôme (*Comment. in Ps. 23*), Prudence (*Apothéose*). †

2 Saint Isidore, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, admettent la signification donnée par saint Grégoire à ce mot. †

3 D'après saint Grégoire et saint Bernard (liv. 5, *De consid.*, chap. 4), les *Dominations* commandent en maîtres, aux *Principautés*, aux *Puissances*, aux *Vertus*, aux archanges et aux anges. †

ordre, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Celui qui résiste à la Puissance résiste à l'ordre de Dieu* ([Rom., 13, 2](#)). C'est pourquoi saint Denis dit que le nom des Puissances rappelle l'ordre parfait selon lequel les esprits célestes reçoivent l'action divine et la communiquent à ceux qui sont au-dessous d'eux pour les élever ainsi jusqu'à l'Être des êtres. C'est donc aux Puissances qu'il appartient de régler ou d'ordonner ce que doivent faire ceux qui leur obéissent¹. D'après saint Grégoire les Principautés tiennent le premier rang parmi les esprits célestes. Ce sont elles qui sont les premières à exécuter ce qui est commandé. C'est pourquoi saint Denis dit qu'elles sont ainsi appelées à diriger et à guider les autres ordres sacrés². Car ceux qui dirigent les autres et qui sont placés au premier rang parmi eux reçoivent à proprement parler le nom de princes, d'après ces paroles du Psalmiste ([Ps. 67, 26](#)) : *Les princes, avec ceux qui chantent de saints cantiques, vinrent au-devant de lui.*

Objection N°4.

On appelle *archanges* ceux qui sont en quelque sorte les chefs des anges. Ce nom ne peut donc pas convenir à un autre ordre qu'à celui des Principautés.

Réponse à l'objection N°4 :

D'après saint Denis ([De Coel. Hier., chap. 9](#)) les archanges tiennent le milieu entre les Principautés et les anges. Or, le milieu comparé à un extrême semble tout à fait différer de lui bien qu'il participe à la nature de l'un et de l'autre. Ainsi le tiède est froid par rapport au chaud et il est chaud par rapport au froid. Par conséquent les archanges sont ainsi appelés comme étant les chefs des anges, parce qu'ils sont en effet des chefs quand on les considère par rapport à eux, tandis qu'ils ne sont que des anges par rapport aux Principautés. D'après saint Grégoire (*loc. cit.*), les *archanges* doivent leur nom à la supériorité qu'ils ont sur les anges comme étant appelés à annoncer toutes les grandes choses, et les *Principautés* sont ainsi nommées parce qu'elles sont placées au-dessus de toutes les vertus célestes qui remplissent les ordres de Dieu.

108

Objection N°5.

Le nom de *séraphin* exprime l'ardeur de la charité, celui de *chérubin* indique la science. Or, la charité et la science sont des dons communs à tous les anges. Ils ne doivent donc pas être spécialement appliqués à des ordres particuliers.

Réponse à l'objection N°5 :

Les séraphins ne doivent pas seulement leur nom à la charité, mais à l'excès de leur amour qu'on désigne par les mots de flamme ou d'incendie³. C'est pourquoi saint Denis, en expliquant ce nom ([De eccl. hier., chap. 7](#)), compare leur ardeur aux propriétés du feu qui renferme la chaleur la plus élevée. Or, dans le feu il y a trois choses à considérer :

1. le mouvement d'ascension qui est continu, et qui représente l'élan qui entraîne directement les séraphins vers Dieu ;
2. sa puissance active qui est la chaleur. Elle n'existe pas seule en lui, mais elle est unie à une vertu pénétrante qui fait que quand le feu s'attache à un objet il s'en empare au point de l'embraser dans toutes ses parties et de lui communiquer l'excès de chaleur qu'il a lui-même. C'est ce qui représente l'action puissante que les séraphins exercent sur ceux qui leur sont soumis en les pénétrant des feux dont ils sont eux-mêmes dévorés et en les purifiant de toute souillure par les flammes de ce divin incendie.
3. La troisième propriété du feu est sa clarté. Elle représente la lumière inextinguible que ces anges possèdent en eux-mêmes et par laquelle ils éclairent parfaitement les autres.

1 Saint Isidore, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard croient, avec saint Grégoire, que les Puissances doivent leur nom à l'énergie et à la force avec laquelle elles repoussent le démon. †

2 Suivant Théodoret, les Dominations, les Principautés et les Puissances sont les anges auxquels est confié le soin des nations (*Comment. in Epist. ad Colos.*, chap. 1). †

3 Ces expressions sont de saint Grégoire, et saint Bernard les commente (*Serm. 19 in Cant.*). †

De même le nom de *chérubin*¹ désigne l'excellence de la science. C'est ce qui fait dire que les anges qui portent ce nom possèdent la plénitude de la science. D'après saint Denis ([De eccl. hier., chap. 7](#)), ce nom désigne quatre choses :

1. que les chérubins voient Dieu parfaitement ;
2. qu'ils reçoivent pleinement ses divines lumières ;
3. qu'ils contemplent en lui la beauté de l'univers telle qu'elle émane de sa lumière incréée ;
4. que jouissant de la plénitude de la science ils la répandent abondamment sur les autres.

Objection N°6.

On appelle *trône* un siège, et l'on dit que Dieu a son siège dans la créature raisonnable du moment où il la connaît et l'aime. L'ordre des Trônes ne doit donc pas être différent de l'ordre des chérubins et des séraphins. Par conséquent, il semble donc que ces ordres ne soient pas bien nommés.

Réponse à l'objection N°6 :

L'ordre des *Trônes*² l'emporte sur les ordres inférieurs en ce que les anges qui en font partie peuvent connaître en Dieu immédiatement les raisons de ses œuvres. Les chérubins ont la supériorité de la science et les séraphins celle de l'amour. Quoique ces deux sortes de supériorité impliquent celle qui appartient aux *Trônes*, celle des Trônes ne les comprend pas, et c'est pour ce motif que l'ordre des Trônes se distingue de celui des chérubins et des séraphins. Il arrive d'ailleurs toujours que les êtres supérieurs ont toutes les qualités de ceux qui sont au-dessous d'eux, tandis que ceux-ci n'ont pas celles de ceux qui les dominent. Saint Denis, en exposant les rapports ou les analogies qu'il y a entre les Trônes et les sièges matériels, distingue quatre choses :

1. La situation. Comme les sièges s'élèvent au-dessus de la terre, de même les anges qui portent le nom de Trônes s'élèvent jusqu'à ce qu'ils connaissent en Dieu immédiatement les raisons des choses.
2. La fixité. Les sièges matériels sont pour celui qui les occupe un moyen de fixité pour les anges ; ils sont eux-mêmes affermis par Dieu.
3. Le siège reçoit celui qui s'y assied et peut servir à le transporter. De même ces anges reçoivent Dieu en eux et le portent en quelque sorte aux anges inférieurs.
4. La figure. Comme le siège est ouvert d'un côté pour recevoir celui qui s'y assied, de même les anges sont toujours prêts à recevoir Dieu et à le servir.

Mais c'est le contraire. Car l'autorité de l'Écriture est là pour justifier toutes ces dénominations. En effet, Isaïe ([Is., chap. 6](#)) nomme les *séraphins*, Ezéchiel les *chérubins* ([chap. 1](#)), saint Paul les *Trônes* ([Col., chap. 1](#)), les *Dominations*, les *Vertus*, les *Puissances* et les *Principautés* ([Eph., chap. 1](#)), saint Jude les *archanges*, et l'Écriture sainte parle des anges en plusieurs endroits.

108

Conclusion.

Il y a neuf ordres d'anges, les séraphins, les chérubins, les Trônes, les Dominations, les Vertus, les Puissances, les Principautés, les archanges et les anges, et ils sont convenablement désignés, c'est-à-dire que les noms qu'ils portent expriment bien leurs perfections et leurs fonctions spirituelles.

Il faut répondre qu'à l'égard des noms que les ordres des anges ont reçus il faut observer que chacun de ces noms désigne les propriétés de chaque ordre, comme le dit saint Denis ([De cael. hier., chap. 7](#)). Pour se rendre compte de ce qui est propre à chaque ordre on doit observer qu'on peut examiner une chose de trois manières : par ses propriétés, son excellence et sa participation.

1 Saint Augustin traduit ce mot ([in Ps. 79](#)) par *plenitudinem scientiæ*, ainsi que saint Jérôme, saint Grégoire et saint Bernard ; Origène par *multitudinem scientiæ* (*Hom. 5 in Num.*), saint Chrysostome (*Hom. m cont. Anomæos*) par *multiplicata scientiam*. La signification de ce mot est d'ailleurs très obscure. †

2 Saint Grégoire et, d'après lui, saint Isidore, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, disent que les Trônes sont ainsi appelés, parce qu'ils sont le siège de Dieu, et que c'est par eux qu'il rend ses jugements. †

1. Par ses propriétés, quand son nom exprime des qualités adéquates ou proportionnées à sa nature.
2. Par son excellence, quand le nom qu'on lui donne est au-dessous de ses qualités réelles, bien qu'il lui convienne par analogie. Tels sont, comme nous l'avons dit ([quest. 13, art. 2](#)), les noms qu'on donne à Dieu.
3. Par participation, quand on attribue à une chose un nom qui ne lui convient pas pleinement parce qu'elle n'en remplit pas tout le sens. C'est de la sorte que les hommes justes sont appelés des dieux, parce qu'ils participent à la nature divine. Si donc on veut donner à une chose un nom qui exprime sa propriété, il ne faut pas lui donner un nom qui soit au-dessus ni au-dessous de ses qualités réelles, mais on doit lui en donner un qui les exprime adéquatement. Ainsi, quand on veut donner à l'homme le nom qui lui est propre on l'appelle une substance raisonnable, mais on ne dit pas que c'est une substance intellectuelle, ce qui est le nom propre de l'ange, parce que l'intelligence pure est une faculté propre à l'ange, tandis que les hommes n'en jouissent que par participation. On ne peut pas dire non plus que c'est une substance sensible, ce qui est le nom propre de la brute ; parce que les sens sont au-dessous de la condition humaine, et ils conviennent à l'homme éminemment comparativement aux autres animaux. Pour les ordres des anges on doit observer que les perfections spirituelles sont toutes communes à tous les anges, mais qu'elles existent à un plus haut degré dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Mais comme dans les perfections elles-mêmes il y a des degrés, la perfection la plus élevée est attribuée à l'ordre supérieur par propriété et à l'ordre inférieur par participation. Au contraire, les qualités inférieures sont attribuées à l'ordre inférieur par propriété, tandis qu'elles ne conviennent à l'ordre supérieur qu'éminemment. Ainsi, l'ordre supérieur reçoit toujours son nom de la perfection la plus haute. D'après ces principes, saint Denis expose les noms des ordres selon les rapports qu'ils ont avec leurs perfections spirituelles. Saint Grégoire (*Hom. 34 in Ev.*) en exposant ces noms semble avoir fait plutôt attention à leurs fonctions extérieures¹ ; car il dit qu'on donne le nom d'*anges* à ceux qui annoncent les vérités les moins importantes, le nom d'*archanges* à ceux qui annoncent les vérités suprêmes et souveraines, le nom de *Vertus* à ceux qui opèrent des miracles, le nom de *Puissances* à ceux qui combattent les ennemis de Dieu et les repoussent, le nom de *Principautés* à ceux qui président aux esprits bienheureux.

Article 6 : Les degrés de chaque ordre sont-ils convenablement assignés ?

108

Objection N°1.

Il semble que les degrés de chaque ordre ne soient pas convenablement assignés. Car l'ordre des prélats semble être le plus élevé. Or, les Dominations, les Principautés et les Puissances paraissent, d'après leur nom, exercer une certaine prélature. Donc ces ordres doivent être placés au premier rang.

Réponse à l'objection N°1 :

La dignité des anges se mesure en raison de leurs rapports avec Dieu, et non en raison de l'autorité qu'ils exercent sur les esprits qui sont au-dessous d'eux. C'est pourquoi ce ne sont pas les ordres

¹ Cette distinction permet de concilier ensemble tous les sentiments des Pères ; car ils se rattachent en général à saint Denis ou à saint Grégoire. †

préposés pour diriger les autres qui occupent le premier rang, mais ce sont les ordres qui sont en rapport immédiat avec Dieu.

Objection N°2.

Plus un ordre approche de Dieu et plus il est élevé. Or, il semble que l'ordre des Trônes soit le plus près de Dieu, parce que rien n'est plus près de celui qui est assis que son siège. Donc l'ordre des Trônes est le plus élevé.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mot de *Trônes* indique à la vérité l'union avec Dieu ; mais les chérubins et les séraphins lui sont encore plus intimement unis, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

La science est antérieure à l'amour et l'intellect semble plus élevé que la volonté. Donc l'ordre des chérubins semble être au-dessus de l'ordre des séraphins.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons vu (quest. 27, art. 3), la connaissance existe selon ce que l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, tandis que l'amour est en raison de l'union du sujet qui aime avec l'objet aimé. Or, les choses supérieures existent en elles-mêmes d'une manière plus éminente que dans les êtres inférieurs, tandis que les choses inférieures existent dans les êtres supérieurs plus éminemment qu'en elles-mêmes. C'est pourquoi la connaissance des choses inférieures l'emporte sur l'amour qu'elles excitent, tandis que l'amour des choses supérieures et principalement de Dieu l'emporte sur la connaissance qu'on en a.

Objection N°4.

Saint Grégoire met les Principautés au-dessus des Puissances (Hom. 24 in Evang.). Elles ne sont donc pas placées immédiatement au-dessus des archanges, comme le dit saint Denis (De Coel. hier., chap. 9).

Réponse à l'objection N°4 :

Si l'on considère avec soin le sentiment de saint Denis et de saint Grégoire, on verra qu'ils diffèrent peu ou même qu'ils ne diffèrent point du tout, si on s'en rapporte à la réalité. Car saint Grégoire entend par *Principautés* les esprits qui président aux autres, et d'après saint Denis cette fonction convient aux *Vertus*, puisque par là il entend une certaine force qui donne aux esprits inférieurs la faculté d'exécuter les ordres divins. Ensuite ceux que saint Grégoire appelle *Vertus* semblent les mêmes que ceux qui ont reçu de saint Denis le nom de *Principautés*. Car il leur attribue le don des miracles, et c'est par l'exercice de cette puissance qu'il faut commencer quand on veut préparer la voie aux *archanges* et aux *anges* chargés d'annoncer la parole de Dieu¹.

Mais c'est le contraire. Car saint Denis place dans la première hiérarchie les *séraphins* au premier rang, les *chérubins* au second et les *Trônes* au dernier ; dans la seconde hiérarchie il place les *Dominations*, ensuite les *Vertus* et enfin les *Puissances*. Dans la dernière les *Principautés* sont au sommet, les *archanges* au milieu et les *anges* à la fin.

108

Conclusion.

Eu égard à la diversité des explications qu'ils donnent des noms des ordres angéliques, saint Denis et saint Grégoire n'ont pas mal assigné, même d'après les Écritures, les différents degrés de chacun de ces ordres.

1 La différence qui paraît exister entre ces deux sentiments est donc, d'après saint Thomas, plutôt dans les mots que dans les choses. †

Il faut répondre qu'en assignant aux ordres des anges le rang qu'ils occupent, saint Denis et saint Grégoire sont d'accord en général ; ils ne diffèrent que par rapport aux Principautés et aux Vertus. Car saint Denis place les *Vertus* au-dessous des *Dominations* et au-dessus des *Puissances* et les *Principautés* au-dessous des *Puissances* et au-dessus des *archanges*. Saint Grégoire au contraire place les *Principautés* entre les *Dominations* et les *Puissances* et il met les *Vertus* entre les *Puissances* et les *archanges*¹. Ces deux classifications peuvent l'une et l'autre s'appuyer de l'autorité de saint Paul. Car dans un endroit (*Eph.*, 1, 20) le grand Apôtre énumérant les ordres intermédiaires en suivant une marche ascendante dit : *Que Dieu a placé le Christ à sa droite dans les cieux au-dessus de toutes les Principautés, les Puissances, les Vertus et les Dominations*. Dans ce passage il place, comme le fait saint Denis, les *Vertus* entre les *Puissances* et les *Dominations*. Ailleurs (*Col.*, 1, 16) il énumère les mêmes ordres en suivant une marche descendante quand il dit : *Les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, tout a été créé par lui et en lui*. Il place alors les *Principautés* entre les *Dominations* et les *Puissances*, comme le fait saint Grégoire. — Voyons donc d'abord les raisons sur lesquelles saint Denis s'est appuyé pour déterminer le rang que chacun des ordres célestes doit occuper. Il est à remarquer que d'après lui, comme nous l'avons dit (art. 1), la première hiérarchie voit en Dieu même les raisons des choses ; la seconde les voit dans les causes universelles, et la troisième dans leurs causes selon qu'elles sont déterminées à des effets spéciaux. Et comme Dieu est la fin non seulement des fonctions que tous les anges remplissent, mais encore de toute créature, c'est à la première hiérarchie qu'il appartient de considérer la fin, la seconde doit préparer en général ce que l'on doit faire, et la dernière doit appliquer ce qui est préparé, c'est-à-dire exécuter. Car il est évident que dans toute opération on trouve ces trois choses. C'est pourquoi saint Denis considérant les propriétés des ordres d'après leurs noms a placé dans la première hiérarchie les ordres dont les noms impliquent un rapport avec Dieu. Tels sont les *séraphins*, les *chérubins* et les *Trônes*. Il a placé dans la seconde ceux dont les noms désignent en général un gouvernement ou une disposition quelconque. Telles sont les *Dominations*, les *Vertus* et les *Puissances*. Enfin il a placé dans la troisième ceux dont les noms indiquent l'exécution d'une œuvre, comme les *Principautés*, les *anges* et les *archanges*. Or, une créature peut être en rapport avec sa fin de trois manières. En effet, on considère d'abord la fin ; ensuite on en a une connaissance parfaite ; enfin on s'y attache d'intention. La seconde de ces opérations suppose la première et y ajoute, la troisième suppose les deux autres et y ajoute aussi. Et comme Dieu est la fin des créatures, de la même manière que le général est la fin de l'armée, selon l'expression d'Aristote (*Met.*, liv. 12, text. 52), nous pouvons trouver dans les choses humaines une certaine analogie avec ce qui se passe dans les choses célestes. Ainsi il y en a qui ont une dignité assez élevée pour qu'ils puissent d'eux-mêmes s'approcher familièrement du roi ou du général. Il y en a d'autres qui ont de plus l'avantage de connaître ses secrets ; enfin il y en a d'autres qui sont toujours avec lui et qui ne le quittent pas plus que s'ils étaient une partie de lui-même. D'après cette comparaison nous pouvons nous faire une juste idée de la disposition des ordres qui composent la première hiérarchie. En effet, les *Trônes* sont élevés au point de recevoir Dieu en eux familièrement et de pouvoir connaître immédiatement les raisons des choses qui sont en lui ; ce qui est le propre de toute la première hiérarchie ; les *chérubins* ont une connaissance suréminente des secrets de Dieu, et les *séraphins* possèdent suréminemment le don qui est au-dessus de tous les autres, celui de l'union avec Dieu. Ainsi l'ordre des *Trônes* tire son nom de ce qui est commun à toute la hiérarchie, comme l'ordre des anges tire le sien de ce qui est commun à tous les esprits célestes. — Il y a aussi trois choses qui sont de l'essence du gouvernement. La première est la distinction des choses que l'on doit faire, ce qui est le propre des *Dominations* ; la seconde consiste à fournir les moyens de les exécuter, ce qui est le fait des *Vertus* ; et la troisième a pour objet de régler de quelle manière ce qui a été commandé

1 Saint Grégoire est d'accord avec saint Denis sur la première hiérarchie ; dans la seconde il place les *Dominations*, les *Principautés* et les *Puissances*, et dans la troisième, les *Vertus*, les *archanges* et les *anges*. Ces deux classifications ne diffèrent que par rapport au rang qu'elles assignent aux *Principautés* et aux *Vertus*. Saint Isidore (*Orig.*, liv. 7), saint Bernard (*De consid.*, liv. 5, chap. 4, et *Serm.* 19 in *Cant.*), Hugues de Saint-Victor (*Sum. Sent.*, tract. 2, chap. 5), Pierre Lombard (2, *Dist.* 9), suivent le sentiment de saint Grégoire. †

ou défini pourra être exécuté, et c'est ce qui regarde les *Puissances*. — Quant à l'exécution elle consiste pour les anges à annoncer les ordres de Dieu. Or, quand il s'agit d'un acte quelconque, il y en a toujours qui préludent pour ainsi dire à l'action et qui guident les autres. C'est ainsi que dans un chant il y a ceux qui préludent au morceau principal, comme à la guerre il y en a qui guident les autres et qui les dirigent. Cette fonction est celle des *Principautés*. Il y en a d'autres qui exécutent simplement les ordres qu'ils ont reçus ; ce sont les *anges*. Enfin il y en a d'autres qui tiennent le milieu, et ce sont les *archanges*, comme nous l'avons dit (art. préc., Réponse N°4). Cette manière de déterminer les différents ordres des anges paraît convenable. Car le premier d'un ordre inférieur a une certaine affinité avec le dernier de l'ordre supérieur, comme on trouve peu de différence entre le dernier des animaux et la première des plantes. Ainsi le premier ordre est celui des personnes divines qui a pour terme l'Esprit-Saint, l'amour substantiel, avec lequel l'ordre le plus élevé de la première hiérarchie a de l'affinité puisqu'il doit son nom à l'amour même dont il est embrasé. Le dernier ordre de la première hiérarchie est celui des Trônes qui a par sa nature une certaine affinité avec les Dominations. Car d'après saint Grégoire c'est par les Trônes que Dieu exerce ses jugements. Ainsi ils reçoivent les lumières divines de telle sorte qu'ils peuvent éclairer immédiatement la seconde hiérarchie qui a pour fonction de disposer et de préparer ce qui doit être fait. L'ordre des *Puissances* a aussi de l'affinité avec l'ordre des *Principautés*. Car les puissances ayant pour fonctions de déterminer le mode de l'exécution, les ordres qu'elles expriment s'adressent aux Principautés qui tiennent le premier rang parmi les esprits célestes chargés de l'exécution des volontés divines. Ainsi ce sont elles qui président au gouvernement des nations et des royaumes¹, ce qui est le premier emploi qu'on puisse assigner aux esprits de la dernière hiérarchie. Car le bien d'une nation est plus élevé que celui d'un individu. Et c'est ce qui a fait dire à Daniel ([Dan., 10, 13](#)) : *Le prince du royaume des Perses m'a résisté*. — Quant à l'ordre établi par saint Grégoire il a aussi sa convenance. Car les *Dominations* étant chargées de définir et d'ordonner ce qui a rapport au service des anges, les ordres qui leur sont soumis sont disposés d'une manière analogue aux êtres sur lesquels l'action divine s'exerce. Or, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 3, chap. 4](#)), les corps sont régis de manière que les inférieurs soient mus par les supérieurs, qu'ils obéissent ensuite tous aux êtres spirituels et que parmi les êtres spirituels les bons aient action sur les méchants. D'après ce point de vue le premier ordre qui vient après les Dominations est celui des *Principautés*, qui dirigent les bons esprits. On place ensuite les *Puissances*, qui ont pour fonctions d'attaquer les esprits méchants, comme les puissances terrestres ont celle de repousser les malfaiteurs, d'après l'apôtre saint Paul ([Rom., chap. 13](#)). Après les Puissances se trouvent les *Vertus*, qui exercent un certain empire sur la nature corporelle en opérant des miracles. Enfin on met en dernier lieu les *anges* et les *archanges*, qui annoncent aux hommes, les uns les choses qui sont au-dessus de leur raison, les autres celles que leur raison peut atteindre.

Article 7 : Les ordres des anges existeront-ils encore après le jour du jugement ?

108

Objection N°1.

Il semble que les ordres des anges ne subsisteront plus après le jour du jugement. Car saint Paul dit ([1 Cor., 15, 24](#)) que *quand le Christ aura soumis son royaume à Dieu son Père, il détruira toute Principauté, toute Puissance, et toute Vertu*. Or, c'est à la fin du monde que tout cela aura lieu. Donc pour la même raison tous les autres ordres seront détruits en ce moment.

¹ Cette opinion paraît préférable à celle de Théodoret, qui attribue cette fonction aux Dominations, aux Principautés et aux Puissances. †

Réponse à l'objection N°1 :

Les Principautés et les Puissances seront détruites à la fin du monde par rapport au rôle qu'elles remplissent maintenant en élevant les hommes à leur fin. Car du moment que la fin est atteinte, on n'a plus besoin d'y tendre. C'est la raison que donne saint Paul quand il dit : *Lorsque le Christ aura remis son royaume à Dieu son Père*, c'est-à-dire lorsqu'il aura amené tous ceux qui croient en lui à jouir de Dieu.

Objection N°2.

Les ordres des anges existent surtout pour purifier, illuminer et perfectionner. Or, après le jour du jugement un ange ne sera pas purifié, éclairé ou perfectionné par un autre, parce qu'ils ne progresseront plus en science. Donc il serait inutile que ces ordres subsistassent encore.

Réponse à l'objection N°2 :

L'action que les anges exercent sur ceux qui sont au-dessous d'eux peut être comparée à l'action qu'exercent les uns sur les autres les objets intelligibles qui sont en nous. Or, il y a en nous beaucoup de choses intelligibles qui sont les unes aux autres ce que l'effet est à la cause. Ainsi nous n'arrivons à une conséquence qu'en passant successivement par plusieurs idées intermédiaires. Or, il est évident que la connaissance d'une conclusion dépend de toutes les propositions intermédiaires qui précèdent, non seulement quand il s'agit d'acquérir une science qu'on n'a pas, mais même pour conserver celle qu'on a. La preuve en est que si l'on oubliait une de ces propositions intermédiaires, on pourrait croire à la conclusion et l'accepter de confiance, mais on n'en aurait pas la science puisqu'on ignorerait l'ordre des choses qui l'ont produite. Ainsi puisque les anges inférieurs connaissent la raison des œuvres divines par la lumière qu'ils reçoivent des anges supérieurs, leur connaissance dépend donc de cette lumière non seulement pour acquérir ce qu'ils ne savent pas, mais encore pour conserver ce qu'ils savent. Par conséquent, quoique les anges inférieurs n'aient pas à progresser après le jugement dans les connaissances qu'ils possèdent, cependant ce n'est pas une raison pour qu'ils n'aient pas besoin d'être éclairés par les anges supérieurs.

Objection N°3.

Saint Paul dit ([Héb., 1, 14](#)) que *tous les anges sont les serviteurs de Dieu et que leur mission a pour but ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut*. D'où il est manifeste que les anges ont pour fonction d'aider les hommes à faire leur salut. Or, au jour du jugement le nombre des élus sera complet ; il n'y aura donc plus alors ni ordres, ni fonctions parmi les anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique après le jour du jugement les hommes n'aient plus besoin du ministère des anges pour faire leur salut, néanmoins ceux qui seront arrivés à l'autre vie, tireront encore une certaine gloire de ce que les anges feront ou auront fait à leur égard.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ([Juges. 5, 20](#)) : *Les étoiles conserveront leur ordre et leur cours*, et d'après la glose ces paroles se rapportent aux anges. Donc les anges resteront toujours dans leurs ordres respectifs.

108

Conclusion.

Après le jour du jugement les ordres des anges subsisteront quant à la distinction des rangs, mais par rapport à l'exécution de leurs fonctions les uns existeront et les autres n'existeront pas.

Il faut répondre que dans les ordres des anges il y a deux choses à considérer, la distinction des rangs et l'exécution des charges. La distinction des rangs repose, comme nous l'avons dit ([art. 4](#)), sur l'inégalité de la grâce et de la nature. Cette double inégalité existera toujours dans les anges. Car l'inégalité de nature ne pourrait être détruite qu'autant qu'ils seraient sujets à la corruption. Quant à

l'inégalité de la gloire elle existera toujours en eux en raison de la différence de leur mérite antérieur. L'exécution des charges qu'ils ont maintenant à remplir subsistera sous certains rapports et ne subsistera pas sous d'autres. Ainsi ils n'auront plus à élever les autres créatures vers leur fin puisqu'elles l'auront atteinte, mais leurs fonctions ne subsisteront pas moins telles que ce nouvel état le peut comporter. C'est ainsi que dans l'ordre militaire les fonctions restent, bien qu'elles ne soient pas les mêmes dans le combat que dans le triomphe.

Article 8 : Les hommes seront-ils placés dans les ordres des anges ?

108

Objection N°1.

Il semble que les hommes ne soient pas placés dans les ordres des anges. Car la hiérarchie humaine est placée au-dessous de la dernière des hiérarchies célestes, comme celle-ci se trouve sous la seconde hiérarchie céleste, et cette dernière sous la première. Or, la dernière hiérarchie des anges ne peut jamais être confondue avec la seconde, ou avec la première. Donc les hommes ne peuvent pas non plus faire partie des ordres angéliques.

Réponse à l'objection N°1 :

Les anges reçoivent la grâce proportionnellement aux dons naturels qu'ils ont reçus, mais qu'il n'en est pas de même des hommes, comme nous l'avons dit ^(art. 4). C'est pourquoi comme les anges inférieurs ne peuvent s'élever par leur nature à un ordre supérieur, ils ne le peuvent pas non plus par l'effet de la grâce. Mais les hommes peuvent s'élever selon la grâce à l'ordre le plus éminent, quoiqu'ils ne le puissent pas selon la nature.

Objection N°2.

Les ordres des anges ont des charges particulières, comme de garder les hommes, de faire des miracles, de repousser les démons, etc. Ces charges ne paraissent pas convenir aux âmes des saints. Donc les saints ne peuvent être placés parmi les ordres des anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Les anges tiennent naturellement le milieu entre Dieu et nous. C'est pourquoi, selon la loi commune, ils administrent non seulement les choses humaines, mais encore tous les êtres matériels. Or, les saints après cette vie seront toujours de la même nature que nous. C'est ce qui fait que d'après la loi commune ils n'administrent pas les choses humaines et ne se mêlent pas des affaires des vivants, comme le dit saint Augustin ^(De cura pro mort. agenda, chap. 16). Cependant par une dispense spéciale les saints sont quelquefois chargés d'agir en faveur des vivants ou des morts, soit en faisant des miracles, soit en combattant les démons, soit en faisant d'autres choses semblables, comme le dit encore le même docteur ^(ibid.).

Objection N°3.

Comme les bons anges poussent au bien, ainsi les mauvais poussent au mal. Or, c'est une erreur de dire que les âmes des hommes méchants se changent en démons. Car saint Jean Chrysostome repousse cette opinion ^(Hom. 29 sup. Matth.). Donc les âmes des saints ne peuvent pas être unies aux ordres des anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce n'est pas une erreur de dire que les hommes reçoivent le châtimeut des démons, mais il y en a qui ont supposé¹ à tort que les démons ne sont rien autre chose que les âmes des morts. Et c'est ce sentiment que saint Augustin condamne.

Mais c'est le contraire. Car le Seigneur dit en parlant des saints ([Math., 22, 30](#)) : *ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.*

Conclusion.

Quoiqu'il doive toujours y avoir une différence de nature entre les hommes et les anges, cependant par l'effet de la grâce les hommes peuvent mériter une gloire si grande qu'ils soient mis au rang des anges de chaque ordre, c'est-à-dire qu'ils puissent être placés dans tous les ordres angéliques quels qu'ils soient.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([art. préc. et art. 4](#)), les ordres des anges se distinguent d'après la condition de leur nature et d'après les dons de la grâce. Si on ne considère leurs ordres que sous le rapport de la nature, les hommes ne peuvent jamais être élevés jusqu'à eux, parce qu'il y aura toujours entre l'un et l'autre la même différence naturelle. C'est sur cette considération que se sont appuyés ceux qui ont supposé que les hommes ne peuvent jamais être égaux aux anges, ce qui est une erreur. Car ce sentiment est contraire aux promesses du Christ qui dit ([Luc. 20, 36](#)) : *les hommes après la résurrection seront égaux aux anges qui sont dans les cieux.* En effet, ce que nous tenons de la nature est en quelque sorte ce qu'il y a de matériel sous le rapport de l'ordre. Le complément de notre être vient de la grâce qui dépend de la libéralité de Dieu et non des lois naturelles. C'est pourquoi par l'effet de ce don gratuit les hommes peuvent mériter une si grande gloire qu'ils soient les égaux de tous les anges qui appartiennent aux différentes hiérarchies, et ils peuvent être ainsi élevés aux divers rangs qu'occupent les esprits célestes. Cependant il y a des théologiens qui disent que tous les élus ne sont pas élevés aux ordres des anges, que ce privilège n'appartient qu'aux vierges et aux parfaits, et que les autres formeront un ordre à part parallèle à celui des anges². Mais ce sentiment est contraire à celui de saint Augustin qui dit ([De civ. Dei, liv. 12, chap. 1](#)) que les hommes et les anges ne formeront pas deux sociétés, mais une seule, parce que leur félicité commune est de ne s'attacher qu'à Dieu.

108

1 Tertullien est l'auteur de ce sentiment. Il a avancé que l'âme des scélérats se changeait en démon. †

2 Ces théologiens ont erré en supposant que les hommes les plus parfaits et ceux qui le sont moins formaient deux sociétés séparées. Ils n'ont pas remarqué, dit le cardinal Cajétan, que l'ordre de la grâce est plus étendu que celui de la nature, et que parmi les hommes il y en a qui s'élèvent au-dessus des anges, comme la Vierge Marie, d'autres à leur niveau, comme les apôtres et les hommes parfaits, d'autres qui sont au-dessous, comme les enfants morts sans baptême, mais que tous ne forment néanmoins qu'une seule et même société. †

QUESTION 109 : DE L'ORDRE DES MAUVAIS ANGES.

Question 109 : De l'ordre des mauvais anges.....	481
Article 1 : Y a-t-il des ordres parmi les démons ?.....	481
Article 2 : Y a-t-il parmi les démons une prééminence ?.....	483
Article 3 : Les démons s'éclairent-ils réciproquement ?.....	484
Article 4 : Les bons anges peuvent-ils commander aux mauvais ?.....	485

Nous avons ensuite à nous occuper de l'ordre des mauvais anges.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Y a-t-il des ordres dans les démons ?¹
2. Y a-t-il entre eux un chef et des subordonnés ?²
3. L'un éclaire-t-il l'autre ?³
4. Les mauvais anges sont-ils soumis à la puissance des bons ?⁴

Article 1 : Y a-t-il des ordres parmi les démons ?

109

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas d'ordres parmi les démons. Car l'ordre appartient à la nature du bien comme le mode et l'espèce, suivant ce que dit saint Augustin ([De nat. bon., chap. 3 et 4](#)). Au contraire le désordre appartient à la nature du mal. Or, dans les bons anges il n'y a rien de désordonné. Donc il n'y a rien non plus dans les mauvais qui le soit.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien peut exister sans le mal, mais le mal ne peut exister sans le bien, comme nous l'avons prouvé ([quest. 49, art. 3](#)). C'est pourquoi les ordres des démons ont été établis d'après la bonne nature qu'ils ont reçue primitivement.

-
- 1 Saint Paul désigne les anges, les Principautés et les Vertus parmi les démons : *Car je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les vertus, etc.* ([Rom., 8, 58](#)). Et ailleurs, il parle des princes ou des archanges et des Puissances : *Ce n'est pas contre la chair et le sang que nous avons à lutter, mais contre les princes et les puissances, contre les guides de ce monde de ténèbres* ([Eph., 6, 12](#)). Le prophète Ezéchiel parle des chérubins : *je t'ai exterminé, ô chérubin protecteur, du milieu des pierres embrasées* ([Ezech., 28, 16](#)). †
 - 2 L'Écriture le suppose. Car nous lisons : *C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons* ([Matth., 9, 34](#)) : *Il chasse les démons par Beelzébub, prince des démons* ([Marc, 3, 22](#) ; [Luc, 11, 15](#)) : *qui a été préparé pour le diable et ses anges* ([Matth., 25, 41](#)) : *le dragon combattait avec ses anges* ([Apoc., 12, 7](#)). †
 - 3 L'Écriture appelle les démons des ténèbres, dans une foule d'endroits : *les guides de ce monde de ténèbres* ([Eph., 6, 12](#)) ; *Quelle association entre la lumière et les ténèbres ? ou quel accord entre le Christ et Bélial ?* ([2 Cor., 6, 14-15](#)) ; *l'aumône ne laissera pas tomber l'âme dans les ténèbres* ([Job., 4, 11](#)). Job appelle l'enfer région de misère et de ténèbres ([Job, 10, 22](#)). †
 - 4 L'Écriture parle de cette toute-puissance très souvent : *Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ?* ([1 Cor., 6, 2](#)) : *Voilà que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions et toute puissance de l'ennemi, et rien ne vous nuira. Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont soumis, mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux* ([Luc, 10, 19](#)) : *Seigneur, les démons mêmes nous sont soumis en votre nom* ([ibid., 10, 17](#)). D'ailleurs on peut juger du pouvoir des bons anges sur les démons, d'après celui qu'exercent les saints. †
-

Objection N°2.

Les ordres angéliques sont compris sous une hiérarchie quelconque. Or, les démons ne forment pas une hiérarchie, puisqu'on appelle ainsi une principauté sacrée et que les démons sont privés de toute sainteté. Donc il n'y a pas d'ordres parmi les démons.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ordre des démons, si on le considère de la part de Dieu qui règle et ordonne tout, est sacré ; car il se sert des démons pour lui-même. Mais de la part de la volonté des démons il n'est pas sacré, parce qu'ils abusent de leur nature pour le mal.

Objection N°3.

Les démons sont tombés de chacun des ordres angéliques, comme on le dit en général. Si donc il y a des démons qui appartiennent à un ordre parce qu'ils en sont déchus, il semble qu'on devrait leur attribuer les noms de chaque ordre d'où ils sont tombés. Or, on ne trouve jamais qu'ils soient appelés *séraphins*, *Trônes* ou *Dominations*. Donc, pour la même raison, il n'y en a pas qui appartiennent aux autres ordres.

Réponse à l'objection N°3 :

Le nom des *séraphins* indique l'ardeur de la charité ; celui des *Trônes*, leur union avec Dieu, et celui des *Dominations*, un certain affranchissement : toutes choses qui sont d'ailleurs opposées au péché. C'est pourquoi on ne donne pas ces noms aux anges prévaricateurs¹.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([Eph., 6, 12](#)) : *Nous avons à combattre contre les princes, les puissances et les guides de ce monde qui s'agitent dans les ténèbres.*

Conclusion.

Les démons n'existent pas et n'ont point existé dans les ordres que les anges occupent dans la gloire, mais ils ont existé avec eux dans l'état de grâce où l'on pouvait mériter, et ils continuent à occuper le rang qui leur était assigné par la nature.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 4 et 8](#)), l'ordre des anges repose sur les perfections de la nature et sur les dons de la grâce. Or, dans l'ordre de la grâce il y a deux états, l'un imparfait qui est celui de la créature qui mérite, et l'autre parfait qui est celui de la créature qui est arrivée à la consommation de la gloire. Ainsi donc, si l'on considère les ordres des anges par rapport à la perfection de la gloire, les démons n'en font pas et n'en ont jamais fait partie. Mais si on les considère par rapport à la grâce imparfaite, les démons ont pendant un temps appartenu à leurs ordres, mais ils en sont déchus. Car, comme nous l'avons dit ([quest. 62, art. 3](#)), tous les anges ont été créés en cet état. Mais si on les considère par rapport à la nature, les démons font toujours partie des ordres selon lesquels on divise les esprits célestes, parce que, comme le dit saint Denis ([De div. nom., chap. 4](#)), ils n'ont pas perdu leurs dons naturels.

1 Par cette réponse saint Thomas explique pourquoi il est question des six ordres que nous avons énumérés sans qu'il soit parlé dans l'Écriture de ces trois derniers. †

Article 2 : Y a-t-il parmi les démons une prééminence ?

109

Objection N°1.

Il semble que parmi les démons il n'y ait pas de prééminence. Car toute prééminence suppose une certaine justice, et tous les démons sont absolument déçus de la justice. Donc il n'y a pas en eux de prééminence.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ordre auquel les démons sont soumis repose non sur leur justice, mais sur la justice de Dieu qui règle tout.

Objection N°2.

Où il n'y a ni obéissance, ni soumission, il n'y a pas de prééminence. Or, ces vertus ne peuvent exister sans la concorde, et la concorde n'existe aucunement parmi les démons, d'après ces paroles de l'Écriture ([Prov. 13. 10](#)) : *Parmi les superbes il y a toujours des querelles*. Donc parmi les démons il n'y a pas de prééminence.

Réponse à l'objection N°2 :

L'accord des démons qui porte les uns à obéir aux autres ne résulte pas de l'amitié qu'ils ont les uns pour les autres, mais de leur commune malice qui leur fait haïr les hommes et combattre la justice de Dieu. Le propre des impies est de s'unir à eux et d'engager les plus puissants à les aider dans l'exécution de leurs mauvais desseins.

Objection N°3.

S'il y a parmi les démons une prééminence, elle se rapporte à leur nature, ou à leur faute, ou à leur châtement. Or, elle n'est pas l'effet de leur nature, parce que la soumission et la servitude sont une conséquence non de la nature, mais du péché. Elle ne se rapporte pas non plus à leur faute ou à leur châtement, parce que les démons supérieurs qui ont le plus péché seraient dans ce cas soumis aux démons inférieurs. Il n'y a donc pas de prééminence parmi les démons.

Réponse à l'objection N°3 :

Les démons ne sont pas égaux par nature, et c'est ce qui fait qu'il y a naturellement prééminence parmi eux, ce qui n'a pas lieu pour les hommes qui sont égaux par nature. Mais si les inférieurs obéissent aux supérieurs, ce n'est pas un avantage pour ces derniers, c'est plutôt un malheur. Car si l'on est malheureux quand on fait le mal, on l'est encore davantage quand on commande aux méchants et qu'on les pousse à le faire.

Mais c'est le contraire. Car la glose dit à l'occasion de ces paroles de saint Paul ([1 Cor. 15. 24](#)) : *Après avoir anéanti*, etc., que tant que le monde durera les anges commanderont aux anges, les hommes aux hommes, et les démons aux démons.

Conclusion.

Puisque les démons ne sont pas égaux par nature il est nécessaire que les actions des inférieurs soient soumises à celles des supérieurs, et qu'il y ait ainsi en eux une prééminence et une subordination naturelles.

Il faut répondre que l'action étant une conséquence de la nature de l'agent, par là même que les natures des êtres sont subordonnées l'une à l'autre, il faut que leurs actions le soient aussi, comme on le voit dans les choses matérielles. Car, comme les corps inférieurs sont naturellement au-dessous des corps célestes, leurs actions et leurs mouvements sont soumis aux actions et aux mouvements de ces derniers. Or, il est évident d'après ce que nous avons dit ^(art. préc.) que puisqu'il y a des démons qui sont naturellement placés au-dessous des autres, il s'ensuit que leurs actions sont soumises aux actions de ceux qui sont au-dessus d'eux. Et c'est précisément là ce qui constitue entre eux une prééminence ; car il y a prééminence partout où il y a un sujet qui obéit à un être plus élevé que lui. Ainsi la disposition naturelle des démons exige qu'il y ait entre eux prééminence et subordination. Cet ordre est d'ailleurs conforme à la divine sagesse qui ne laisse rien dans l'univers sans le comprendre dans une hiérarchie quelconque, et qui, selon l'expression de la Sagesse ^(8.1), *régit toutes choses d'une extrémité à l'autre avec force, et qui dispose tout avec douceur.*

Article 3 : Les démons s'éclairent-ils réciproquement ?

109

Objection N°1.

Il semble que les démons s'éclairent. Car l'illumination consiste dans la manifestation de la vérité. Or, un démon peut manifester à un autre une vérité, parce que les esprits supérieurs ont naturellement plus de connaissances que les autres. Donc les démons supérieurs peuvent éclairer les inférieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Toute manifestation de la vérité n'éclaire pas ; il n'y a que celle dont nous avons parlé ^(dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Le corps qui est surabondamment éclairé peut communiquer de sa lumière à celui qui en manque absolument, comme le soleil éclaire la lune. Or, les démons supérieurs ont reçu surabondamment des lumières naturelles. Donc ils peuvent éclairer les démons inférieurs.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour ce qui a rapport à la connaissance naturelle, la manifestation de la vérité n'est nécessaire ni dans les anges, ni dans les démons, parce que, comme nous l'avons dit ^(quest. 55, art. 2, et quest. 58, art. 1), dès le premier instant de leur existence ils ont connu immédiatement tout ce qu'ils pouvaient naturellement connaître. C'est pourquoi la surabondance de lumière naturelle qui existe dans les démons supérieurs ne peut être une raison pour qu'ils illuminent les autres.

Mais c'est le contraire. En effet on n'illumine, comme nous l'avons dit ^(quest. 106, art. 1), qu'autant qu'on purifie et qu'on perfectionne. Or, les démons ne peuvent purifier ; car il est écrit ^(Ecclésiastique, 34, 4) : *Comment celui qui est immonde pourrait-il purifier ?* Ils ne peuvent donc pas non plus éclairer.

Conclusion.

Quoique par la manifestation de la vérité les démons semblent se communiquer mutuellement des lumières, cependant ils n'éclairent pas à proprement parler, puisqu'ils s'efforcent de tout éloigner de Dieu.

Il faut répondre que les démons ne peuvent pas éclairer, dans le sens propre de ce mot. Car nous avons dit ([quest. 106, art. 1](#)) que l'illumination est, à proprement parler, la manifestation de la vérité selon qu'elle se rapporte à Dieu qui éclaire tout entendement créé. Mais il y a une autre manifestation de la vérité qui est l'effet du langage, comme quand un ange manifeste à un autre ses propres pensées. Or, la perversité des démons est telle que l'un n'a pas l'intention de porter l'autre vers Dieu, mais plutôt de l'en éloigner. C'est ce qui fait que l'un n'éclaire pas l'autre, quoique l'un puisse manifester à l'autre ses pensées par le langage.

Article 4 : Les bons anges peuvent-ils commander aux mauvais ?

109

Objection N°1.

Il semble que les bons anges n'aient pas de prééminence sur les mauvais. Car la prééminence des anges consiste surtout dans les lumières qu'ils communiquent aux autres. Or, les mauvais anges étant ténèbres, ils ne sont pas éclairés par les bons. Donc les bons anges n'ont pas autorité sur les mauvais.

Réponse à l'objection N°1 :

Les saints anges révèlent aux démons beaucoup de choses sur les mystères divins, lorsque la justice de Dieu exige que les démons travaillent pour punir les méchants ou pour éprouver les bons. C'est ainsi que parmi nous les assesseurs du juge manifestent aux bourreaux sa sentence. Ces révélations considérées par rapport aux anges sont des illuminations parce que les anges en font hommage à Dieu. Mais de la part des démons elles ne méritent pas ce nom, parce qu'au lieu de les rapporter à Dieu ils ne s'en servent que pour satisfaire leur propre malice.

Objection N°2.

On attribue à la négligence du chef les choses qui sont mal faites par ses subordonnés. Or, les démons font beaucoup de mauvaises choses. Donc s'ils sont soumis aux ordres des bons anges, il semble que ceux-ci soient responsables de leurs mauvaises actions ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°2 :

Les saints anges sont les ministres de la sagesse divine. Par conséquent, comme cette sagesse laisse les mauvais anges et les hommes faire le mal à cause du bien qu'elle en retire, de même les bons anges n'empêchent pas absolument les mauvais de faire des choses nuisibles.

Objection N°3.

La prééminence des anges suit, comme nous l'avons dit ([art. 1](#)), l'ordre de la nature. Or, s'il y a des démons qui sont tombés de chacun des ordres angéliques, comme on le dit communément, il s'ensuit qu'il y a beaucoup de démons qui sont supérieurs dans l'ordre de la nature à une foule de bons anges. Donc les bons anges n'ont pas de prééminence sur les mauvais.

Réponse à l'objection N°3 :

L'ange qui est le dernier dans l'ordre de la nature commande aux démons qui sont dans le même ordre supérieurs à lui, parce que la vertu de la justice divine à laquelle les bons anges sont attachés l'emporte sur la vertu naturelle de tous les esprits créés. C'est ce qui fait dire à l'apôtre saint Paul ([1^{er} Cor. 11, 15](#)), que *l'homme spirituel juge toutes choses*. Et Aristote avait dit dans le même sens ([Eth.](#), liv. 3, chap. 4, et liv. 10, chap. 5) que l'être vertueux est la règle et la mesure de tous les actes humains.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 3, chap. 4](#)) que l'esprit de vie qui a failli et péché est régi par l'esprit de vie qui est resté fidèle et juste. Et saint Grégoire ajoute ([Hom. 34 in Ev.](#)) que les Puissances sont des anges à l'autorité desquels les Vertus ennemies sont soumises.

Conclusion.

La prééminence appartient primitivement à Dieu ; les créatures y participent et cela en raison de leurs perfections ; c'est ce qui fait que les bons anges ont la prééminence sur les mauvais. Il faut répondre que toute espèce de domination ou de prééminence a son origine en Dieu et qu'elle en découle primitivement. Les créatures y participent selon qu'elles sont plus rapprochées de Dieu. Car les créatures qui ont de l'influence sur les autres sont les plus parfaites, et ce sont celles qui sont le plus près de Dieu. Or, la plus grande de toutes les perfections, celle qui rapproche de Dieu davantage est la perfection des créatures qui jouissent de Dieu comme les saints anges. Les démons étant privés de cette perfection, il s'ensuit que les bons anges ont sur eux la prééminence et qu'ils les régissent.

QUESTION 110 : DE LA PRÉÉMINENCE DES ANGES SUR LES NATURES CORPORELLES.

Question 110 : De la prééminence des anges sur les natures corporelles.....	487
Article 1 : Les créatures corporelles sont-elles régies ou administrées par les anges ?.....	488
Article 2 : La matière corporelle obéit-elle aux anges à volonté ?.....	490
Article 3 : Les anges peuvent-ils mouvoir les corps d'un lieu à un autre ?.....	491
Article 4 : Les anges peuvent-ils faire des miracles ?.....	493

Après avoir considéré les anges dans les rapports qu'ils ont entre eux, nous avons maintenant à examiner la prééminence qu'ils exercent sur les créatures corporelles.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La créature corporelle est-elle régie par les anges ?¹
2. La créature corporelle leur obéit-elle à volonté ?²
3. Les anges peuvent-ils par leur vertu mouvoir un corps d'un lieu à un autre ?³
4. Les anges bons ou mauvais peuvent-ils faire des miracles ?⁴

1 Tous les Pères sont unanimes à enseigner que Dieu gouverne le monde, même matériel, par le ministère des anges. Saint Justin, Athénagore, Théodoret, Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, Origène, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, saint Augustin, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome et saint Cyrille tiennent, à cet égard, le même langage. On ne serait donc pas en sûreté en soutenant l'opinion contraire. †

2 Il est très important de connaître jusqu'où s'étend le pouvoir des anges sur la nature, parce que c'est le moyen de couper court à une foule de superstitions et de distinguer les miracles des faits merveilleux. †

3 Ce que l'Écriture nous rapporte des mages de Pharaon (*Ex.*, chap. 7 et 8) et ce qu'elle annonce de l'antéchrist (*2 Thess.*, chap. 2) serait inexplicable si l'on refusait d'admettre sur ce point la doctrine de saint Thomas. Tous les Pères sont d'ailleurs unanimes à cet égard. †

4 Les anges peuvent faire des miracles improprement dits. L'Écriture en renferme une multitude parmi lesquels nous citerons l'incendie de Sodome, la délivrance des trois enfants dans la fournaise, l'affliction de Job, les prodiges opérés par les mages de Pharaon (*Voy. Deut.*, 13, 1 ; *Jérém.*, 23, 32 ; *Matth.*, 24, 24 ; saint Paul, *2 Thess.*, chap. 2 ; *Apoc.*, chap. 13. Et parmi les Pères : saint Irénée (*Contra hæres.*, liv. 2, chap. 31), saint Justin (*Dial. cum Tryphone*), saint Cyrille (*Catech.* 15), Tertullien (*Apolog.*, chap. 23), Origène (*liv. 3 contra Celeum*), Lactant (*liv. 2, chap. 74, et liv. 7, chap. 13*), saint Chrysostome (*Homil.* 36 et *lib. cont. Gentes.*) †

Article 1 : Les créatures corporelles sont-elles régies ou administrées par les anges ?

110

Objection N°1.

Il semble que la créature corporelle ne soit pas administrée par les anges. Car les choses qui ont une manière déterminée d'opérer n'ont pas besoin d'être gouvernées par quelqu'un. Ainsi nous avons besoin d'être gouvernés afin que nous n'agissions pas autrement qu'il ne le faut, mais il n'en est pas de même des corps dont les actions sont déterminées par la nature qu'ils ont reçue de Dieu. Ils n'ont donc pas besoin d'être gouvernés par les anges.

Réponse à l'objection N°1 :

Les êtres corporels ont leurs actions déterminées, mais ils n'exercent ces actions qu'autant qu'ils sont mus ; car le propre des corps est de n'agir que par le moyen du mouvement. C'est pourquoi il faut que la créature corporelle soit mue par la créature spirituelle.

Objection N°2.

Les êtres inférieurs sont gouvernés par ceux qui sont au-dessus d'eux. Or, parmi les corps il y en a qui sont inférieurs et d'autres qui sont supérieurs, et ces derniers régissent les autres. Il n'est donc pas nécessaire qu'ils soient gouvernés par les anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Cet argument se base sur l'opinion d'Aristote qui suppose ^(Met., liv. 3, text. 44) que les corps célestes sont mus par des substances spirituelles, dont il s'efforce même d'indiquer le nombre d'après la nature des mouvements apparents qui ont lieu dans le ciel. Mais il n'admet pas de substances spirituelles qui exercent une action immédiate sur les corps inférieurs, ou plutôt il ne fait d'exception que pour l'âme humaine. Ce qui l'a conduit à cette opinion, c'est qu'il n'a pas reconnu dans les corps inférieurs d'autres opérations que les opérations naturelles qu'il s'expliquait par le seul mouvement des corps célestes¹. Mais comme nous savons que dans les corps inférieurs il se fait beaucoup de choses qui sont en dehors des lois de leur nature et qu'on ne peut attribuer à l'influence des corps célestes, nous sommes donc forcés de reconnaître que les anges ont une puissance immédiate non seulement sur les corps célestes, mais encore sur les corps inférieurs.

Objection N°3.

Les divers ordres des anges sont distingués d'après leurs divers devoirs. Or, si les créatures corporelles sont administrées par les anges, ils auront autant de charges à remplir qu'il y a d'espèces de choses, et par conséquent il y aura autant d'ordres d'anges, ce qui est opposé à ce que nous avons dit ^(quest. 108, art. 2 et 6). Les créatures corporelles ne sont donc pas administrées par les anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Les philosophes ont été très divisés de sentiment à l'égard des substances immatérielles. Ainsi Platon a supposé que les substances immatérielles sont les raisons et les espèces des corps sensibles, et qu'il y en avait qui étaient plus universelles que d'autres. D'après ce principe il a établi que les substances immatérielles avaient une autorité immédiate sur tous les corps sensibles et qu'à chaque

1 On voit que saint Thomas n'était pas tellement l'esclave d'Aristote qu'il ne sut être d'un sentiment opposé, toutes les fois que ce philosophe s'éloigne de la tradition catholique. †

espèce de créatures corporelles il y avait une substance spirituelle correspondante. Aristote a prétendu au contraire ^(Met., liv. 12, text.43) que les substances immatérielles ne sont pas les espèces des corps sensibles, mais quelque chose de plus élevé et de plus universel. C'est pourquoi il ne leur attribue pas une action immédiate sur chaque corps, mais seulement sur les agents universels qui sont les corps célestes. Avicenne a pris un sentiment intermédiaire. Il a admis avec Platon une substance spirituelle qui agit immédiatement sur tous les êtres actifs et passifs, de telle sorte que les formes des choses sensibles dérivent des substances spirituelles, comme le voulait Platon. Mais il diffère de ce philosophe en ce qu'il n'admet qu'une seule substance immatérielle qui régit tous les corps inférieurs et qu'il appelle l'*intelligence agissante*. Les saints Pères ont admis avec Platon qu'il y avait divers esprits préposés au gouvernement des choses matérielles. Car saint Augustin dit ^(Quest. liv. 83, quest. 79) que chaque être visible en ce monde a un ange qui le régit. Saint Jean Damascène ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 4) dit que le diable était du nombre de ces Vertus angéliques qui présidaient au gouvernement des choses terrestres. Origène, à l'occasion de ces paroles du livre des Nombres : *Celle-ci, voyant l'ange arrêté devant elle* ^(Nom., 22, 27), dit que le monde a besoin d'anges qui régissent les animaux, les plantes, les arbres et tout ce qui est susceptible d'accroissement¹. Mais il ne faut pas supposer pour cela qu'un ange soit destiné par sa nature à régir les animaux plutôt que les plantes, parce qu'un ange, quel qu'il soit, a toujours une vertu plus haute et plus universelle que les créatures corporelles. C'est la divine sagesse qui a préposé elle-même aux diverses substances matérielles divers esprits pour les régir. Il ne résulte cependant pas de là qu'il y ait dans les anges plus de neuf ordres, parce que, comme nous l'avons dit ^(quest. 108, art. 6), les ordres se distinguent d'après leurs fonctions générales. Ainsi, comme, d'après saint Grégoire ^(Hom. 34 in Ev.), tous les anges qui ont autorité sur les démons appartiennent à l'ordre des Puissances, de même tous ceux qui ont action sur les choses purement matérielles semblent appartenir à l'ordre des Vertus ; car c'est par leur ministère que s'opèrent quelquefois des miracles.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 3, chap. 4) que tous les corps sont régis par l'esprit de vie. Et saint Grégoire ajoute ^(Dial. 4, chap. 5) que dans ce monde visible il n'y a rien qui ne soit régi et disposé par la créature invisible.

Conclusion.

La vertu des corps étant particulière et celle des anges universelle, les corps sont régis par les anges. Il faut répondre que dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel on trouve généralement que la puissance particulière est gouvernée et régie par la puissance universelle. Ainsi le bailli est gouverné par le roi. À l'égard des anges nous avons dit aussi ^(quest. 55, art. 3, et quest. 108, art. 1) que les anges supérieurs qui régissent les anges inférieurs ont une science plus universelle que la leur. Or, il est évident que la vertu d'un corps quel qu'il soit est plus particulière que la vertu d'une substance spirituelle. Car toute forme corporelle est une forme individualisée par la matière et déterminée par rapport au temps et à l'espace, tandis que les formes immatérielles sont absolues et intelligibles. C'est pourquoi comme les anges inférieurs qui ont des formes moins universelles sont régis par les anges supérieurs, de même tous les êtres matériels sont régis par les anges. Et ce sentiment est soutenu non seulement par tous les docteurs de l'Église, mais encore par tous les philosophes qui ont admis l'existence des êtres spirituels.

110

1 Toutes les nations anciennes ont d'ailleurs admis qu'il y avait de bons et de mauvais esprits qui présidaient à l'ordre de la nature, aux astres, aux éléments, à la génération des animaux. †

Article 2 : La matière corporelle obéit-elle aux anges à volonté ?

110

Objection N°1.

Il semble que la matière corporelle obéisse aux anges à volonté. Car la vertu de l'ange est supérieure à celle de l'âme. Or, le corps obéit à la pensée de l'âme. Car la pensée de l'âme le fait passer au chaud et au froid, quelquefois jusqu'à lui rendre la santé et le faire tomber malade. Donc à plus forte raison la pensée de l'ange a-t-elle la puissance de modifier à son gré la matière corporelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Notre âme est unie au corps comme sa forme. Il n'est pas étonnant par conséquent qu'il soit formellement modifié par ses conceptions, surtout lorsqu'on vient à observer que les mouvements de l'appétit sensitif, qui n'existent qu'autant que le corps est affecté d'une certaine manière, sont soumis à l'empire de la raison. Mais l'ange n'est pas ainsi en rapport avec la nature matérielle. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

Tout ce que peut une puissance inférieure, une puissance supérieure le peut aussi. Or, la vertu de l'ange est supérieure à celle de la matière corporelle. Par conséquent, puisque le corps peut, par sa vertu, modifier la forme d'un autre corps, comme on voit que le feu engendre le feu, à plus forte raison les anges peuvent-ils par leur vertu imprimer à la matière corporelle une forme quelconque.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce que peut une puissance inférieure une puissance supérieure le peut aussi, mais non de la même manière ; elle le peut d'une façon plus élevée. Ainsi l'intellect a des choses sensibles une connaissance plus éminente que les sens. De même l'ange transforme la matière corporelle d'une façon plus éminente que les agents corporels ; car il a action sur eux et il les meut comme étant une cause d'un ordre plus élevé que le leur.

Objection N°3.

Toute la nature corporelle est administrée par les anges, comme nous l'avons dit ^(art. préc.). Il semble par là que les corps soient pour les anges des instruments. Car l'instrument est par sa nature un moteur qui est mû, et dans tout effet on trouve quelque chose qui provient de la vertu des agents principaux et qui ne peut être produit par une cause instrumentale. C'est même ce qu'il y a de principal dans l'effet lui-même. Ainsi les aliments se digèrent par l'action de la chaleur naturelle qui est l'instrument de l'âme nutritive, mais la génération du corps à l'état de vie provient de la vertu de l'âme. De même c'est à la scie qu'il appartient de couper le bois, mais il n'y a que l'artisan qui puisse en faire un lit. Donc la forme substantielle, qui est ce qu'il y a de principal dans les effets corporels, résulte de la vertu même des anges ; par conséquent la matière est soumise à l'ange pour qu'elle en reçoive sa forme.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche la vertu des anges de produire dans la nature des effets que les agents matériels ne seraient pas capables de produire¹, mais ce n'est pas à dire pour cela que la matière obéisse aux

¹ Dans ce cas les faits sont merveilleux, mais ce ne sont pas de vrais miracles, puisqu'un agent créé peut en être l'auteur. †

anges à volonté¹. Car la matière n'obéit pas à la volonté du cuisinier qui a l'art de faire cuire ses morceaux d'une manière que le feu par lui-même ne pourrait produire, puisque tout agent corporel a la puissance de revêtir la matière d'une forme substantielle, d'après ce principe que le semblable est naturellement apte à produire son semblable.

110

Mais c'est le contraire., Car saint Augustin dit (*De Trin.*, liv. 3, chap. 8) : Il n'est pas croyable que la matière des choses visibles obéisse à la volonté des anges pervers, mais elle ne peut obéir qu'à Dieu.

Conclusion.

Les anges ne pouvant pas actuellement donner à la matière sa forme substantielle qui vient de Dieu immédiatement ou d'un agent naturel, on dit avec raison que la matière n'obéit pas aux anges à volonté.

Il faut répondre que les platoniciens ont supposé que les formes des corps matériels proviennent des formes immatérielles, parce qu'ils regardaient les premières comme une participation de ces dernières. Et Avicenne a suivi sous un rapport leur sentiment en admettant que toutes les formes des corps procèdent de la conception de l'intelligence agissante, et que les agents corporels ne font que préparer la matière à recevoir sa forme. Ce qui les a induits l'un et l'autre en erreur, c'est qu'ils ont regardé la forme comme une chose qui a été faite par elle-même et qui découlerait ainsi de quelque principe formel. Mais, comme le prouve Aristote (*Met.*, liv. 7, text. 26, 27 et 32), ce qui est fait est composé ; car il est à proprement parler une chose qui subsiste. Or, la forme n'est pas un être subsistant, c'est seulement ce qui donne aux choses leur individualité. Par conséquent on ne peut pas dire, à proprement parler, que la forme est faite. Car on ne fait que ce qui existe, puisqu'être fait est une voie qui mène à l'être. D'ailleurs il est évident que l'être qui est fait ressemble à celui qui l'a fait, parce que tout agent produit son semblable. C'est pourquoi ce qui fait les choses naturelles a de l'analogie avec l'être composé, soit parce qu'il est composé lui-même, comme le feu qui engendre le feu, soit parce que l'être composé existe tout entier en lui virtuellement quant à la matière et quant à la forme, ce qui est le propre de Dieu. Donc toutes les formes que revêt la matière viennent de Dieu immédiatement ou d'un agent corporel, mais elles ne viennent pas immédiatement de l'ange.^[Q80-2-03]

Article 3 : Les anges peuvent-ils mouvoir les corps d'un lieu à un autre ?

110

Objection N°1.

Il semble que les corps ne puissent être mus par les anges d'un lieu à un autre. Car le mouvement local des corps naturels suit leurs formes. Or, les anges, comme nous l'avons dit (*quest. 65. art. 4.* et art. préc), ne produisent pas les formes des corps. Ils ne peuvent donc être cause de leur mouvement local.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a dans les corps d'autres mouvements locaux que ceux qui sont une conséquence de leurs formes. Ainsi, le flux et le reflux de la mer ne résultent pas de la forme substantielle de l'eau, mais de l'influence de la lune. À plus forte raison y a-t-il des mouvements locaux qui peuvent résulter de l'action des substances spirituelles.

1 Pour qu'elle leur obéisse à volonté, il faudrait qu'ils puissent lui commander en maître, sans se soumettre à l'action des causes secondes, comme le fait le créateur. †

Objection N°2.

Aristote prouve ^(Phys., liv. 8, text. 54 et 60) que le mouvement local est le premier des mouvements. Or, les anges ne peuvent produire d'autres mouvements en modifiant la matière formellement. Donc ils ne peuvent pas produire cette espèce de mouvement.

Réponse à l'objection N°2 :

Les anges en produisant d'abord le mouvement local peuvent par son moyen en produire d'autres en employant, par exemple, des agents corporels pour produire ces effets, comme l'ouvrier emploie le feu pour amollir le fer.

Objection N°3.

Les membres du corps obéissent aux pensées de l'esprit pour se mouvoir localement, parce qu'ils ont un principe de vie en eux. Or, dans les corps qui existent dans la nature il n'y a aucun principe de vie. Donc les anges ne peuvent les mouvoir d'un lieu à un autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Les anges ont une puissance moins restreinte que l'âme. Ainsi, la puissance motrice de l'âme est renfermée dans le corps auquel elle est unie ; elle le vivifie, et c'est par son moyen qu'elle peut mouvoir d'autres êtres. Or, la vertu de l'ange n'est pas ainsi restreinte à un corps quelconque ; il peut donc mouvoir d'un lieu à un autre les corps qui ne lui sont pas unis.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit ^(De Trin., liv. 3, chap. 8 et 9) que les anges prennent certains principes corporels pour produire quelques effets. Or, ils ne peuvent le faire sans mouvoir les corps localement. Donc les corps leur obéissent sous ce rapport.

Conclusion.

Les êtres matériels étant inférieurs aux substances spirituelles et le mouvement local étant le plus parfait, il est naturel que les corps soient mus immédiatement d'un lieu à un autre par les esprits.

Il faut répondre que, comme le dit saint Denis ^(De div. nom., chap. 7), la sagesse divine a tellement enchaîné les êtres que la fin de l'un se lie avec le commencement de celui qui suit. D'où il résulte que l'essence de l'être inférieur touche par ce qu'elle a de plus élevé à l'essence de l'être qui est au-dessus de lui. Or, les êtres corporels sont au-dessous des êtres spirituels, et le mouvement local est le plus parfait de tous les mouvements des substances matérielles, comme le prouve Aristote ^(Phys., liv. 8, text. 57). La raison en est que le mobile qui va d'un lieu à un autre n'est pas en puissance par rapport à quelque chose d'intrinsèque ; il ne l'est que par rapport à ce qui est extrinsèque, c'est-à-dire par rapport au lieu où il doit arriver. C'est ce qui fait que les corps sont naturellement faits pour être mus immédiatement par les êtres spirituels d'un lieu à un autre. Aussi tous les philosophes ont-ils supposé que les corps célestes sont mus localement par des substances spirituelles¹, et c'est pour cela que nous voyons l'âme mouvoir le corps en lui imprimant principalement et avant tout un mouvement local.^[O80-2-c]

1 D'après Thaïes et Pythagore, le monde est rempli de ces substances spirituelles. On les croyait répandues dans les cieux et dans l'air. Platon parle même d'un prince d'une nature malfaisante, préposé à ces esprits chassés par les dieux et tombés du ciel, dit Plutarque (Voy. de Lamennais, *Essai*, tome 3, ch. 24). †

Article 4 : Les anges peuvent-ils faire des miracles ?

110

Objection N°1.

Il semble que les anges puissent faire des miracles. Car saint Grégoire dit ^(Hom. 34 in Ev.) qu'on donne le nom de Vertus à ces esprits par lesquels s'opèrent les prodiges et les miracles.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que les anges font des miracles, soit parce que Dieu en fait selon leurs désirs comme il en fait quand les saints lui en demandent, soit parce qu'ils remplissent quelque rôle dans l'exécution même du miracle, comme lorsqu'on les verra à la résurrection générale recueillir les cendres des morts.

Objection N°2.

Saint Augustin dit ^(Quest. liv. 83, quest. 79) que les magiciens font des miracles par suite de contrats particuliers, que les bons chrétiens les opèrent par la justice publique, et les mauvais par les signes de cette justice. Or, les magiciens font des miracles parce que les démons les exaucent, comme le dit le même docteur ^(ibid.). Donc les démons peuvent faire des miracles, et à plus forte raison les bons anges.

Réponse à l'objection N°2 :

On donne le nom de miracle, absolument parlant comme nous l'avons dit ^(dans le corps de l'article.), à tout ce qui se fait en dehors des lois de la création tout entière. Mais comme nous ne connaissons pas toutes les vertus des créatures, toutes les fois que par une puissance qui nous est inconnue un être créé produit un effet qui sort des lois ordinaires de la nature, cet effet est un miracle par rapport à nous. Ainsi, quand les démons font par leur puissance naturelle quelque chose d'extraordinaire, ces phénomènes ne sont pas des miracles, absolument parlant, mais ils passent pour tels à nos yeux¹. C'est de cette manière que les magiciens font des miracles par l'entremise des démons. On dit qu'ils les font d'après un pacte particulier, parce que les créatures qui ont dans l'univers une puissance quelconque, sont comme les individus qui jouissent d'une certaine importance dans une cité. Par conséquent, quand un mage fait quelque chose par suite d'un pacte conclu entre lui et le démon, on dit qu'il agit par suite d'un traité particulier. Mais la justice divine règne dans le monde entier comme la loi publique dans toute la cité. C'est pourquoi les bons chrétiens opérant des miracles au nom de la justice divine, on dit qu'ils les font par la justice publique, tandis que les mauvais chrétiens les produisent par les signes de cette justice publique, c'est-à-dire en invoquant le nom du Christ, ou en recourant à quelques sacrements.

Objection N°3.

Saint Augustin dit encore au même endroit que tout ce qui se fait visiblement il n'est pas absurde de l'attribuer aux puissances inférieures de l'air. Or, quand une cause naturelle produit un effet qui est en dehors de ses lois, nous disons que c'est un miracle, comme quand un malade est guéri de la fièvre sans qu'on ait recours aux moyens ordinaires. Donc les anges et les démons peuvent faire des miracles.

1 Ils passent pour tels aux yeux du vulgaire. Car pour que les miracles aient une force probante, il faut qu'on puisse distinguer les vrais miracles des miracles impropres ou des faits merveilleux. Les théologiens se sont appliqués à le faire, mais leurs règles reviennent au principe de saint Thomas, qui dit que le vrai miracle est un fait qui est absolument supérieur aux forces de la nature. †

Réponse à l'objection N°3 :

Les puissances spirituelles peuvent faire toutes les choses visibles qui se font en ce monde en employant par le mouvement local les éléments primitifs des corps.

Objection N°4.

Une puissance supérieure n'est pas soumise à l'ordre d'une cause inférieure. Or, la nature corporelle est inférieure à l'ange. Donc l'ange peut agir en dérogeant aux lois qui régissent les agents matériels, et par conséquent faire des miracles.

Réponse à l'objection N°4 :

Quoique les anges puissent déroger aux lois d'un être corporel, ils ne peuvent cependant pas déroger aux lois de toute la création, ce qui est de l'essence du miracle, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Mais c'est le contraire. Car il est dit de Dieu [\(Ps. 135. 4\)](#) : *Il n'y a que lui qui fasse de grandes merveilles*, c'est-à-dire des miracles.

Conclusion.

Le miracle est une dérogation aux lois de tous les êtres créés ; comme il n'y a que Dieu qui ne soit pas une créature, il n'y a que lui qui puisse par sa propre puissance opérer des miracles. Il faut répondre que le miracle est à proprement parler une dérogation à l'ordre de la nature. Pour qu'il y ait miracle, ce n'est donc pas assez qu'une chose soit faite en dehors des lois d'une nature particulière, parce que dans ce cas il arriverait que celui qui jette une pierre en l'air ferait un miracle puisqu'il déroge à la loi naturelle de la pierre. On donne donc le nom de miracle à ce qui est en dehors des lois de toute la nature créée. Or, il n'y a que Dieu qui puisse le faire, parce que tout ce que fait l'ange ou toute autre créature par sa propre vertu, il le fait nécessairement selon les lois de la nature, et par conséquent ce n'est pas un miracle. D'où il résulte qu'il n'y a que Dieu qui puisse faire des miracles. [\[Q80-2-O2\]](#)

QUESTION 111 : DE L'ACTION DES ANGES SUR LES HOMMES.

Question 111 : De l'action des anges sur les hommes.....	495
Article 1 : L'ange peut-il éclairer l'homme ?.....	496
Article 2 : Les anges peuvent-ils changer la volonté de l'homme ?.....	497
Article 3 : L'ange peut-il avoir influence sur l'imagination de l'homme ?.....	499
Article 4 : Les anges peuvent-ils agir sur les sens de l'homme ?.....	500

Après avoir parlé de l'action des anges sur les créatures corporelles, nous avons maintenant à examiner l'influence qu'ils exercent sur les hommes. Nous rechercherons d'abord s'ils peuvent avoir sur eux quelque action par leur vertu naturelle ; ensuite comment Dieu les envoie pour servir les hommes ; enfin comment ils sont nos gardiens.

Sur le premier point quatre questions se présentent :

1. L'ange peut-il éclairer l'intellect de l'homme ?¹
2. Peut-il changer sa volonté ?²
3. Peut-il avoir influence sur son imagination ?³
4. Peut-il impressionner ses sens ?⁴

1 L'Écriture nous apprend, dans une multitude de circonstances, que les anges éclairent les hommes : Dieu dit à Israël : *Voici que j'enverrai mon ange, afin qu'il marche devant vous, qu'il vous garde pendant le chemin et qu'il vous fasse entrer dans la terre que je vous ai préparée. Respectez-le, écoutez sa voix (Ex., 23, 20-21)*. L'ange du Seigneur parle à Manassé (*Jug., 13, 21*), à Daniel (*10, vv. 9, 26 et 27*). Tobie est éclairé et dirigé par l'ange Raphaël. Dans l'Apocalypse, dit Bossuet, on voit les anges aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel ; ils *portent, ils interprètent*, ils exécutent les ordres de Dieu (*Préface de l'Apocalypse*, ch. 27). †

2 Cette question revient à ce qui a été dit précédemment (*quest. 105, art. 4*, et *quest. 106, art. 2*). C'est un nouveau développement de ces paroles de l'Apôtre : *Car c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire (Philipp., 2, 13)*. †

3 Cet article a pour objet d'expliquer toutes les apparitions des anges dont l'Écriture parle à propos de saint Joseph et des mages (*Matth., 1, 11*), de Daniel (*chap. 7*), de Jérémie (*chap. 1 et 24*), d'Isaïe (*chap. 6*), etc. Car, comme l'observe saint Denis (*De cæl. hier., chap. 4*), les livres des prophètes sont remplis de visions qui sont parvenues aux hommes par l'intermédiaire des anges. †

4 De cet article résulte la possibilité des enchantements et des maléices que reconnaît le concile d'Ancyre (can. 24), et qui ont été condamnés par le concile de Rome, sous Grégoire II (can. 15). †

Article 1 : L'ange peut-il éclairer l'homme ?

111

Objection N°1.

Il semble que l'ange ne puisse pas éclairer l'homme. Car l'homme est éclairé par la foi. C'est pourquoi saint Denis ([De hier. Eccl., chap. 2](#)) attribue l'illumination au baptême qui est le sacrement de la foi. Or, la foi vient de Dieu immédiatement d'après ces paroles de l'Apôtre ([Eph., 2, 8](#)) : *Vous avez été sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous, car c'est un don de Dieu.* Donc l'homme n'est pas illuminé par l'ange, mais il l'est immédiatement par Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux choses qui concourent à produire la foi :

1. L'état habituel de l'intellect quand il est disposé à obéir à la volonté qui le porte vers la vérité divine. Car l'intellect adhère aux vérités de la foi non parce que la raison le convainc, mais parce que la volonté le lui commande, puisque, comme le dit saint Augustin ([Tract. 26 in Joan.](#)), on ne croit qu'autant qu'on veut croire. Sous ce rapport la foi vient de Dieu seul.
2. Il faut, pour que la foi existe, que les choses que l'on doit croire soient proposées à celui qui les croit. Les hommes le font, d'après ces paroles de l'Apôtre ([Rom., 10, 17](#)) : *La foi vient de la parole qu'on a entendue.* Mais les anges y ont encore une part plus importante ; car ce sont eux qui révèlent aux hommes les mystères de Dieu. Ils contribuent donc à l'illumination de la foi, et à ce titre ils éclairent les hommes non seulement sur ce qu'ils doivent croire, mais encore sur ce qu'ils doivent pratiquer.

Objection N°2.

A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : *Dieu le leur ayant fait connaître* ([Rom., 1, 19](#)), la glose dit que non seulement la raison naturelle a servi à manifester aux hommes les choses divines, mais que Dieu les leur a révélées par ses œuvres, c'est-à-dire par la création entière. Or, la raison naturelle et la création viennent l'une et l'autre de Dieu immédiatement. Donc Dieu illumine l'homme immédiatement.

Réponse à l'objection N°2 :

La raison naturelle qui vient de Dieu immédiatement peut être fortifiée par l'ange, comme nous l'avons dit ([quest. 106, art. 1](#)). De même la vérité intelligible qui résulte des espèces que l'on emprunte aux créatures est d'autant plus élevée que l'entendement humain est plus fort. C'est ainsi que l'ange aide l'homme à se faire d'après les créatures une connaissance plus parfaite de la Divinité.

Objection N°3.

Tout être qui est illuminé connaît l'auteur de son illumination. Or, les hommes ne sentent pas qu'ils sont éclairés par les anges. Donc ils ne le sont pas par eux.

Réponse à l'objection N°3 :

L'opération intellectuelle et l'illumination peuvent être considérées sous un double aspect :

1. Par rapport à l'objet compris. En ce sens tout être qui comprend ou qui est illuminé connaît qu'il comprend ou qu'il est illuminé, parce qu'il connaît l'objet qui est présent à son esprit.

2. Par rapport au principe de la connaissance. Alors quiconque comprend une vérité ne sait pas pour cela la nature de l'intellect qui est le principe de son opération intellectuelle. De même quiconque est illuminé par un ange ne sait pas pour cela que c'est un ange qui l'illumine.

Mais c'est le contraire. Saint Denis prouve ([De cœl. hier., chap. 4](#)) que les révélations divines arrivent aux hommes par le moyen des anges, comme nous l'avons dit ([quest. 108, art. 6](#)). Or, ces révélations sont des illuminations, comme nous l'avons vu ([quest. 106, art. 1](#)). Donc les hommes sont illuminés par les anges.

Conclusion.

Puisque les hommes sont d'une nature inférieure à celle des anges ils sont illuminés par eux.

Il faut répondre que, d'après l'ordre établi par la Providence, les êtres inférieurs sont soumis à l'action des êtres qui sont au-dessus d'eux, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 1](#)), et que, suivant ce principe, les anges inférieurs sont illuminés par les anges supérieurs, et les hommes, qui sont inférieurs aux anges, sont illuminés par eux. Toutefois, ces deux sortes d'illumination se ressemblent sous un rapport et diffèrent sous un autre. Car nous avons dit ([quest. 106, art. 1](#)) que l'illumination qui est la manifestation de la vérité divine produit deux effets :

1. elle fortifie l'entendement inférieur par l'action qu'exerce sur lui l'entendement supérieur ;
2. elle offre à l'entendement inférieur les espèces intelligibles qui sont dans l'entendement supérieur, et elle les lui offre de manière qu'il puisse les saisir. Dans la région angélique, c'est l'ange supérieur qui divise la vérité générale qu'il a en lui-même et qui la proportionne à l'intellect de l'ange inférieur qui doit la recevoir, comme nous l'avons vu ([quest. 106, art. 2 et 3](#)) ; mais l'entendement humain ne peut saisir la vérité purement intelligible, parce qu'il est dans sa nature de ne comprendre que par l'intermédiaire des images sensibles, comme nous l'avons prouvé ([quest. 84, art. 7](#)). C'est pourquoi les anges présentent aux hommes la vérité intelligible sous des formes sensibles. Car, comme le dit saint Denis ([De cœl. hier., chap. 1](#)), il est impossible que la lumière divine nous arrive autrement qu'enveloppée par cette multitude de voiles sacrés. D'un autre côté l'entendement humain est fortifié par l'action de celui de l'ange, puisqu'il lui est inférieur. C'est ainsi que l'ange produit dans l'homme le double effet qui résulte de l'illumination.^[Q80-2-03]

111

Article 2 : Les anges peuvent-ils changer la volonté de l'homme ?

111

Objection N°1.

Il semble que les anges puissent changer la volonté de l'homme. Car, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : *Celui qui fait de ses anges des vents, et de ses ministres une flamme de feu* ([Héb., 1, 7](#)), la glose dit : ces esprits célestes sont de feu, puisqu'ils sont ardents et qu'ils brûlent tous nos vices. Or, ils ne brûleraient pas nos vices s'ils ne changeaient notre volonté. Donc les anges peuvent la changer.

Réponse à l'objection N°1 :

Les ministres de Dieu, les anges ou les hommes brûlent les vices et embrasent d'ardeur pour la vertu par la persuasion.

Objection N°2.

Le vénérable Bède dit à propos de ces paroles de saint Matthieu : *Mais ce qui sort de la bouche*, etc. ([Matth., 15, 18](#)) que le démon ne nous inspire pas seulement de mauvaises pensées, mais qu'il les allume encore dans notre âme. Saint Jean Damascène ajoute ([De fid. orth., liv. 2, chap. 4](#)) qu'il a été accordé aux démons de jeter dans le cœur (*immittere*) de l'homme toutes les mauvaises pensées et toutes les passions immondes qu'ils peuvent imaginer. Pour la même raison les bons anges peuvent déposer en nous de bonnes pensées et embraser nos cœurs par de bons sentiments. Or, ils ne pourraient le faire s'ils ne pouvaient changer notre volonté ; donc ils peuvent la changer et ils la changent en effet.

Réponse à l'objection N°2 :

Les démons ne peuvent pas inspirer de mauvaises pensées en les produisant intérieurement, puisque la volonté peut toujours s'y arrêter ou non. Mais on dit que le diable enflamme nos cœurs parce qu'il nous excite à penser des choses mauvaises et à les désirer, et qu'il le fait soit par la persuasion, soit par l'excitation des passions. Saint Jean Damascène appelle cette flamme une inspiration (*immittere*), parce qu'elle se forme et s'entretient au dedans. Quant aux bonnes pensées on les attribue à un principe plus élevé, c'est-à-dire à Dieu, bien qu'il nous les envoie par le ministère des anges. [\[Q80-2-O3\]](#)

Objection N°3.

L'ange illumine l'entendement humain au moyen d'images sensibles, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)). Or, comme l'imagination qui sert l'intellect peut être changée par l'ange, de même l'appétit sensitif qui sert la volonté peut l'être aussi, parce qu'il est comme l'imagination une faculté qui se sert d'organe corporel. Donc par là même que l'ange illumine l'intellect, il peut changer la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'état présent l'entendement humain ne peut comprendre qu'à l'aide d'images sensibles, mais la volonté peut former ses volitions d'après les lumières de la raison, sans suivre les inspirations de l'appétit sensitif. Il n'y a donc pas de parité.

Mais c'est le contraire. Car il n'y a que Dieu qui puisse changer la volonté de l'homme, d'après ces paroles de l'Écriture ([Prov., 21, 1](#)) : *Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, il le tourne partout où il veut.*

111

Conclusion.

Comme il n'y a que Dieu qui donne la volonté il n'appartient qu'à lui de la changer efficacement ; les anges ne le peuvent que par le moyen de la persuasion ou par l'excitation des passions.

Il faut répondre que la volonté peut être changée de deux manières.

1. Par une cause intérieure. En ce sens le mouvement de la volonté n'est rien autre chose que l'inclination de cette puissance vers l'objet voulu, et il n'y a que Dieu qui puisse la changer, parce que c'est lui qui donne à la nature intellectuelle la faculté d'avoir telle ou telle inclination. Car comme l'inclination naturelle ne vient que de Dieu, l'auteur de la nature ; de même l'inclination volontaire ne vient que de lui, parce qu'il est aussi seul l'auteur de la volonté.
2. La volonté est mue par un agent extérieur. Dans l'ange ce phénomène ne se produit que d'une manière, il a pour cause le bien saisi par l'intellect. Par conséquent l'agent extérieur ne meut la volonté qu'autant qu'il est cause du bien que l'intellect saisit pour en faire l'objet de son appétit. Sous ce rapport il n'y a que Dieu qui puisse mouvoir efficacement la volonté ; l'ange et l'homme ne peuvent agir sur elle que par voie de persuasion, comme nous l'avons dit ([quest. 106, art. 2](#)). Mais dans l'homme la volonté est mue d'une autre manière extérieurement, c'est-à-dire par la passion qui s'attache à l'appétit sensitif. Ainsi la volonté

étant portée par la concupiscence ou la colère à vouloir une chose, les anges peuvent la mouvoir de cette manière en excitant ses passions ; mais ils ne la meuvent pas nécessairement, parce que la volonté est toujours libre de consentir ou de résister à la passion. [\[Q80-2-o3\]](#); [T2-Q90-0]

Article 3 : L'ange peut-il avoir influence sur l'imagination de l'homme ?

111

Objection N°1.

Il semble que l'ange ne puisse pas changer l'imagination de l'homme. Car l'imagination, comme le dit Aristote ([De animâ, liv. 3, text. 161](#)), est un mouvement produit par les sens. Or, si ce mouvement était produit par un ange on ne pourrait l'attribuer aux sens. Donc il est contraire à l'essence même de l'imagination, c'est-à-dire de l'acte de la faculté imaginative, d'être soumise à l'action de l'ange.

Réponse à l'objection N°1 :

Le principe de l'imagination est en effet dans les sens. Car nous ne pouvons rien imaginer que nous ne l'ayons senti de quelque manière en tout ou en partie. Ainsi l'aveugle-né ne peut imaginer la couleur. Mais on peut agir sur l'imagination en excitant en elle un mouvement particulier d'après les impressions que l'esprit conserve, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*)

Objection N°2.

Les formes qui existent dans l'imagination étant spirituelles sont par là même plus nobles que les formes qui existent dans la matière sensible. Or, l'ange ne peut imprimer aucune forme à la matière sensible, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 2](#)). Il ne peut donc pas non plus imprimer de formes dans l'imagination, et par conséquent il ne peut la modifier.

Réponse à l'objection N°2 :

L'ange transforme l'imagination, non en lui imprimant une forme imaginaire qu'elle n'aurait reçue préalablement d'aucune manière par le moyen des sens. Car il ne pourrait faire qu'un aveugle imaginât des couleurs. Mais il la transforme par le mouvement local des esprits organiques et des humeurs, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*) [\[Q80-2-O3\]](#)

Objection N°3.

Saint Augustin dit ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 12](#)) : Un esprit, en s'unissant intimement avec un autre, peut faire que ce qu'il sait il le montre par ses images à celui avec lequel il est en rapport, soit que celui-ci comprenne, soit qu'il en reçoive l'intelligence d'un autre. Or, il ne semble pas que l'ange puisse se mettre en rapport avec l'imagination de l'homme, ni que l'imagination de l'homme puisse saisir les choses intelligibles que l'ange connaît. Il semble donc que l'ange ne puisse pas avoir influence sur l'imagination.

Réponse à l'objection N°3 :

L'esprit de l'ange se met en rapport avec l'imagination de l'homme, non par son essence, mais par l'effet qu'il produit dans l'imagination, suivant l'explication que nous en avons donnée. Il lui fait connaître ainsi ce qu'il sait, mais il ne le lui fait pas connaître de la manière dont il le sait.

Objection N°4.

Dans la vision imaginaire l'homme s'attache aux images des choses, comme si elles étaient les choses elles-mêmes. Or, il y a en cela erreur. Donc, puisque les bons anges ne peuvent nous tromper, il semble qu'ils ne puissent être cause de la vision imaginaire et qu'ils ne puissent, par conséquent, agir sur l'imagination.

Réponse à l'objection N°4 :

L'ange qui produit une vision imaginaire éclaire quelquefois l'intellect de celui qui la reçoit, et lui fait comprendre le sens de ces images sensibles, et dans ce cas il n'y a pas d'erreur possible. D'autres fois l'action de l'ange se borne à produire dans l'imagination les images des choses ; dans ce cas s'il y a erreur elle n'est pas imputable à l'ange, mais au défaut d'intelligence de celui qui a eu cette vision. C'est ainsi que le Christ n'a pas été cause des erreurs des Juifs parce qu'il leur a dit beaucoup de choses en paraboles qu'il ne leur a pas expliquées.

Mais c'est le contraire. Car on attribue à la vision imaginaire ce que l'on voit en songe. Or, les anges révèlent quelquefois en songe à l'homme les ordres de Dieu, comme on le voit par ce que saint Matthieu nous raconte ^(chap. 1 et 2) de l'ange qui apparut à saint Joseph pendant qu'il dormait. Donc l'ange peut agir sur l'imagination.

Conclusion.

Les visions imaginaires étant quelquefois produites en nous par le mouvement local des esprits et des humeurs du corps, comme les anges peuvent mouvoir localement la nature corporelle, il s'ensuit que les bons anges aussi bien que les méchants peuvent par la seule vertu de leur nature agir sur l'imagination de l'homme.

Il faut répondre que les bons et les mauvais anges peuvent, par la vertu de leur nature, agir sur l'imagination de l'homme ; ce qu'on peut se démontrer ainsi. Nous avons dit ^(quest. préc., art. 3) que l'ange a le pouvoir de mouvoir les corps d'un lieu à un autre. Tout ce qui peut être l'effet de ce mouvement local est donc par là même soumis à la puissance naturelle de l'ange. Or, il est évident que les visions de l'imagination sont quelquefois produites en nous par le mouvement local des esprits et des humeurs qui sont dans le corps humain. C'est pourquoi Aristote, assignant ^(in lib. de Somn. et Vigil., chap. 3) les causes des visions que l'on a en songe, dit que quand l'animal dort, le sang descend avec beaucoup d'abondance dans les organes de la sensation, et qu'avec lui se portent au même endroit les mouvements, c'est-à-dire les impressions qui sont restées de l'action des choses sensibles qu'on a perçues pendant la veille. Ces impressions étant conservées dans tous les esprits organiques, elles meuvent le principe sensitif de telle sorte qu'il en résulte une apparition analogue à celle qui s'est produite lorsque la sensibilité a été mue pour la première fois par les choses extérieures. La commotion des esprits et des humeurs peut même être si forte que ces apparitions persévèrent durant l'état de veille, comme on le voit chez les frénétiques et chez tous ceux qui sont atteints de folie. Ainsi ce qui arrive par la commotion naturelle des humeurs et quelquefois par la volonté de l'homme, qui se représente quand il le veut par l'imagination ce qu'il a d'abord connu par les sens, peut donc être produit par la puissance d'un bon ou d'un mauvais ange, tantôt par une aliénation des sens corporels¹, et tantôt sans cela.

111

1 Cette aliénation des sens est l'extase que saint Thomas attribue aux sens et aux mauvais anges, parce qu'il y a de ces faits que l'on attribue à l'intervention du démon. †

Article 4 : Les anges peuvent-ils agir sur les sens de l'homme ?

111

Objection N°1.

Il semble que l'ange ne puisse pas modifier les sens de l'homme. Car les opérations des sens sont des opérations vitales. Or, aucune opération de cette nature n'a pour cause un principe extrinsèque. Donc l'opération sensitive ne peut être produite par un ange.

Réponse à l'objection N°1 :

Le principe de l'opération sensitive ne peut exister sans un principe intérieur qui est la faculté sensitive elle-même. Mais ce principe intérieur peut être mû extérieurement de beaucoup de manières, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Objection N°2.

La vertu sensitive est plus noble que la vertu nutritive. Or, l'ange ne peut pas plus, à ce qu'il semble, changer la vertu nutritive que les autres formes naturelles. Donc il ne peut pas non plus changer la vertu sensitive.

Réponse à l'objection N°2 :

Par la commotion intérieure des esprits organiques et des humeurs l'ange peut avoir action sur la puissance nutritive ainsi que sur la puissance appétitive, sur la puissance sensitive et en général sur toute puissance qui se sert d'un organe corporel.

Objection N°3.

Les sens sont naturellement mus par les choses sensibles. Or, l'ange ne peut changer l'ordre de la nature, comme nous l'avons dit *(quest. 110. art. 4)*. Donc il ne peut avoir action sur les sens ; c'est toujours aux choses sensibles à les modifier.

Réponse à l'objection N°3 :

L'ange ne peut déroger aux lois générales de la création, mais il peut déroger aux lois particulières d'une créature spéciale, parce qu'il n'est pas soumis à ces lois. C'est ce qui fait qu'en dehors des lois ordinaires il peut agir d'une manière qui lui est propre sur les sens de l'homme.

Mais c'est le contraire. Car les anges qui ont renversé Sodome ont frappé de cécité les Sodomites, au point qu'ils ne pouvaient plus trouver l'entrée de leur maison *(Gen., 19. 11)*. Et au livre des Rois *(2 Rois, chap. 6)* on lit la même chose à l'égard des Syriens qu'Elisée conduisit à Samarie.

111

Conclusion.

L'ange peut agir sur les sens de l'homme soit en leur présentant un objet sensible extérieur, soit en excitant intérieurement les humeurs du corps à produire différentes apparitions sensibles. Il faut répondre que les sens peuvent être modifiés de deux manières : extérieurement par les choses sensibles et intérieurement. Car nous voyons que du moment que les esprits organiques et les humeurs sont troublés les sens ne sont plus les mêmes. Ainsi, la langue d'un malade trouve tout amer quand elle est chargée de bile, et il en est de même de tous les autres sens. Or, l'ange peut de ces deux manières, par sa puissance naturelle, modifier les sens de l'homme. En effet, il peut lui

offrir extérieurement un objet sensible qu'il prend dans la nature ou qu'il forme lui-même à l'instant. C'est ce qu'il fait, par exemple, quand il prend un corps, comme nous l'avons dit ([quest. 51. art. 2](#)). Il peut également mettre intérieurement en mouvement les esprits organiques et les humeurs, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)) et par leur moyen modifier les sens.

QUESTION 112 : DE LA MISSION DES ANGES.

Question 112 : De la mission des anges.....	503
Article 1 : Les anges sont-ils envoyés pour remplir un ministère extérieur ?.....	504
Article 2 : Tous les anges peuvent-ils être envoyés extérieurement en mission ?.....	506
Article 3 : Tous les anges qui sont envoyés de Dieu assistent-ils devant lui ?.....	508
Article 4 : Les anges de la seconde hiérarchie sont-ils tous envoyés ?.....	509

Nous avons maintenant à nous occuper de la mission des anges.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Y a-t-il des anges qui soient envoyés pour remplir un ministère extérieur ?¹
2. Tous les anges sont-ils envoyés ?²
3. Ceux qui sont envoyés sont-ils ceux qui assistent à la gloire de Dieu ?³
4. A quels ordres appartiennent ceux qui sont envoyés ?⁴

1 L'Écriture parle formellement de la mission des anges, dans une foule de circonstances : *J'enverrai un ange pour vous servir de précurseur* ([Ex., 33, 2](#)) ; *Et le Seigneur envoya un ange...* ([2 Paral., 32, 21](#)) ; *Et maintenant le Seigneur m'a envoyé* ([Tobie, 12, 14](#)) ; *J'envoie mon ange* ([Malach., 3, 1](#)) ; *Ils priaient le Seigneur avec pleurs et avec larmes, et tout le peuple en même temps qu'eux, d'envoyer un bon ange pour le salut d'Israël* ([2 Mach., 11, 6](#)). On ne pourrait attaquer ce point de doctrine sans être hérétique. †

2 Saint Denis, saint Grégoire le Grand, saint Anselme et un grand nombre de théologiens sont sur ce point du sentiment de saint Thomas, mais il y en a d'autres qui sont du sentiment contraire, et qui croient que tous les anges sont envoyés. Ils se fondent tout particulièrement sur ce passage de saint Paul : *Ne sont-ils pas tous des esprits qui servent* ([Héb., 1, 14](#)). †

3 D'après saint Thomas, saint Denis et saint Grégoire, les anges assistants ne sont pas envoyés. Cependant il y a un grand nombre de Pères qui ne sont pas de ce sentiment. Ils s'appuient sur ce que l'ange Raphaël, envoyé à Tobie, dit qu'il est un des sept qui assistent devant Dieu ([Tob., 12, 15](#)). L'ange qui apparut à Zacharie dit : *Je suis Gabriel, qui me tient devant Dieu* ([Luc, 1, 19](#)). La distinction que fait saint Thomas à l'égard du mot assistance pourrait peut-être concilier cette diversité de sentiment. †

4 Saint Thomas précise dans cet article ce qu'il a dit dans les articles précédents, et il détermine, d'après les noms des ordres et des hiérarchies, ceux des anges qui sont envoyés et ceux qui ne le sont pas. †

Article 1 : Les anges sont-ils envoyés pour remplir un ministère extérieur ?

112

Objection N°1.

Il semble que les anges ne soient pas envoyés pour un ministère extérieur. Car toute mission a pour but un lieu déterminé. Or, les actions intellectuelles ne se rapportent à aucun lieu, parce que l'intellect est absolument en dehors de toutes les idées de temps et d'espace. Donc puisque les actions des anges sont des actions intellectuelles, il semble que les anges ne soient pas envoyés pour faire une action quelconque.

Réponse à l'objection N°1 :

Une opération peut être appelée intellectuelle de deux manières :

1. Parce qu'elle réside dans l'intellect lui-même, comme la contemplation. Cette opération est indépendante de l'espace ou du lieu ; car, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 4, chap. 20](#)), par rapport aux idées éternelles que nous avons dans notre esprit nous ne sommes pas de ce monde.
2. On dit encore qu'une action est intellectuelle quand elle a pour règle l'entendement et que c'est l'entendement qui la commande. En ce sens il est évident que les opérations intellectuelles se rapportent quelquefois à un lieu déterminé.

Objection N°2.

Le ciel empyrée est le seul lieu qui soit en rapport avec la dignité des anges. Si on nous les envoie pour remplir un ministère quelconque, il semble qu'on déroge par là même à leur dignité, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°2 :

Le ciel empyrée convient en effet à la dignité de l'ange ; car il est convenable qu'on désigne pour séjour aux êtres spirituels le premier de tous les corps dans l'ordre de la nature. Mais l'ange n'emprunte rien de sa grandeur au lieu qu'il habite. C'est pourquoi, quand il n'est pas actuellement dans le ciel empyrée, sa dignité n'a point à en souffrir ; comme le roi ne perd rien de sa majesté quand il n'est pas actuellement assis sur son trône.

Objection N°3.

Les occupations extérieures empêchent de contempler la sagesse. C'est pourquoi il est dit dans l'Écriture ([Ecclesiastique, 38, 25](#)) que *celui qui se livre le moins à la vie active recevra la sagesse*. Si donc il y a des anges qui soient envoyés pour remplir des fonctions extérieures, il semble que par là même ils soient distraits de la contemplation de Dieu, et comme tout leur bonheur consiste dans cette contemplation, leur mission aurait pour effet de diminuer leur béatitude, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°3 :

Les occupations extérieures empêchent en nous la pureté de la contemplation ; parce que ce sont les puissances sensibles que nous mettons en action lorsque nous agissons extérieurement, et plus leur action est vive, moins la puissance intellectuelle a lieu de se déployer. Mais l'ange ne règle ses actions extérieures que par son intelligence. Par conséquent, elles ne sont pas un obstacle en elle à la contemplation. Car quand de deux actions l'une est la règle et la raison de l'autre, elles ne se

nuisent pas, mais au contraire elles se prêtent un mutuel secours. Aussi saint Grégoire dit ^(Met., liv. 2, chap. 2) que les anges ne sortent pas au-dehors au point de se priver des joies de la contemplation intérieure.

Objection N°4.

C'est à l'inférieur à servir, d'après ces paroles de saint Luc ^(22, 27) : *Quel est le plus grand de celui qui est à table ou de celui qui sert ? n'est-ce pas celui qui est à table ?* Or, les anges sont plus grands que nous dans l'ordre de la nature. Donc ils ne sont pas envoyés pour nous servir.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans leurs actions extérieures les anges servent principalement Dieu, et ne nous servent que secondairement, non parce que nous sommes au-dessus d'eux, absolument parlant, mais parce que tout homme aussi bien que tout ange, par là même qu'il est uni à Dieu, ne fait qu'un avec lui et est au-dessus de toute créature. C'est ce qui fait dire à saint Paul ^(Philipp., 2, 3) que *chacun doit croire par humilité les autres au-dessus de soi.*

112

Mais c'est le contraire. Car il est écrit ^(Ex., 23, 20) : *Voici, je vais envoyer mon ange qui vous précédera.*

Conclusion.

Puisque les anges agissent d'après l'ordre de Dieu sur la créature corporelle, on dit avec raison qu'ils sont envoyés pour servir.

Il faut répondre que, d'après ce que nous avons dit ^(quest. 108, art. 6), il est évident que Dieu envoie les anges pour remplir un ministère extérieur. En effet, comme nous le disions en parlant de la mission des personnes divines ^(quest. 43, art. 1), on appelle envoyé celui qui procède d'un autre de quelque façon, et qui commence à être où il n'était pas auparavant, ou bien à y être d'une autre manière. Car on dit du Fils ou de l'Esprit-Saint qu'il est envoyé, parce qu'il procède originellement du Père, et que là où il était par sa divinité il commence à être d'une autre manière, c'est-à-dire qu'il est par la grâce ou la nature qu'il a prise là où il était par sa présence. Car le propre de Dieu est d'être partout, parce que, comme il est l'agent universel, sa puissance atteint tous les êtres, et elle existe par conséquent en toutes choses, comme nous l'avons dit ^(quest. 8, art. 1). Mais l'ange étant un agent particulier, sa puissance n'embrasse pas tout l'univers, mais elle atteint une chose sans en atteindre une autre, et c'est pour cela qu'elle est ici sans être ailleurs. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit ^(quest. 110, art. 1), que les anges administrent les créatures matérielles. Par conséquent, quand un ange doit agir de quelque manière sur une créature corporelle, il exerce alors sur elle une action qu'il n'exerçait pas auparavant, et il commence ainsi à être où il n'était pas, et cela d'après les ordres de Dieu. D'où il suit, d'après ce que nous avons dit préalablement, que l'ange est envoyé de Dieu. Mais l'action que l'ange envoyé exerce procède de Dieu, comme de son premier principe¹, et elle se rapporte à lui comme à sa fin dernière. Et l'ange agit ainsi en qualité de ministre ; car tout ministre est comme un instrument intelligent. Tout instrument étant mû par un autre être, et son action se rapportant à une fin ultérieure, il s'ensuit qu'on appelle les actions des anges des *ministères*, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils sont envoyés pour certaines missions extérieures².

112

1 Car c'est sa volonté et sa puissance qui font mouvoir tous ces esprits célestes. †

2 Tous les anciens, dit Bossuet, ont cru, dès les premiers siècles, que les anges s'entremettaient dans toutes les actions de l'Église ; ils ont reconnu un ange qui intervenait dans l'oblation et la portait sur l'autel sublime de Jésus-Christ ; un ange qu'on appelait *l'ange de l'oraison*, qui présentait à Dieu les vœux des fidèles (*Préface de l'Apocalypse*, ch. 27). †

Article 2 : Tous les anges peuvent-ils être envoyés extérieurement en mission ?

112

Objection N°1.

Il semble que tous les anges soient extérieurement envoyés en mission. Car saint Paul dit ([Héb., 1, 14](#)) que *tous les esprits célestes sont les ministres de Dieu et qu'il les envoie*.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme dans les missions des personnes divines il y a une mission visible qui se considère par rapport à la créature corporelle, et une mission invisible qui se produit par un effet spirituel ; de même dans les missions des anges il y a une mission extérieure qui a pour but le ministère qu'ils ont à remplir à l'égard des êtres corporels, et c'est cette mission que tous ne reçoivent pas, et il y a une mission intérieure dont les effets sont purement spirituels. C'est par cette mission qu'un ange en éclaire un autre. En ce sens on peut dire que tous les anges sont envoyés. — On peut encore répondre que dans cet endroit l'Apôtre a l'intention de prouver que le Christ est au-dessus des anges qui ont donné aux Hébreux leur loi, afin de démontrer par là l'excellence du Nouveau Testament sur l'Ancien. On ne doit donc entendre par les anges qui ont été envoyés pour une mission extérieure que les anges qui ont donné aux Juifs leur loi¹.

Objection N°2.

Parmi les ordres des anges le plus élevé est celui des séraphins, comme nous l'avons dit ([quest. 108, art. 6](#)). Or, c'est un séraphin qui a été envoyé pour purifier les lèvres du prophète Isaïe ([Is., chap. 6](#)). Donc à plus forte raison les anges inférieurs sont-ils envoyés.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après saint Denis l'ange qui a été envoyé pour purifier les lèvres du Prophète fut un des anges inférieurs. On lui a donné le nom de *séraphin* équivoquement parce qu'il était venu embraser les lèvres d'Isaïe. — Ou bien il faut répondre que les anges supérieurs communiquent par le moyen des anges inférieurs leurs propres dons, ceux qui leur ont fait donner les noms dont nous les appelons. Ainsi on dit qu'un séraphin a purifié avec un charbon ardent les lèvres du Prophète, non parce qu'il l'a fait lui-même immédiatement, mais parce qu'un ange inférieur l'a fait d'après sa puissance². C'est ainsi que l'on dit que le Pape absout, bien qu'il ait chargé un autre de donner l'absolution.

Objection N°3.

Les personnes divines surpassent infiniment tous les ordres des anges. Or, les personnes divines sont envoyées. Donc à plus forte raison tous les anges, même les plus élevés.

Réponse à l'objection N°3 :

Les personnes divines ne sont pas envoyées pour un ministère extérieur ; quand on parle de leur mission c'est donc équivoquement, comme nous l'avons dit ([quest. 43](#)).

1 Parmi les Pères qui ont pris les paroles de saint Paul dans toute leur généralité, nous citerons saint Athanase (*Orat. 3 cont. Arian.*), saint Chrysostome (*Comment. in Paul.*), Eusèbe de Césarée (*De Evangel. præpar.*, liv. 7), saint Grégoire de Nysse (*cont. Eunom.*, liv. 10), saint Grégoire de Nazianze (*Orat. 51*), saint Cyrille d'Alexandrie (*De rectâ fid.*, liv. 32). †

2 Cette réponse est celle de saint Denis. †

Objection N°4.

Si les anges supérieurs ne sont pas envoyés pour un ministère extérieur c'est uniquement parce que les anges supérieurs exécutent les ordres de Dieu par le moyen des anges qui sont au-dessous d'eux. Or, tous les anges étant inégaux, comme nous l'avons dit ([quest. 108, art. 3, objection N°1](#)), ils en ont tous nécessairement un au-dessous d'eux, à l'exception du dernier. Donc il n'y a que le dernier qui pourrait être envoyé, contrairement à cette parole de Daniel ([7.10](#)) : *Il y en avait des milliers qui le servaient.*

Réponse à l'objection N°4 :

Dans les charges extérieures que Dieu confie, il y a divers degrés. Par conséquent rien n'empêche que des anges inégaux ne soient immédiatement envoyés pour divers ministères, de telle sorte que les anges supérieurs soient chargés des ministères les plus élevés et les anges inférieurs de ceux qui le sont moins.

Mais c'est le contraire. Car saint Grégoire dit, en rapportant le sentiment de saint Denis (*Hom. 34 in Ev.*) que les ordres supérieurs ne sont pas envoyés pour un office extérieur.

112

Conclusion.

Selon la loi commune il n'y a que les anges inférieurs qui soient envoyés, mais d'après une dispense divine les supérieurs peuvent l'être aussi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 110, art. 1](#)), l'ordre établi par la divine Providence veut, non seulement parmi les anges, mais encore dans tout l'univers, que les êtres inférieurs soient régis par les êtres supérieurs. Mais, à l'égard des choses matérielles, Dieu permet quelquefois qu'on déroge à cet ordre dans l'intérêt d'un ordre plus élevé, par exemple, quand cette dérogation peut servir à la manifestation de la grâce. Ainsi, quand l'aveugle-né a vu la lumière, quand Lazare est sorti de son tombeau, Dieu a été lui-même l'auteur immédiat de ces événements sans que les corps célestes y aient eu aucune part. Mais les bons et les mauvais anges peuvent exercer sur les corps inférieurs une certaine influence en dehors de l'action des corps célestes, par exemple, en conduisant les nuées pour produire de la pluie, ou en faisant d'autres choses semblables. Personne ne peut douter que Dieu ne puisse révéler aux hommes quelque chose immédiatement sans l'intermédiaire des anges, et que les anges supérieurs ne puissent aussi le faire sans avoir recours aux anges inférieurs. En partant de ce principe il y a des auteurs qui ont dit que d'après la loi commune les anges supérieurs ne sont pas envoyés, et qu'il n'y a que les anges inférieurs qui le soient ; mais que cependant il arrive quelquefois que Dieu déroge à cette loi et qu'il envoie les anges supérieurs¹. Mais ce sentiment ne nous paraît pas raisonnable, parce que l'ordre des anges ne se considère pas suivant l'ordre de la grâce. L'ordre de la grâce n'a pas d'ailleurs d'ordre supérieur à lui qui oblige à y déroger, comme on déroge à l'ordre de la nature en faveur de l'ordre de la grâce. De plus, on doit observer qu'en faisant des miracles on déroge à l'ordre de la nature pour affermir les hommes dans la foi ; tandis que si l'on dérogeait à l'ordre des anges ce ne pourrait être dans ce but, puisque nous ne pourrions nous en apercevoir. Au reste, dans les offices extérieurs que Dieu confie aux anges qu'il envoie, il n'y a rien qui soit au-dessus de la puissance des ordres inférieurs. De là, saint Grégoire (*loc. cit.*) fait remarquer que ceux qui annoncent les plus grandes choses reçoivent le nom d'*archanges*. C'est ainsi que l'archange Gabriel fut envoyé à la sainte Vierge, et, comme le dit le même docteur, le mystère de l'Incarnation est bien la plus grande chose que Dieu ait fait annoncer aux hommes. Il faut donc dire absolument avec saint Denis que les anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour un office extérieur.

1 Le Père Peteau soutient ce sentiment dans son traité (*De angelis*, liv. 2, chap. 6). †

Article 3 : Tous les anges qui sont envoyés de Dieu assistent-ils devant lui ?

112

Objection N°1.

Il semble que les anges que Dieu envoie assistent devant lui. Car saint Grégoire dit ^(Hom. 34 in Ev.) : Les anges sont envoyés et ils assistent devant lui, parce que bien que l'esprit de l'ange soit limité, l'esprit souverain qui est Dieu ne l'est pas.

Objection N°2.

L'ange envoyé à Tobie avait été chargé d'un office extérieur. Cependant il dit lui-même : *Je suis l'ange Raphaël, un des sept qui sont debout devant le Seigneur* ^(Tob., 12, 15). Donc les anges qui sont envoyés de Dieu assistent devant lui.

Objection N°3.

Tout ange heureux est plus près de Dieu que Satan. Or, Satan assiste près du trône de Dieu, d'après ces paroles de Job ^(1.6) : *Quand les fils de Dieu assistaient devant le Seigneur, Satan se trouva parmi eux*. Donc à plus forte raison les anges qui sont envoyés pour remplir un ministère extérieur assistent-ils près de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne dit pas que Satan assistait, mais qu'il se trouvait parmi les assistants. Car, comme le dit saint Grégoire ^(Mor., liv. 2, chap. 2), quoiqu'il ait perdu la béatitude, il n'a pas perdu pour cela sa nature qui est semblable à celle des anges.

Objection N°4.

Si les anges inférieurs n'assistent pas près de Dieu, c'est uniquement parce qu'ils ne reçoivent pas immédiatement ses lumières, mais que ce sont les anges supérieurs qui les leur transmettent. Or, tous les anges reçoivent ainsi par l'intermédiaire de l'ange qui est au-dessus d'eux les illuminations divines, à l'exception du premier d'entre eux qui les reçoit immédiatement. Il n'y aurait donc que le plus élevé des anges qui assisterait à la gloire divine, contrairement à ces paroles de Daniel ^(7.10) : *Des milliers l'assistaient*. Donc ceux qui servent Dieu l'assistent également.

Réponse à l'objection N°4 :

Tous les anges assistants voient immédiatement quelque chose dans les clartés de l'essence divine, et c'est pour cela que le caractère distinctif de la première hiérarchie c'est que tous ceux qui en l'ont partie sont immédiatement éclairés par Dieu. Mais ceux qui sont les premiers parmi eux perçoivent plus de choses que les autres et ils les leur communiquent en les illuminant ; comme parmi ceux qui sont près d'un roi il y en a qui connaissent mieux que d'autres ses secrets.

Mais c'est le contraire. Car saint Grégoire dit ^(Mor., liv. 17, chap. 9) que les Puissances qu'il n'envoie jamais pour annoncer aux hommes ses volontés l'assistent. Donc ceux qui sont envoyés de Dieu ce ne sont pas ceux qui l'assistent.

Conclusion.

Tous les anges qui servent Dieu l'assistent en voyant son essence, mais il n'y a que les anges supérieurs qui l'assistent en percevant les mystères divins qui sont en lui.

Il faut répondre que parmi les anges il y en a qui assistent près de Dieu et d'autres qui le servent, comme parmi ceux qui environnent un roi il y en a qui sont toujours près de lui et qui reçoivent immédiatement ses ordres, et il y en a d'autres auxquels ceux-ci transmettent les ordres qui leur ont été donnés. Tels sont par exemple les gouverneurs des villes de provinces : ils sont les serviteurs du roi, mais ils ne sont pas ses assistants. On doit d'abord observer que tous les anges voient immédiatement l'essence divine¹. Sous ce rapport tous ceux qui servent Dieu assistent devant lui. C'est la pensée de saint Grégoire, qui dit (*Mor.*, liv. 2, chap. 2) que ceux qui sont envoyés pour une mission extérieure dans l'intérêt de notre salut peuvent toujours assister à la gloire du Père et voir sa face. Mais tous les anges ne peuvent pas connaître les secrets des mystères de Dieu bien qu'ils soient en quelque sorte plongés dans les clartés de son essence. Il n'y a que les anges supérieurs qui puissent les pénétrer, et ce sont eux qui les manifestent aux anges inférieurs. En ce sens il n'y a que les anges supérieurs, ceux de la première hiérarchie, qui soient assistants ; car, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.*, chap. 7), le propre de ceux qui assistent c'est d'être éclairés de Dieu immédiatement.

Par là la solution de la première et de la seconde objection est évidente, parce qu'elles reposent l'une et l'autre sur le premier sens selon lequel on peut entendre le mot *assistance*.

112

Article 4 : Les anges de la seconde hiérarchie sont-ils tous envoyés ?

112

Objection N°1.

Il semble que les anges de la seconde hiérarchie soient tous envoyés. Car tous les anges assistent ou servent, d'après le prophète Daniel (*chap. 7*). Or, les anges de la seconde hiérarchie n'assistent pas, car ils sont illuminés par les anges de la première, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.*, chap. 8). Donc tous les anges de la seconde hiérarchie sont envoyés pour divers ministères.

Réponse à l'objection N°1 :

Les Dominations sont, à la vérité, comprises parmi les anges qui servent, non parce qu'elles exécutent les ordres de Dieu, mais parce qu'elles disposent et ordonnent ce que les autres doivent faire. Ainsi les architectes ne font rien par leur main dans un édifice, mais ils disposent et ordonnent ce que les autres doivent exécuter.

Objection N°2.

Saint Grégoire dit (*Mor.*, liv. 17, chap. 9) qu'il y a plus d'anges qui servent qu'il n'y en a qui assistent. Or, il n'en serait pas ainsi si les anges de la seconde hiérarchie n'étaient pas envoyés. Donc ils le sont tous.

Réponse à l'objection N°2 :

À l'égard du nombre des anges qui assistent et qui servent le Seigneur il y a deux sentiments. Saint Grégoire dit que ceux qui servent sont plus nombreux que ceux qui assistent. Car il comprend ces mots : *millia mille milliers le servaient, millium ministrabant ei* (*Dan. 7. 10*) non comme si l'on multipliait mille par mille, mais comme si l'on entendait que de plusieurs milliers d'anges il y en avait plusieurs mille qui servaient le Seigneur. À ses yeux cette expression n'indique donc qu'un nombre indéfini mais excessivement étendu. Quant aux anges assistants il croit au contraire que le nombre en est déterminé par ces mots : *dix mille millions l'assistaient, decies millies centenia millia*

1 Scot et Origène ont avancé l'opinion contraire que saint Thomas appelle hérétique dans son commentaire sur l'Épître aux Hébreux. †

assistebant ei (*ibid.*). Son sentiment est d'ailleurs conforme à celui des platoniciens qui disaient que plus les êtres se rapprochaient de l'être unique qui était leur premier principe, moins ils étaient nombreux, comme le nombre est lui-même moins élevé à mesure qu'il se rapproche de l'unité. Il serait aussi assez d'accord avec la distinction des ordres telle que nous l'avons établie, puisque nous en avons reconnu six qui servent et trois qui assistent. Mais saint Denis suppose au contraire ([De cœl. hier., chap. 14](#)) que la multitude des anges surpasse celle des êtres matériels, parce que, dit-il, comme les corps supérieurs surpassent pour ainsi dire infiniment les inférieurs en grandeur, de même les substances spirituelles sont infiniment au-dessus des êtres corporels, parce que Dieu s'attache davantage à ses meilleures créatures et les multiplie beaucoup plus. D'après ce principe les anges qui assistent étant supérieurs à ceux qui servent, ils doivent être plus nombreux. Par conséquent suivant ce système il faut entendre *millia millium* comme s'il y avait *millies millia*, mille fois mille. Et comme dix fois cent (*decies centum*) font mille, si on disait dix fois cent mille (*decies centena millia*), on ferait comprendre par là qu'il y a autant d'anges qui assistent qu'il y a d'anges qui servent ; mais comme il est écrit dix mille fois cent mille (*decies millies centena millia*), il s'ensuit que les anges qui assistent sont beaucoup plus nombreux que ceux qui servent. Ces nombres ne sont pas d'ailleurs employés pour désigner quelle est la multitude des anges, mais pour faire voir qu'elle est de beaucoup supérieure à celle des êtres matériels. Ce que l'Écriture exprime en accumulant les dizaines (*denarii*), les centaines (*centenarii*), les mille (*millenarii*), pour les multiplier par elles-mêmes, comme le dit saint Denis ([De cœl. hier., chap. 14](#)).

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De cœl. hier., chap. 8](#)) que les Dominations sont au-dessus de toute sujétion. Or, être envoyé est une sujétion. Donc les Dominations ne le sont pas.

Conclusion.

Tous les anges de la seconde hiérarchie ne sont pas envoyés extérieurement pour une mission ; ce qui est manifeste d'après les noms que leurs divers ordres ont reçus. Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([art. 1](#)), toute mission à l'extérieur convient à l'ange dans le sens que l'ange exécute à l'égard de la créature corporelle les ordres de Dieu. Or, les noms que les anges ont reçus expriment leurs qualités et leurs fonctions propres, comme le dit saint Denis ([De cœl. hier., chap. 7 et 8](#)). Ainsi Dieu n'envoie pour remplir une fonction extérieure que les anges des ordres dont le nom indique l'exécution d'une chose commandée. Or, le nom des Dominations n'implique pas l'exécution, mais la disposition et la préparation de ce qui doit être fait, tandis que les noms des ordres qui viennent ensuite désignent l'exécution d'une œuvre quelconque et expriment par conséquent des fonctions subalternes. Ainsi les *anges* et les *archanges* doivent leurs noms à la mission qu'ils remplissent lorsqu'ils annoncent une nouvelle ; les *Vertus* et les *Puissances* sont ainsi nommées par rapport à l'acte qu'elles accomplissent. Les *Principautés* doivent leur nom, d'après saint Grégoire ([Hom. 34 in Ev.](#)), à ce qu'elles occupent le premier rang parmi les anges qui agissent ou exécutent. Par conséquent il y a cinq ordres dont les anges peuvent être envoyés pour exécuter extérieurement le ministère divin, mais les quatre ordres supérieurs ne reçoivent pas de mission.

QUESTION 113 : DE LA PROTECTION DES BONS ANGES.

Question 113 : De la protection des bons anges.....	511
Article 1 : Les hommes sont-ils gardés par les anges ?.....	512
Article 2 : Chaque homme est-il gardé personnellement par un ange particulier ?.....	513
Article 3 : N’y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient nos anges gardiens ?.....	515
Article 4 : Tous les hommes ont-ils leur ange gardien ?.....	516
Article 5 : L’ange gardien garde-t-il l’homme dès l’instant de sa naissance ?.....	518
Article 6 : L’ange gardien abandonne-t-il l’homme quelquefois ?.....	519
Article 7 : Les anges s’affligent-ils des maux de ceux dont ils sont les gardiens ?.....	520
Article 8 : Peut-il y avoir lutte ou discorde entre les anges ?.....	522

Après avoir parlé de la mission des anges nous avons à nous occuper des bons anges qui nous gardent et des mauvais qui nous combattent.

À l’égard de la protection des bons anges huit questions se présentent :

1. Les hommes sont-ils gardés par les anges ?¹
2. Dieu donne-t-il à chaque homme individuellement un ange gardien qui lui soit propre ?²
3. N’y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient chargés de cette fonction ?³
4. Est-il convenable que tout homme ait un ange gardien ?⁴
5. À quelle époque l’ange gardien commence-t-il à protéger l’homme ?
6. L’ange gardien est-il toujours avec l’homme qu’il garde ?⁵
7. S’afflige-t-il de la perte de celui qu’il a gardé ?⁶
8. Les anges se disputent-ils entre eux à l’occasion de cette fonction ?⁷

1 L’existence de l’ange gardien a été connue des païens eux-mêmes, qui prétendaient que tout homme avait pour compagnon son *bon génie*. On peut voir à ce sujet : Censorinus (*De die natali*, chap. 3), Horace (*Epist.*, liv. 2, *Epist.* 2), le poète Ménandre, dont Eusèbe rapporte les paroles (*De præpar. Evang.*, liv. 12), Plutarque (*in Comment. ad Alcib. 1*), Plat., Pindare (*Olymp. 13*), Plotin et Proclus (*Eun. 3*, liv. 5, chap. 4), etc. †

2 Selon l’observation de saint Jérôme, l’Écriture nous enseigne dans une foule d’endroits que nous avons tous chacun notre ange gardien. Le concile de Florence a approuvé (session 20) une lettre de saint Basile qui renferme le même sentiment. Dans l’Écriture on peut voir ce qu’il est dit de l’ange qui reprit Agar (*Gen.*, chap. 16), de l’ange de Jacob (*Ibid.*, chap. 31, 32 et 43), de l’ange d’Elie (3 *Rois*, chap. 13), de Daniel (*chap. 14*), de Zacharie (*chap. 1, 2, 4, 5 et 6*), et tout ce que dit Jésus-Christ (*Matth.*, chap. 18). Tous les Pères sont unanimes à ce sujet. †

3 Le sentiment de saint Thomas sur ce point paraît être celui de saint Basile dont le concile de Florence a approuvé les lettres. Voici les expressions de ce grand docteur : *Alii ipsorum gentibus propositi sunt, alii verò fidelium singulos consequuntur. Quantò autem gens uni viro præponenda est ; tantò majorem necesse est angeli qui gentis principatum haberet, esse dignitatem dignitate eorum quibus singulorum tutela commissa est.* †

4 Nous avons cité l’opinion de saint Chrysostome et de saint Basile, qui paraissent avoir cru qu’il n’y avait que les fidèles qui eussent des anges gardiens Mais tous les autres Pères sont d’un avis différent. †

5 Saint Ambroise enseigne que l’ange gardien s’éloigne de l’homme par moments (*Ambros. in Ps. 38*) ; saint Basile dit aussi la même chose (*Hom. in Ps. 33*). Mais le sentiment de saint Thomas est celui de la plupart des autres Pères. †

6 D’après cet article, on doit prendre dans un sens métaphorique tout ce qu’on lit dans des sermons ou dans certains ouvrages ascétiques, à propos de la douleur qu’éprouvent les anges quand les hommes dont la garde leur est confiée viennent à tomber dans le péché. †

7 Cet article a pour objet d’expliquer ce que dit Daniel (*chap. 10*) au sujet de l’ange Gabriel et du prince du royaume des Perses. Tous les Pères ne sont pas d’accord sur ce prince des Perses. Origène croit qu’il s’agit là d’un mauvais ange (*Homil. 4 in Gen.*). Ce sentiment est celui de Cassien (*Col. 8*, chap. 15, de Richard de Saint-Victor (liv. 1, *De Emman.*, chap. 17). †

Article 1 : Les hommes sont-ils gardés par les anges ?

113

Objection N°1.

Il semble que les hommes ne soient pas gardés par les anges. Car on donne des gardiens aux êtres qui ne savent pas ou qui ne peuvent pas se garder eux-mêmes, comme les enfants et les infirmes. Or, l'homme peut se garder lui-même par son libre arbitre, et il a toutes les lumières nécessaires à cet égard, puisqu'il connaît la loi naturelle. Donc l'homme n'est pas gardé par l'ange.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme peut à la vérité éviter le mal jusqu'à un certain point par son libre arbitre, mais ce secours ne lui suffit pas, parce que les passions nombreuses qui l'agitent rendent cette faculté très faible pour le bien. De même la connaissance générale de la loi naturelle qui existe naturellement dans chaque homme, peut le diriger d'une certaine manière vers le bien, mais elle ne suffit pas non plus. Car dans l'application des principes généraux du droit à des cas particuliers, il arrive que l'homme commet une foule d'erreurs. C'est ce que l'Écriture exprime par ces paroles ([Sag., 9.14](#)) : *Les pensées des hommes sont timides et leurs prévisions incertaines*. Il était donc nécessaire que l'homme eût un ange pour gardien.

Objection N°2.

Là où il y a une garde plus forte il est inutile d'en supposer une plus faible. Or, les hommes ont Dieu pour gardien, d'après ces paroles du Psalmiste ([Ps. 121.4](#)) : *Il ne sommeillera pas, il ne dormira pas celui qui garde Israël*. Il n'est donc pas nécessaire que l'homme soit gardé par un ange.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour faire le bien il faut deux choses. Il faut :

1. que la volonté se porte au bien, ce qui se fait en nous par l'habitude de la volonté morale ;
2. que la raison trouve les moyens convenables pour faire le bien, ce qu'Aristote attribue à la prudence ([Eth.](#), liv. 10, chap. 8, et liv. 6, chap. 12). Sous le premier rapport Dieu garde l'homme immédiatement en ornant son âme de grâces et de vertus ; sous le second il le garde encore, parce qu'il est son premier maître, mais il lui envoie sa lumière par l'intermédiaire des anges, comme nous l'avons dit ([quest. 111. art. 1](#)).

Objection N°3.

Celui qui garde une chose est responsable de sa perte, selon ces paroles qui furent adressées au prophète chargé de la garde d'un fugitif : *Gardez-moi bien cet homme-là ; s'il s'échappe, votre vie répond pour la sienne* ([1.Rois. 20. 39](#)). Or, il y a beaucoup d'hommes qui périssent chaque jour en tombant dans le péché et que les anges pourraient soutenir, soit en leur apparaissant visiblement, soit en faisant des miracles, ou de quelque autre manière semblable. Si les hommes étaient confiés à la garde des anges, on pourrait donc attribuer leur chute à la négligence de ces gardiens, ce qui paraît une erreur. Les anges ne sont donc pas les gardiens des hommes.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme les hommes s'éloignent de l'instinct naturel qui les porte au bien pour suivre la passion du mal ; de même ils s'écartent de l'impulsion des bons anges qui agissent sur eux invisiblement en les éclairant pour les engager à se bien conduire. Par conséquent si les hommes périssent on ne doit pas

imputer leur perte à la négligence des anges qui les gardent, mais à leur propre perversité. Quant aux apparitions visibles des anges, elles ne peuvent avoir lieu qu'autant qu'ils dérogent à la loi commune, et c'est alors un effet tout spécial de la grâce, comme les miracles que l'on fait en dérogeant à l'ordre de la nature.

Mais c'est le contraire. Car il est dit ([Ps. 90. 11](#)) : *Il a chargé ses anges de vous garder dans toutes vos voies.*

Conclusion.

Il est nécessaire que les hommes aient des anges pour gardiens et pour guides dans leurs actions, puisqu'il leur arrive de se tromper dans une foule de circonstances.

Il faut répondre que, selon l'ordre établi par la divine Providence, on remarque qu'en toutes choses ce qui est mobile et variable est mû et réglé par ce qui est immobile et invariable. Ainsi tous les êtres matériels sont mus et dirigés par les substances spirituelles et immobiles, et les corps inférieurs le sont par les corps supérieurs qui sont substantiellement invariables. Pour nous, nous avons logiquement pour règles les premiers principes qui sont invariables, et nous en déduisons une foule de conclusions sur lesquelles nos opinions varient. Or, il est évident que dans les choses pratiques l'intelligence et la volonté de l'homme peuvent varier indéfiniment et s'écarter du bien. C'est pourquoi il a été nécessaire de préposer à la garde de l'homme un ange qui le dirige et qui le porte au bien.

[113](#)

Article 2 : Chaque homme est-il gardé personnellement par un ange particulier ?

[113](#)

Objection N°1.

Il semble que chaque homme ne soit pas gardé par un ange. Car l'ange a plus de puissance et de vertu que l'homme. Or, un homme suffit pour en garder plusieurs. Donc à plus forte raison un seul ange peut-il garder une foule d'hommes.

Réponse à l'objection N°1 :

On peut garder un homme de deux manières.

1. On peut le garder en tant qu'individu ; dans ce cas il ne faut pas pour un homme moins d'un gardien, il en faut même quelquefois plusieurs.
2. On peut le garder comme faisant partie d'une société ou d'une communauté quelconque. Alors il n'y a qu'un homme préposé à la garde de toute la société ; il doit s'occuper de ceux qui en font partie, mais sa surveillance se borne aux actes qui ont rapport à l'ensemble de la communauté, c'est-à-dire aux choses extérieures qui peuvent être des causes d'édification ou de scandale. Mais les fonctions que les anges ont à remplir envers chacun ne s'arrêtent pas là ; elles s'étendent aussi aux choses secrètes et invisibles qui regardent le salut de chaque homme en particulier. C'est pourquoi à chaque homme Dieu a préposé un ange spécial qui a mission de le garder.

Objection N°2.

D'après saint Denis ([De hier. Eccl., chap. 3](#)), les êtres inférieurs sont ramenés à Dieu par les êtres supérieurs au moyen des êtres intermédiaires. Or, puisque tous les anges sont inégaux, comme nous l'avons dit ([quest. 108, art. 3, objection N°1](#)), il s'ensuit qu'il n'y a qu'un seul ange entre lequel et les hommes il n'y ait pas d'intermédiaire. Il n'y a donc que lui qui garde les hommes immédiatement.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 3 et 4](#)), tous les anges de la première hiérarchie sont immédiatement illuminés par Dieu pour certaines choses, mais il y en a d'autres que les anges supérieurs apprennent seuls de Dieu immédiatement, et qu'ils révèlent ensuite à ceux qui sont au-dessous d'eux. La même observation est applicable aux anges inférieurs. Ainsi un ange du dernier ordre est illuminé sous certains rapports par un ange supérieur et sous d'autres il l'est par l'ange qui est placé immédiatement au-dessus de lui. Il est donc possible qu'un ange illumine l'homme immédiatement, bien qu'il ait d'autres anges sous lui qu'il éclaire.

Objection N°3.

Les anges les plus élevés sont ceux qui sont envoyés pour les ministères les plus importants. Or, ce n'est pas un office plus grand de garder un homme plutôt qu'un autre, puisque tous les hommes sont égaux par nature. Donc puisque parmi les anges l'un est plus grand que l'autre, il semble que, d'après saint Denis ([De cœl. hier., chap. 5](#)), pour garder divers hommes il ne faille pas divers anges.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique les hommes soient égaux par nature, cependant il y a de l'inégalité entre eux parce que la divine providence destine les uns à de grandes choses et les autres à des choses moins importantes, d'après ces paroles de l'Écriture ([Ecclésiastique, 33, 20](#)) : *Le Seigneur par sa sagesse qui se communique en tant de manières différentes a séparé les-hommes : il a béni et élevé les uns, il a maudit et humilié les autres.* La garde d'un homme peut donc être un office plus grand que la garde d'un autre.

Mais c'est le contraire. Car à propos de ces paroles de l'Évangile : *Leurs anges, dans les cieus* ([Matth., 18, 10](#)) saint Jérôme dit : Telle est la dignité des âmes humaines, que Dieu délègue à chacune d'elles dès le jour de sa naissance un ange pour la garder.

113

Conclusion.

La providence de Dieu ayant principalement en vue les choses immortelles, divers anges ont été préposés aux divers genres de choses qui doivent toujours durer, et comme l'homme a une forme incorruptible, il est conforme à la raison qu'il y ait un ange chargé de garder chaque homme en particulier.

Il faut répondre qu'à chaque homme Dieu a délégué un ange spécial pour le garder¹. La raison en est que l'ange gardien remplit une fonction qui entre dans le plan que la divine providence s'est tracé à l'égard des hommes. Car la providence de Dieu n'est pas pour les hommes ce qu'elle est pour les autres créatures corruptibles, parce que leur nature n'est pas la même. Ainsi les hommes sont immortels non seulement par rapport à leur espèce en général, mais ils le sont encore individuellement par rapport à leurs propres formes qui sont leurs âmes raisonnables ; ce qu'on ne peut pas dire des autres créatures corruptibles. Or, il est évident que la Providence s'occupe surtout de ce qui dure perpétuellement. Elle ne s'exerce à l'égard des choses qui passent qu'autant qu'elle les rapporte à celles qui sont perpétuelles. Elle est donc, par conséquent, pour chaque homme ce qu'elle est pour chaque genre ou chaque espèce de choses corruptibles. D'ailleurs, d'après saint

1 D'après Origène, il y aurait même plusieurs anges préposés à la garde d'un individu. C'est le sentiment qu'il expose (*Hom. 20 in Josue*). Saint Basile paraît avoir cru qu'il n'y avait que les fidèles qui fussent gardés par les anges (*Hom in Ps. 48*) ; saint Chrysostome semble être du même sentiment (*Homil. 3 in Epist. ad Colos.*). †

Grégoire ^(Hom. 34 in Ev.), les divers ordres des anges sont envoyés pour satisfaire à divers besoins ; par exemple, les *Puissances* ont mission de repousser les démons, et les *Vertus* doivent faire des miracles. Il est donc probable qu'aux diverses espèces du même genre sont préposés divers anges du même ordre. Par conséquent on est en droit de conclure que chaque homme a son ange gardien.

Article 3 : N'y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient nos anges gardiens ?

113

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas que les anges du dernier ordre qui soient délégués pour garder les hommes. Car saint Jean Chrysostome dit ^(In Matth., hom. 60) que ces paroles de l'Évangile : *Leurs anges, dans les cieux* ^(Matth., 18, 10) s'entendent non pas des anges en général, mais des anges les plus éminents. Donc les anges les plus éminents sont nos anges gardiens.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Chrysostome peut s'entendre des anges qui occupent le premier rang dans le dernier ordre. Car, comme le dit saint Denis ^(De cœl. hier., chap. 4), dans chaque ordre il y a les premiers, les derniers et ceux qui tiennent le milieu. Et il est probable que ce sont les anges les plus élevés qui sont chargés de ceux qui doivent parvenir au plus haut degré de gloire dans le ciel.

Objection N°2.

Saint Paul dit ^(Héb., 1, 14) que *les anges sont envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut*. D'après ces paroles il semble que la mission des anges ait pour but de garder les hommes. Or, il y a cinq ordres qui sont envoyés pour exercer un ministère extérieur, comme nous l'avons dit ^(quest. préc., art. 4). Donc tous les anges des cinq derniers ordres sont délégués pour être des anges gardiens.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous les anges qui sont envoyés n'ont pas pour fonction de garder chaque homme individuellement. Il y a des ordres qui gardent ou qui protègent des communautés ou des nations plus ou moins étendues¹.

Objection N°3.

Pour garder les hommes il semble qu'il est surtout nécessaire de repousser les démons, ce qui, d'après saint Grégoire ^(Hom. 34 in Ev.), est la fonction propre des *Puissances*, et de faire des miracles ce qui appartient aux *Vertus*. Donc ces ordres sont aussi délégués pour garder les hommes, et par conséquent il n'y a pas que le dernier.

Réponse à l'objection N°3 :

Les anges inférieurs exercent le ministère des anges supérieurs, selon que ceux-ci les rendent participants de leurs dons, et ils sont alors les exécuteurs de leur volonté. De cette manière tous les anges du dernier ordre peuvent repousser les démons et faire des miracles.

Mais c'est le contraire. Car, d'après le Psalmiste ^(Ps. 90), la garde des hommes est attribuée aux anges, et suivant saint Denis l'ordre des anges est le dernier ^(De cœl. hier., chap. 6 et 9).

1 Ce sont les archanges qui ont la garde de l'Église catholique entière, des royaumes, des églises particulières ou de toute autre société considérable. Les Pères sont unanimes sur ce point. †

Conclusion.

Les anges du dernier ordre sont chargés de la garde spéciale de chaque homme ; quant à la garde générale de l'humanité elle est dévolue à tous les anges.

Il faut répondre que comme nous l'avons dit ([art. préc., Réponse N°1](#)), l'homme peut être gardé de deux manières. Il peut l'être individuellement, et c'est dans ce sens qu'on dit que chaque homme a son ange gardien. C'est aux anges du dernier ordre à remplir cette fonction, parce que, comme le dit saint Grégoire (*loc. cit.*), c'est à eux à annoncer les choses de moindre importance. Et il semble que l'office des anges le moins élevé est celui qui consiste à pourvoir à ce qui intéresse le salut d'un individu. — L'homme peut être aussi gardé d'une manière générale, et dans ce sens cette fonction peut être attribuée à des anges de divers ordres ; car plus un agent est universel et plus il est élevé. Ainsi les *Principautés* sont chargées de veiller sur l'humanité entière, ou bien cette fonction est peut-être plutôt départie aux *archanges*, qui sont appelés les *princes des anges*. Car Daniel dit que saint Michel, dont nous faisons un archange, est l'un des princes ([Dan., chap. 10](#)). D'ailleurs nous avons vu que les *Vertus* ont la garde de toutes les choses corporelles¹, que les *Puissances* ont celle des démons. Les *Principautés* et les *Dominations*, d'après saint Grégoire, ont la direction des bons anges.

Article 4 : Tous les hommes ont-ils leur ange gardien ?

113

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes n'aient pas leur ange gardien. Car l'Apôtre dit du Christ ([Philipp., 2, 7](#)) : *Qu'il s'est rendu semblable aux hommes et qu'il a été reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au-dehors*. Si tous les hommes ont leur ange gardien, le Christ aurait donc eu le sien, ce qui paraît répugner, parce que le Christ est au-dessus de tous les anges. Donc tous les hommes n'ont pas leur ange gardien.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Christ, comme homme, était immédiatement régi par le Verbe de Dieu ; il n'avait donc pas besoin d'être gardé par les anges. De plus son âme était en possession de l'essence divine, bien que par son corps, qui pouvait souffrir et mourir, il fût voyageur comme nous. Sous ce rapport il ne lui fallait donc pas non plus d'ange gardien, car l'ange au lieu d'être au-dessus de lui était au contraire au-dessous, d'après ces paroles de saint Matthieu ([4, 11](#)) : *que les anges s'approchèrent et le servirent*.

Objection N°2.

Le premier de tous les hommes fut Adam. Or, il ne devait pas avoir d'ange gardien, du moins dans l'état d'innocence, parce qu'alors il n'était pressé par aucun péril. Donc il n'y a pas des anges préposés à la garde de tous les hommes.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme dans l'état d'innocence, n'avait pas à redouter les dangers qui nous viennent maintenant de nous-mêmes, puisque toutes ses facultés étaient intérieurement bien ordonnées, comme nous l'avons dit ([quest. 95, art. 4](#)). Mais il avait à craindre les périls extérieurs que le démon lui pouvait susciter

1 Ce sont elles qui sont envoyées pour faire des miracles. †

par ses embûches, et c'est ce que l'événement a prouvé. C'est pourquoi il avait également besoin d'un ange gardien.

Objection N°3.

Dieu a donné aux hommes des anges gardiens pour que ces anges les mènent à la vie éternelle, en les excitant à faire le bien et en les protégeant contre les attaques des démons. Or, les hommes qui, suivant la prescience de Dieu, doivent être damnés, ne parviennent jamais à la vie éternelle. Il en est de même des infidèles qui peuvent faire des bonnes œuvres, mais qui ne les font jamais bien, parce que leur intention n'est pas droite. Car c'est la foi qui donne la droiture d'intention, comme le dit saint Augustin ([In præf. Ps. 31](#)). Suivant saint Paul l'arrivée de l'antéchrist sera même l'œuvre de Satan ([2 Thess., chap. 2](#)). Donc tous les hommes n'ont pas leur ange gardien.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme les damnés, les infidèles et l'antéchrist lui-même ne sont pas privés du secours intérieur delà raison naturelle, de même ils ne sont pas privés non plus du secours extérieur que Dieu accorde à l'humanité tout entière, c'est-à-dire de la protection des anges. Si cette protection ne leur sert pas pour mériter la vie éternelle par des bonnes œuvres, elle leur est du moins utile pour les éloigner des fautes qui pourraient être nuisibles à eux et aux autres. Car les bons anges empêchent les démons de nuire autant qu'ils le veulent, et l'antéchrist lui-même ne nuira pas autant qu'il le voudra.

Mais c'est le contraire. Car saint Jérôme dit que Dieu envoie un ange à chaque âme pour la garder.

Conclusion.

Tous les hommes ont en cette vie un ange gardien pour les protéger contre les divers périls qu'ils courent, mais arrivés à la fin de leur carrière ils ne doivent plus avoir besoin d'anges gardiens, ils régissent avec ces esprits célestes ou bien ils ont avec eux un démon qui les punit.

Il faut répondre que l'homme est dans cette vie comme dans le chemin qui doit le conduire à sa patrie. Sur sa route il y a bien des dangers qui le menacent au dedans comme au-dehors, suivant ces paroles du Psalmiste ([Ps. 141.4](#)) : *Dans le sentier où je marchais ils m'ont dressé un piège caché.* C'est pourquoi, comme on donne une garde au voyageur qui marche dans une route qui n'est pas sûre, de même Dieu a donné à chaque homme un ange gardien pour tout le temps qu'il serait voyageur ici-bas. Mais une fois arrivé au terme de sa carrière, il n'aura plus de gardien, il régnera dans le ciel avec les esprits célestes, ou il aura avec lui dans l'enfer un démon qui sera le ministre des vengeances du Tout-Puissant.

Article 5 : L'ange gardien garde-t-il l'homme dès l'instant de sa naissance ?

113

Objection N°1.

Il semble que l'ange gardien ne garde pas l'homme dès l'instant de sa naissance. Car, d'après saint Paul ([Héb., 1.14](#)), *les anges sont envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui reçoivent l'héritage du salut.* Or, les hommes commencent à recevoir l'héritage du salut quand ils sont baptisés. Donc l'homme n'a un ange gardien qu'à dater de son baptême et non depuis sa naissance.

Réponse à l'objection N°1 :

Les anges ne sont envoyés pour exercer efficacement leur ministère qu'en faveur de ceux qui possèdent l'héritage du salut, si on considère la fin dernière de leur mission qui est la vie éternelle. Mais ils n'en ont pas moins une mission à remplir envers les autres. Et si la protection qu'ils exercent à leur égard n'est pas assez efficace pour leur faire leur salut, elle a du moins la vertu de leur faire éviter une foule de fautes dans lesquelles sans cela ils seraient tombés.

Objection N°2.

Les hommes ont des anges gardiens afin d'en retirer les lumières dont ils ont besoin. Or, les enfants qui viennent de naître ne sont pas capables d'être éclairés parce qu'ils n'ont pas l'usage de raison. Donc les enfants n'ont pas d'ange gardien immédiatement après leur naissance.

Réponse à l'objection N°2 :

À la vérité l'office de gardien a pour effet principal et dernier de répandre la lumière et d'éclairer. Cependant il en a encore beaucoup d'autres qui sont applicables aux enfants, comme de repousser les démons et d'écarter tout ce qui pourrait leur nuire dans leur corps et dans leur âme.

Objection N°3.

Les enfants qui existent dans le sein de leur mère ont, à une époque donnée, une âme raisonnable, aussi bien qu'après leur naissance. Or, tant qu'ils sont dans le sein de leur mère, ils n'ont pas d'ange gardien, puisqu'ils ne peuvent recevoir les sacrements. Donc ils n'en ont pas non plus immédiatement après leur naissance.

Réponse à l'objection N°3 :

L'enfant, tel qu'il est dans le sein de la mère, n'est pas absolument séparé d'elle. Il lui est uni et il fait en quelque sorte partie d'elle-même, comme le fruit qui est attaché à l'arbre fait partie de cet arbre. Il est donc probable que l'ange chargé de la garde de la mère, garde aussi l'enfant qu'elle porte dans son sein. Mais au moment de sa naissance, quand l'enfant se sépare d'elle, alors, d'après saint Jérôme, Dieu lui donne un ange gardien.

Mais c'est le contraire. Saint Jérôme dit expressément ^(loc. cit., art. 2.) que tous les hommes ont un ange gardien immédiatement après leur naissance¹.

Conclusion.

La protection des anges étant un bienfait général que Dieu accorde à l'humanité, il s'ensuit que chaque homme a son ange gardien non depuis son baptême, mais depuis sa naissance.

Il faut répondre que, comme le dit Origène ^(in Matth., hom. 6), il y a sur ce point deux opinions. Les uns ont dit que l'homme n'avait un ange gardien qu'après son baptême ; les autres ont prétendu qu'il en avait un depuis sa naissance. Saint Jérôme est de ce dernier sentiment et avec raison. Car les bienfaits que Dieu accorde à l'homme comme chrétien ne datent que du moment de son baptême ; telle est la réception de l'Eucharistie et les autres sacrements². Mais pour les avantages que l'homme reçoit de Dieu en tant qu'être raisonnable, il en jouit aussitôt qu'il est né. La protection de l'ange étant un bienfait de ce dernier genre, comme nous l'avons dit ^(art. 1 et 4), il s'ensuit que dès le premier instant de sa naissance l'homme a un ange gardien.

1 Saint Jérôme n'est pas le seul de ce sentiment. Nous citerons encore Théophilacte dans son commentaire sur ce même passage de saint Matthieu ; Gennade (*Lib. de prædest.*), Tertullien (*De an.*, chap. 57), Paschase Radbert (*Comment. in Matth.*). Les Grecs exprimaient la même pensée en admettant des génies qui présidaient à la naissance. †

2 Saint Thomas a voulu dire que le baptême mettait l'enfant en voie de recevoir l'Eucharistie, mais il n'a pas voulu dire que l'Eucharistie fût nécessaire ; ce que le concile de Trente a condamné (sess. 21, chap. 4). †

Article 6 : L'ange gardien abandonne-t-il l'homme quelquefois ?

113

Objection N°1.

Il semble que l'ange gardien abandonne quelquefois l'homme à la garde duquel il a été préposé. Car Jérémie fait dire aux anges ([Jér., 51, 9](#)) : *Nous avons traité Babylone, et elle n'a point été guérie ; abandonnons-la.* Et Isaïe fait dire au Seigneur ([Is., 5, 5](#)) : *J'enlèverai la haie qui protège ma vigne, et elle sera foulée aux pieds.* D'après la glose cette haie désigne les anges gardiens.

Objection N°2.

Dieu garde l'homme plus principalement que l'ange. Or, Dieu abandonne l'homme quelquefois, d'après ces paroles du Psalmiste ([Ps., 21, 1](#)) : *Dieu ! mon Dieu ! abaissez sur moi vos regards, pourquoi m'avez-vous abandonné ?* Donc à plus forte raison l'ange gardien abandonne-t-il l'homme.

Objection N°3.

D'après saint Jean Damascène ([De orth. fid., liv. 2, chap. 3](#)), les anges, quand ils sont ici avec nous, ne sont pas dans le ciel. Or, ils sont quelquefois dans le ciel. Donc ils nous abandonnent quelquefois.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'ange n'est pas toujours dans le même lieu que l'homme qu'il garde, il ne l'abandonne pas pour cela, il continue au contraire toujours à le protéger. Car quand il est au ciel il sait ce que devient l'homme qu'il avait à garder, il peut instantanément se rendre près de lui.

Mais c'est le contraire. Les démons nous combattent toujours, d'après ces paroles de saint Pierre ([1 Pierre, 5, 8](#)) : *Le diable, votre ennemi, tourne autour de vous comme un lion rugissant qui cherche une proie à dévorer.* Donc à plus forte raison les bons anges sont-ils toujours avec nous pour nous garder¹.

Conclusion.

La garde de l'ange n'étant que l'exécution des décrets de la divine providence qui n'abandonne jamais l'homme totalement, l'ange gardien n'abandonne jamais non plus d'une manière absolue celui qu'il est chargé de garder, bien que quelquefois pour se conformer aux ordres de la justice divine il lui laisse subir les douleurs du châtement ou les misères du péché.

Il faut répondre que la fonction de l'ange gardien, comme nous l'avons dit (^{art. 2}), n'est que la réalisation des desseins que la divine providence a sur l'homme. Or, il est évident que l'homme, pas plus que toute autre créature, ne peut être complètement délaissé par la Providence. Car, par là même qu'une créature participe à l'être, elle est soumise à la Providence universelle qui embrasse tout ce qui existe. Lors donc qu'on dit que Dieu abandonne l'homme selon l'ordre de sa providence, on entend seulement par là qu'il permet qu'il souffre quelque douleur ou qu'il tombe dans quelque péché. On doit dire également que l'ange gardien n'abandonne jamais l'homme totalement, mais qu'il le laisse seulement à lui-même sous certains rapports. Ainsi, il ne l'empêche pas d'éprouver quelques tribulations ou de tomber dans le péché, et il ne fait en cela que se soumettre à l'exécution de la volonté de Dieu. C'est en ce sens qu'on dit que Babylone et la maison d'Israël ont été abandonnées par les anges, parce que leurs anges gardiens ne les ont pas empêchées de subir les tribulations qu'elles avaient méritées.

1 Saint Clément d'Alexandrie croit que l'homme peut s'élever ici-bas à un si haut degré de perfection qu'il n'ait plus besoin d'ange gardien ([Strom., liv. 7](#)). Saint Jean Climaque dit la même chose, et il ajoute que les anges s'éloignent des pécheurs ([Grad. 5](#)). †

Par là la réponse à la première et à la seconde objection est évidente.

Article 7 : Les anges s'affligent-ils des maux de ceux dont ils sont les gardiens ?

113

Objection N°1.

Il semble que les anges s'affligent des maux de ceux dont ils sont les gardiens. Car Isaïe dit ([Is. 33.7](#)) : *Les anges de la paix pleureront amèrement*. Or, les larmes sont le signe de la douleur et de la tristesse. Donc les anges s'attristent des maux des hommes dont ils sont les gardiens.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces paroles d'Isaïe peuvent s'entendre des anges, c'est-à-dire des envoyés du roi Ezéchias, qui versèrent des larmes en entendant les paroles de Rapsacès que le prophète rapporte lui-même ([Is., chap. 37](#)). C'est là leur sens littéral. Dans le sens allégorique les anges de la paix sont les apôtres et les prédicateurs qui pleurent pour les péchés des hommes. Si on les entend des bons anges dans le sens anagogique, alors ces expressions sont une métaphore qui indique que les anges veulent en général le salut des hommes. Car on attribue ordinairement à Dieu et aux anges des passions de cette nature.

Objection N°2.

La tristesse, comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 14, chap. 15](#)), est produite par les choses qui nous arrivent malgré nous. Or, la perte de l'homme est contraire à la volonté de l'ange qui le garde. Donc les anges s'en attristent.

Objection N°3.

Comme la tristesse est contraire à la joie, de même le péché est contraire à la pénitence. Or, d'après saint Luc ([chap. 15](#)) les anges se réjouissent à propos du pécheur qui fait pénitence. Donc ils s'attristent à l'occasion du juste qui tombe dans le péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand les hommes font pénitence, aussi bien que quand ils pèchent, les anges n'ont toujours qu'une raison pour se réjouir, c'est l'accomplissement des ordres de la providence divine.

Objection N°4.

Origène dit ([Sup. Num., liv. 18](#)) que les anges sont traduits au tribunal de Dieu pour que l'on sache si c'est leur négligence qui est cause de la chute des hommes, ou si on ne doit l'imputer qu'à leur propre lâcheté. Or, la raison veut qu'on s'afflige des maux pour lesquels on est cité en jugement. Donc les anges s'affligent des péchés des hommes.

Réponse à l'objection N°4 :

Si les anges sont cités au jugement des hommes ce n'est point comme des coupables, mais comme des témoins pour convaincre ces derniers de leur lâcheté.

Mais c'est le contraire. Où il y a tristesse et douleur il n'y a pas de félicité parfaite. C'est ce qui fait dire à saint Jean ([Apoc. 21.4](#)) : *Il n'y aura plus de mort, ni de deuil, ni de cri, ni de douleur*. Or, les anges sont parfaitement heureux. Donc ils ne s'affligent de rien.

Conclusion.

Rien de ce qui se passe en ce monde n'étant absolument opposé à la volonté de l'ange, il s'ensuit qu'ils ne s'affligent point des maux des hommes dont ils sont les gardiens.

Il faut répondre que les anges ne s'affligent ni des péchés, ni des peines des hommes. Car la tristesse et la douleur, d'après saint Augustin ^(loc. cit.), ne viennent que des choses qui sont contraires à la volonté. Or, en ce monde il n'arrive rien qui soit contraire à la volonté des anges et des autres bienheureux, parce que leur volonté adhère pleinement à la justice divine et qu'il ne se passe rien ici-bas que la justice divine ne l'ordonne ou ne le permette. C'est aussi pour cette raison, qu'absolument parlant, il ne se fait rien en ce monde de contraire à la volonté des bienheureux. Car, comme le dit Aristote ^(Eth., liv. 3, chap. 1), on appelle purement volontaire ce que l'on veut en particulier quand il s'agit d'agir, c'est-à-dire d'après les circonstances dans lesquelles on se trouve ; quoique ce que l'on veut alors soit contraire à la volonté qu'on a en général dans les circonstances ordinaires. Ainsi, le nautonnier ne veut pas en général jeter ses marchandises à la mer ; cependant, que le péril devienne imminent, que ce soit une condition nécessaire de salut, il le veut alors. Son action est, par suite des circonstances, plutôt volontaire qu'involontaire. De même les anges ne veulent pas, généralement et absolument parlant, que les hommes tombent dans le péché et qu'ils soient en proie aux souffrances, mais par là même que la justice divine éprouve les uns par la douleur, et laisse les autres tomber dans le péché, ils se conforment à cet ordre.

La réponse à la seconde objection est évidente d'après ce que nous avons dit ^(dans le corps de l'article.).

113

Article 8 : Peut-il y avoir lutte ou discorde entre les anges ?

113

Objection N°1.

Il semble qu'il ne puisse y avoir ni lutte, ni discorde entre les anges. Car il est dit dans Job ^(25.2) que c'est Dieu qui fait régner la concorde dans les hauteurs des cieux. Or, la lutte est opposée à la concorde. Donc il n'y a pas lutte parmi les anges.

Objection N°2.

Là où le commandement est juste et la charité parfaite il ne peut pas y avoir de combat. Or, tout cela existe parmi les anges. Donc il n'y a pas lutte parmi eux.

Objection N°3.

Si on dit que les anges combattent pour ceux dont ils sont les gardiens, il faut qu'un ange soutienne un parti et un autre ange un autre. Or, si un parti est juste il est évident que l'autre ne l'est pas. D'où il suit qu'un bon ange sera le défenseur de l'injustice ; ce qui répugne. Donc il n'y a pas de lutte entre les bons anges.

Mais c'est le contraire. Car le prophète Daniel fait dire ^(10.13) à l'ange Gabriel : *Le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et un jours*. Or, ce prince des Perses était l'ange préposé à la garde du royaume des Perses. Donc un bon ange résiste à un autre et il y a entre eux combat.

Conclusion.

Il peut y avoir lutte entre les anges, non parce que leurs volontés sont en désaccord, mais par suite de l'opposition des mérites de ceux pour lesquels ils combattent.

Il faut répondre qu'on a soulevé cette question à propos des paroles de Daniel que nous venons de citer. Saint Jérôme les interprète en disant que le prince du royaume des Perses est l'ange qui s'opposa à la délivrance du peuple d'Israël pour lequel Daniel faisait offrir à Dieu ses prières, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel¹. Le motif de cette lutte c'est qu'un prince des démons avait entraîné dans le péché les Juifs qui étaient en captivité, et que c'était là ce qui faisait obstacle à la prière que le prophète adressait à Dieu pour le peuple. Mais d'après saint Grégoire (*Mor.*, liv. 17, chap. 8) le prince du royaume des Perses était un bon ange chargé de la garde de cette nation. Pour comprendre comment un bon ange peut résister à un autre il faut observer que ce sont des anges qui exercent les jugements de Dieu à l'égard des différentes nations aussi bien que des divers individus. Or, les anges sont dirigés dans leurs actions par l'ordre de Dieu. Comme il arrive quelquefois que les mérites et les intérêts des hommes et des empires sont réciproquement opposés, de telle sorte que l'un doit commander et l'autre obéir, et que les anges ne peuvent d'ailleurs connaître ce que la divine sagesse a décrété à ce sujet, si elle ne le leur révèle elle-même, il faut nécessairement qu'ils la consultent. Alors quand ils consultent la volonté divine sur des intérêts qui sont contraires et qui se combattent, on dit qu'ils se résistent mutuellement ; non parce que leurs volontés sont contraires, puisqu'ils sont tous d'accord sur ce point, c'est que les desseins de Dieu doivent s'accomplir, mais parce que les intérêts sur lesquels ils le consultent sont opposés². Par là la réponse à toute les objections est évidente.

[113](#)

1 Saint Jérôme paraît avoir été d'un avis contraire (*De mort.*, ad chap. 15, Is), ou du moins il n'est pas aisé de dire clairement quelle a été à cet égard son opinion. †

2 Indépendamment de saint Grégoire, nous trouvons encore le sentiment de saint Thomas, soutenu par Théodoret (*Comment. ad Dan.*), saint Basile (*Cont. Eunom.*, liv. 3), saint Isidore de Péluse (liv. 2, Ep. 85). †

QUESTION 114 : DU COMBAT DES DÉMONS.

Question 114 : Du combat des démons.....	525
Article 1 : Les hommes ont-ils un combat à supporter de la part des démons ?.....	525
Article 2 : La tentation est-elle l'œuvre propre du diable ?.....	527
Article 3 : Tous les péchés proviennent-ils de la tentation du diable ?.....	528
Article 4 : Les démons peuvent-ils séduire les hommes en faisant des miracles ?.....	529
Article 5 : Le démon qu'un homme a vaincu est-il mis pour ce motif hors de combat ?.....	531

Nous avons maintenant à nous occuper du combat des démons.

À cet égard cinq questions se présentent :

1. Les hommes sont-ils attaqués par les démons ?¹
2. Est-ce le propre du diable de tenter ?²
3. Tous les péchés des hommes proviennent-ils de la tentation du diable ?³
4. Peuvent-ils faire de vrais miracles pour séduire ?⁴
5. Les démons qui sont vaincus par un homme peuvent-ils l'attaquer encore ?⁵

1 L'existence des démons est de foi, et on ne peut nier les attaques qu'ils livrent à l'homme, sans être hérétique. †

2 L'Écriture nous montre la tentation comme l'œuvre propre du démon : *le tentateur s'approchant* (Matth., 4, 3) ; *Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer* (1 Pierre, 5, 8). D'ailleurs saint Thomas précise parfaitement dans cet article les divers sens que l'on peut attacher à ce mot. †

3 Cet article est une réfutation de l'hérésie des Arméniens, qui prétendaient que l'homme ne pécherait pas, s'il n'y avait pas de démons. †

4 Cet article, tout concis qu'il est, renferme tous les principes d'après lesquels les théologiens ont résolu cette question dans leur *Traité de la religion*. †

5 Sur cette question les sentiments sont partagés ; mais l'opinion la plus commune est celle qu'expose ici saint Thomas. †

Article 1 : Les hommes ont-ils un combat à supporter de la part des démons ?

114

Objection N°1.

Il semble que les hommes n'aient pas de combat à soutenir de la part des démons. Car les anges sont envoyés par Dieu pour garder les hommes. Or, les démons ne sont pas envoyés de Dieu, puisque leur intention est de perdre les âmes, tandis que celle de Dieu est de les sauver. Donc les démons n'ont pas mission d'attaquer les hommes.

Réponse à l'objection N°1 :

Les mauvais anges font la guerre aux hommes de deux manières :

1. En les poussant au péché. En ce cas ils ne sont pas envoyés de Dieu pour attaquer les hommes, mais Dieu dans sa justice le leur permet quelquefois.
2. Ils les attaquent pour les punir, et dans ce cas c'est Dieu qui les envoie. Ainsi il a envoyé l'esprit de mensonge pour punir Achab le roi d'Israël, comme on le voit ([1.Rois.chap. 22](#)). Car Dieu est l'auteur premier du châtement, bien que les démons qu'il envoie pour punir quelqu'un remplissent leur mission avec une intention opposée à la fin pour laquelle il les envoie. Car ils punissent les hommes par haine ou par envie, tandis que Dieu ne les punit que pour satisfaire à sa justice.

Objection N°2.

Le combat n'est plus à forces égales du moment que le faible est exposé à combattre le fort, l'ignorant le rusé. Or, les hommes sont faibles et ignares, tandis que les démons sont puissants et astucieux. Dieu qui est l'auteur de toute justice ne doit donc pas permettre que l'homme soit en butte aux attaques du démon.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour que le combat n'ait pas lieu dans des conditions trop inégales, l'homme reçoit une compensation principalement par le secours de la grâce divine, et ensuite, en second lieu, par le moyen de la protection que les anges lui accordent. C'est en ce sens qu'Élisée disait à son serviteur ([2.Rois. 6. 16](#)) : *Ne craignez rien, il y en a plus avec nous qu'avec eux.*

Objection N°3.

C'est bien assez pour éprouver l'homme qu'il ait à lutter contre la chair et le monde. Or, Dieu permet que ses élus soient attaqués pour être éprouvés. Il ne semble donc pas nécessaire qu'ils soient attaqués par les démons.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour éprouver notre faible nature ce serait sans doute assez des combats qu'elle a à soutenir contre la chair et le monde, mais cela ne suffirait pas à la malice des démons qui se servent de ces deux moyens pour nous faire la guerre. D'ailleurs la divine providence sait faire tourner toutes ces choses à la gloire des élus.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([Eph., 6. 12](#)) : *Nous n'avons pas à combattre contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances, contre les guides de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air.*

Conclusion.

Les démons font la guerre aux hommes par suite de leur propre malice, mais c'est Dieu lui-même qui leur permet de les combattre.

Il faut répondre qu'à l'égard de la guerre que les démons font aux hommes il y a deux choses à considérer, le combat lui-même et l'ordre d'après lequel il se livre. Le combat est l'effet de la malice même du démon, qui par envie s'efforce d'empêcher l'homme d'être parfait, et qui par orgueil veut ressembler à la puissance divine, en envoyant des suppôts destinés à attaquer l'homme comme Dieu envoie ses anges avec des fonctions déterminées pour le garder. Mais l'ordre du combat ou la fin dernière à laquelle il se rapporte vient de Dieu qui sait toujours se servir des mauvaises créatures pour porter les autres au bien. Mais il n'en est pas de même des bons anges. La protection qu'ils exercent sur les hommes et l'ordre auquel cette protection est soumise se rapportent à Dieu comme à leur premier auteur.

[114](#)

Article 2 : La tentation est-elle l'œuvre propre du diable ?

[114](#)

Objection N°1.

Il semble que la tentation ne soit pas l'œuvre propre du diable. Car on dit que Dieu tente d'après ces paroles de la Genèse ^(22.1) : *Dieu tenta Abraham*. D'ailleurs la chair et le monde tentent aussi. On dit même que l'homme tente Dieu ainsi que ses semblables. La tentation n'est donc pas l'œuvre du démon.

Objection N°2.

Il n'y a que les ignorants qui tentent. Or, les démons savent tout ce qui se passe à l'égard des hommes. Donc les hommes ne tentent pas.

Réponse à l'objection N°2 :

Les démons savent ce qui regarde les hommes extérieurement, mais il n'y a que Dieu qui sache ce qui se passe au-dedans d'eux et qui connaisse par conséquent s'ils ont plus d'inclination pour un vice que pour un autre. C'est pourquoi le diable tente l'homme en sondant ses dispositions intérieures pour savoir quel est le vice auquel il est le plus enclin.

Objection N°3.

La tentation mène au péché, et le péché réside dans la volonté. Puisque les démons ne peuvent pas agir sur la volonté de l'homme, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 111, art. 2), il semble qu'il ne leur appartienne pas de tenter.

Réponse à l'objection N°3 :

Si le démon ne peut pas changer la volonté, il peut cependant, comme nous l'avons dit ^(quest. 111, art. 3 et 4), avoir quelque influence sur les facultés inférieures de l'homme, qui ne violentent pas à la vérité la volonté, mais qui l'inclinent vers une chose plutôt que vers une autre.

Mais c'est le contraire. Car saint Paul dit ([1.Thess.,3.5](#)) : *De peur que le tentateur ne vous eût tentés*, c'est-à-dire le diable dont l'office est de tenter, dit la glose.

Conclusion.

La tentation qui a pour but de nuire à l'homme en le précipitant dans le péché est tellement l'œuvre propre du diable, qu'elle ne convient à l'homme qu'autant qu'il est le ministre du diable.

Il faut répondre que tenter c'est à proprement parler mettre quelqu'un à l'épreuve. Or, on met quelqu'un à l'épreuve pour en apprendre quelque chose ; c'est pourquoi la science est toujours la fin prochaine du tentateur, mais on peut se servir de cette science tantôt pour une bonne fin, tantôt pour une mauvaise. Ainsi la fin est bonne quand on veut savoir où en est un individu sous le rapport de science comme sous le rapport de vertu, afin de l'élever à une dignité quelconque. La fin est mauvaise quand on veut savoir la pensée de quelqu'un pour le tromper ou l'induire en erreur. D'après cela on peut voir en quels sens divers on peut entendre le mot tenter et comment il est possible de l'appliquer à divers individus. L'homme, par exemple, tente quelquefois uniquement pour savoir. C'est pourquoi on dit que tenter Dieu est un péché, parce que l'homme cherche à faire l'épreuve de la puissance de Dieu comme s'il en doutait. D'autres fois l'homme tente pour venir en aide ; dans d'autres circonstances il a l'intention de nuire. Mais le diable tente toujours pour nuire à l'homme en le précipitant dans le péché, et dans ce sens on dit que la tentation est son office propre. Car si l'homme tente quelquefois de la sorte, il n'agit alors que comme le ministre du diable. On dit aussi Dieu que tente les hommes, non pour savoir ce qu'ils pensent, mais pour le faire connaître aux autres. Ainsi il est dit dans le Deutéronome ([12.3](#)) : *Votre Seigneur vous tente, afin que l'on voit ouvertement si vous l'aimez*. Enfin on dit que la chair et le monde tentent, c'est-à-dire qu'ils sont les causes instrumentales et matérielles de la tentation, parce qu'on peut connaître quel est l'homme, selon qu'il obéit ou qu'il résiste aux concupiscences de la chair, et selon qu'il méprise la prospérité et l'adversité ; le diable se sert aussi de ces choses pour le tenter.

Par là la réponse à la première objection est évidente.

Article 3 : Tous les péchés proviennent-ils de la tentation du diable ?

114

Objection N°1.

Ils semblent que tous les péchés proviennent de la tentation du diable. Car saint Denis dit ([De div. nom., chap. 4](#)) que la multitude des démons est cause de tous les maux. Saint Jean Damascène dit aussi ([De fid. orth., liv. 2, chap. 4](#)) que toute malice et toute corruption ont été imaginées par le démon.

Objection N°2.

On pourrait dire de tout pécheur ce que le Seigneur dit aux Juifs ([Jean, 8, 44](#)) : *Vous avez le diable pour père* ; ce qui signifie qu'ils péchaient en faisant ce que le démon leur suggérerait. Donc tous les péchés viennent des suggestions du démon.

Réponse à l'objection N°2 :

Si nous commettons des péchés sans l'intervention du démon, ces péchés ne nous rendent pas moins ses enfants, parce qu'ils sont une imitation de la faute qu'il a commise le premier.

Objection N°3.

Comme les anges sont délégués pour protéger les hommes, de même les démons ont pour but de les combattre. Or, toutes les bonnes actions que nous faisons sont inspirées par les bons anges, puisque c'est par leur entremise que les dons de Dieu nous arrivent. Donc tout ce que nous faisons de mal nous est suggéré par le démon.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme peut par lui-même tomber dans le péché, mais il ne peut mériter qu'à l'aide des secours que Dieu lui accorde par le ministère de ses anges. C'est ce qui fait que les anges coopèrent à toutes nos bonnes actions, tandis qu'il n'est pas nécessaire que toutes nos fautes proviennent de la suggestion du démon, bien qu'il n'y ait aucune espèce de péché auquel le démon ne nous porte quelquefois.

Mais c'est le contraire. Nous lisons ^(lib. De Eccles. dogm., chap. 82) : Toutes nos mauvaises pensées ne nous sont pas inspirées par le démon, elles sont quelquefois produites par les mouvements de notre libre arbitre.

Conclusion.

Tous les péchés des hommes ont pour cause indirecte le démon et pour cause directe le libre arbitre.

Il faut répondre qu'on distingue deux sortes de causes : la cause directe et la cause indirecte. La cause indirecte existe quand un agent rend une chose apte à produire un effet. On dit qu'il est la cause occasionnelle et indirecte de cet effet ; par exemple, le bûcheron qui coupe le bois est la cause indirecte de sa combustion. En ce sens nous devons dire que le diable est la cause de tous nos péchés, parce qu'il a porté le premier homme au mal, et que par suite de cette première faute le genre humain tout entier est porté à faire toute sorte de péchés¹. C'est de cette manière qu'il faut entendre les paroles de saint Denis et de saint Jean Damascène. La cause directe d'un effet est celle qui le produit immédiatement. En ce sens le diable n'est pas cause de tous nos péchés. Car le diable n'est pas l'instigateur de tous les péchés qui se commettent ; il y en a qui sont le fruit du libre arbitre et de la corruption de la chair². En effet, comme le dit Origène ^(Periarch., liv. 3, chap. 2), quand le diable n'existerait pas, les hommes n'en auraient pas moins le goût de la table et de tous les plaisirs de la chair, et l'on sait, surtout avec une nature corrompue comme la nôtre, de combien de désordres ces appétits sont la source, si la raison n'était là pour les contenir. Or, c'est au libre arbitre à régler et à réfréner ces appétits. Il n'est donc pas nécessaire d'attribuer à l'action du démon toutes nos fautes, son influence n'a d'autre effet, dit saint Isidore ^(De sum. bon., liv. 3, chap. 5) que de nous tromper par des flatteries analogues à celle qui lui a réussi près de nos premiers parents.

La réponse à la première objection est par là même donnée.

Article 4 : Les démons peuvent-ils séduire les hommes en faisant des miracles ?

114

1 Le diable est cause indirecte du péché, parce qu'il a dépouillé l'homme, par une première victoire, de tous les secours surnaturels qui l'éloignaient du mal, et que d'ailleurs le libre arbitre a été affaibli par cette chute primitive. †

2 C'est ce que supposent ces paroles de l'apôtre saint Jacques (1, 14) : *Mais chacun est tenté par sa propre concupiscence, qui l'emporte et le séduit.* †

Objection N°1.

Il semble que les démons ne puissent pas séduire les hommes par de vrais miracles. Car la puissance des démons se manifesterait surtout dans les œuvres de l'antéchrist qui doit venir, d'après saint Paul ([2 Thess., 2, 9](#)), *accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs*. Donc, à plus forte raison les démons ne font-ils dans les autres temps que de faux miracles ou des signes trompeurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 20, chap. 19](#)) on peut appeler les œuvres de l'antéchrist des signes menteurs, soit parce qu'il fera illusion à ceux qui le verront en paraissant faire ce qu'il ne fait pas réellement, soit parce que s'il fait de vrais prodiges ils entraîneront dans l'erreur ceux qui y croiront.

Objection N°2.

Les vrais miracles supposent une modification, un changement dans les corps. Or, les démons ne peuvent faire changer un corps de nature. Car saint Augustin dit ([De civ. Dei, liv. 18, chap. 18](#)) : Rien ne me ferait croire que les démons ont l'art ou la puissance de changer le corps de l'homme en celui d'une bête. Donc les démons ne peuvent pas faire de vrais miracles.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit ([quest. 110, art. 2](#)), la matière corporelle n'obéit pas à volonté aux bons ou aux mauvais anges, au point que les démons puissent par leur puissance faire passer une matière d'une forme dans une autre. Mais ils peuvent pour produire des effets de cette nature employer les principes producteurs qui existent dans les éléments de ce monde¹, comme le dit saint Augustin ([De Trin., liv. 3, chap. 8](#)). C'est pourquoi il faut reconnaître que les démons peuvent opérer toutes les transformations des êtres matériels qui peuvent être l'effet d'une vertu naturelle et qui sont produites par les principes producteurs dont nous venons de parler, pourvu qu'ils mettent en œuvre ces principes eux-mêmes. Ainsi ils peuvent transformer certaines choses en serpents ou en grenouilles parce que ces animaux peuvent être engendrés par la corruption². Mais pour les transformations des êtres matériels qui ne peuvent être produites par une cause naturelle, les démons sont absolument dans l'impuissance de les opérer en réalité ; ainsi ils ne peuvent changer le corps d'un homme en celui d'une bête, ni ressusciter un mort. Et si quelquefois l'œuvre d'un démon paraît semblable à un fait de cette nature, il n'y a pas là de réalité, ce n'est qu'une apparence. Cette illusion peut avoir deux causes :

1. Elle peut être produite au-dedans de nous parce que le démon a le pouvoir d'agir sur l'imagination et même sur les sens au point de faire voir les choses autrement qu'elles ne sont, comme nous l'avons dit ([quest. 101, art. 3 et 4](#)). Quelquefois on dit même que cela arrive par la vertu des choses corporelles.
2. Elle peut être produite extérieurement. Car puisque le démon peut se former un corps aérien de telle forme et de telle figure qu'il lui plaît et se rendre visible par ce moyen, il peut pour la même cause donner à tout être matériel la forme qu'il veut et le faire passer pour une chose d'une autre espèce. C'est la pensée de saint Augustin qui dit ([De civ. Dei, liv. 18, chap. 18](#)) que les imaginations que l'homme se forme dans la réflexion ou le sommeil et qui varient à l'infini se montrent aux sens d'un autre comme incorporée à une figure de bête³. Il ne faut pas entendre par là que l'imagination de l'homme et son espèce qui ne fait qu'un numériquement avec elle se présente aux sens d'une autre personne, mais que le démon qui forme dans l'esprit de l'un une image peut en offrir une semblable aux sens de l'autre.

1 Ils peuvent, comme disent les théologiens, *applicando activa passivis*, produire des faits merveilleux, par exemple, exciter tout à coup un incendie. †

2 Il est plus probable, à notre avis, que ces phénomènes étaient de simples substitutions. Car ces animaux ne peuvent être produits par la corruption seule, comme on l'a cru d'après Aristote. †

3 Cette citation de saint Augustin a été tronquée, et elle en est devenue obscure. L'illustre docteur veut seulement dire qu'il peut se faire que l'homme prenne pour une réalité ce qui n'est qu'un songe fantastique, et qu'en songe il soit dupe des illusions les plus singulières. †

Objection N°3.

Un argument qui prouve le pour et le contre n'a pas de valeur. Si donc les démons peuvent faire de vrais miracles pour persuader l'erreur, les miracles ne peuvent plus être employés comme moyens de preuve pour établir la vérité de notre foi, ce qui n'est pas admissible puisqu'il est dit dans saint Marc ^(16.20) que *le Seigneur agissait et qu'il appuyait sa parole par les prodiges qu'ils faisaient.*

Répondre à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin ^(Quæst., liv. 83, quest. 9, 79), quand les magiciens font les mêmes choses que les saints ils ont une fin différente¹ et n'agissent pas d'après le même pouvoir². Car les uns cherchent leur propre gloire et les autres la gloire de Dieu ; les premiers agissent d'après un pacte privé, les seconds en vertu d'une puissance publique et de l'ordre de Dieu auquel toutes les créatures sont soumises.

114

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(Quæst., liv. 83, quest. 79) que les magiciens font des miracles qui ressemblent pour la plupart du temps à ceux qu'opèrent les serviteurs de Dieu.

Conclusion.

La puissance des démons étant limitée comme celle de toute créature, ils ne peuvent faire des miracles proprement dits ; si cependant par miracle on entend tout ce qui surpasse les facultés de l'homme, ils peuvent faire de ces sortes de prodiges dans un but de séduction.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. 105, art. 8 et quest. 110, art. 4), en prenant le mot *miracle* dans son acception propre, il n'y a que Dieu qui puisse en faire ; les démons ainsi que toutes les créatures en sont incapables. Car le miracle proprement dit est une dérogation à l'ordre de toute la nature, et toute puissance créée est nécessairement comprise dans cet ordre et soumise à ses lois. Cependant on donne quelquefois dans un sens large le nom de miracle à ce qui dépasse les forces humaines sous le rapport de l'intelligence et de la volonté. Les démons peuvent en ce sens faire des miracles qui étonnent les hommes, parce qu'ils ont plus de connaissances et de puissance qu'eux. Car quand un homme fait quelque chose qui surpasse les talents et l'intelligence d'un autre, ce dernier est rempli d'admiration pour son œuvre qu'il est tenté de considérer comme une chose miraculeuse. Mais il faut savoir que quoique les œuvres de cette nature produites par les démons ne soient pas, comme elles nous le paraissent, de véritables miracles, cependant elles ont leur réalité³. Ainsi les mages de Pharaon ont produit par la vertu des démons de vrais serpents, de véritables grenouilles. Et quand le feu est tombé du ciel, il a consumé réellement la famille de Job avec tous ses troupeaux, et la tempête qui a fondu sur sa maison a tué en réalité ses enfants. Toutes ces œuvres furent produites par Satan et, comme le dit saint Augustin ^(De civ. Dei, liv. 20, chap. 19), elles n'étaient pas de simples illusions.

Article 5 : Le démon qu'un homme a vaincu est-il mis pour ce motif hors de combat ?

114

1 La fin ou le but pour lequel on fait un miracle doit toujours être pur, moral et religieux ; autrement il ne peut être l'œuvre de Dieu. †

2 Quand divers miracles sont faits pour des fins opposées, ceux qui sont les plus éclatants doivent l'emporter sur les autres. C'est ainsi que les mages de Pharaon furent vaincus par Moïse ; les prophètes de Baal par Elie et Simon le Magicien par saint Pierre. †

3 Parmi les œuvres merveilleuses dont le démon est l'auteur, il y en a qui sont purement illusoire, comme le dit saint Thomas dans sa réponse à la première objection, mais il y en a d'autres qui sont réelles. Ce sont alors des substitutions ou des altérations. †

Objection N°1.

Il semble que le démon qui est vaincu par quelqu'un ne soit pas mis pour cela hors de combat. Car le Christ a vaincu très efficacement son tentateur. Cependant il l'a encore attaqué en excitant les Juifs à le faire mourir. Il n'est donc pas vrai que le diable cesse ses attaques après sa défaite.

Objection N°2.

Infliger un châtement à celui qui succombe dans un combat c'est l'exciter à combattre plus vivement ensuite. Or, la miséricorde de Dieu ne doit pas agir ainsi. Donc les démons après leur défaite ne sont pas mis hors de combat.

Mais il y a de contraire, ce qu'il est dit ([Math., 4, 11](#)) : *Alors le diable le laissa*, c'est-à-dire qu'il laissa le Christ victorieux.

Conclusion.

Le démon quand il a été vaincu cesse, non pour toujours, mais pour un temps, de tenter l'auteur de sa défaite.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui prétendent que le démon qui s'est laissé vaincre ne peut plus tenter personne à l'égard d'aucun péché¹. D'autres disent qu'il ne peut plus tenter celui qui l'a vaincu, mais qu'il peut en tenter d'autres. Ce sentiment paraît plus probable, en limitant toutefois le temps pendant lequel le démon ne peut pas tenter celui qui a triomphé de lui². Ainsi il est dit dans Luc ([chap. 4](#)) qu'après avoir épuisé tous les moyens de tentation, le diable s'éloigna du Christ pour un temps. On peut donner deux raisons à l'appui de ce sentiment. La première est tirée de la clémence divine ; car comme le dit saint Chrysostome³ (*Hom. 5, Sup. Matth. Sup. illud, Vade retrò, Satana*), le diable ne tente pas les hommes autant qu'il veut, mais autant que Dieu le lui permet. Quoiqu'il lui permette de le tenter un peu, il l'écarte néanmoins par condescendance pour notre faiblesse. La seconde raison se prend de l'astuce même du démon. Suivant saint Ambroise (*In Luc, chap. 4*), le diable craint de multiplier ses attaques parce qu'il ne veut pas donner à l'homme l'occasion de multiplier ses triomphes. Au reste nous trouvons dans saint Matthieu la preuve que le démon retourne à celui qu'il a abandonné. Car il est écrit ([Math., 12, 44](#)) : *Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti*. Par là la réponse aux objections est évidente.

114

1 Ce sentiment est celui d'Origène (*Hom. 15 in Josue*). Il croyait que chaque démon était affecté à un vice particulier ; qu'il y avait le démon de la colère, le démon de l'avarice, etc., et qu'une fois qu'un homme s'était rendu maître d'une passion, le démon de cette passion ne le tentait plus. Mais l'expérience est là pour prouver qu'en pareille matière il n'y a pas de victoire définitive. †

2 Par cette restriction, saint Thomas tient à ne pas avoir l'air de se séparer des Pères qui ont soutenu ce second sentiment. †

3 Cet ouvrage n'est pas de saint Chrysostome. †

QUESTION 115 : DE L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE.

Question 115 : De l'action de la créature corporelle.....	533
Article 1 : Y a-t-il un corps qui soit actif ?.....	534
Article 2 : La matière corporelle renferme-t-elle quelques raisons séminales ?.....	536
Article 3 : Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps inférieurs ici-bas ?.....	538
Article 4 : Les corps célestes sont-ils la cause des actions de l'homme ?.....	540
Article 5 : Les corps célestes peuvent-ils exercer de l'influence sur les démons eux-mêmes ?..	542
Article 6 : Les corps célestes rendent-ils nécessaires les effets de toutes les causes soumises à leur action ?.....	543

Après avoir parlé des êtres spirituels nous avons maintenant à nous occuper de l'action de la créature corporelle et du destin qu'on attribue à quelques corps.

À l'égard de l'action de la créature corporelle six questions se présentent :

1. Un corps est-il actif ?¹
2. Y a-t-il dans les corps leurs raisons séminales ?²

1 Les Maures, comme le rapporte saint Thomas (*Cont. Gent.*, liv. 3, chap. 69), supposaient qu'aucune chose créée n'agit, mais que c'est Dieu seul qui produit telles ou telles actions à leur présence. Cet article a pour but la réfutation de cette erreur. [†](#)

2 Dans cet article saint Thomas établit que Dieu a donné à ses créatures des vertus actives et passives par lesquelles elles peuvent engendrer leur

3. Les corps célestes sont-ils la cause de ce que produisent ici-bas les corps inférieurs ?¹
4. Sont-ils la cause des actes humains ?²
5. Les démons sont-ils soumis à leurs influences ?³
6. Les corps célestes sont-ils les causes nécessaires des effets produits par les êtres qui leur sont soumis ?

Article 1 : Y a-t-il un corps qui soit actif ?

115

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de corps qui soit actif. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei. liv. 5. chap. 9*) que dans les êtres on en trouve qui ont été faits et qui ne font rien comme les corps, d'autres qui font et qui n'ont pas été faits, comme Dieu, d'autres enfin qui font et ont été faits comme les substances spirituelles.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot de saint Augustin doit s'entendre de toute la nature corporelle prise dans son ensemble ; car il n'y a pas au-dessous d'elle de nature sur laquelle elle agisse, comme la nature spirituelle agit sur la nature corporelle, comme la nature incréée sur la nature créée. Mais un corps peut être inférieur à un autre dans le sens qu'il peut être en puissance par rapport à ce qu'un autre possède en acte.

Objection N°2.

Tout agent, à l'exception du premier, a besoin pour agir d'un sujet qui reçoive son action. Or, au-dessous de la substance corporelle il n'y a pas de substance qui puisse recevoir son action, puisque cette substance tient le dernier rang parmi les êtres. Donc la substance corporelle n'est pas active.

Réponse à l'objection N°2 :

Par là la réponse est évidente. Car il est à remarquer que quand Avicébron argumente ainsi : Il y a un être qui meut sans être mû et qui est le premier auteur de ce qui existe ; donc il y a également un être qui est mû et qui n'est que passif ; on peut le lui accorder. Mais cet être qui est mû et qui n'est

semblable ou se porter naturellement vers une chose. C'est ce que supposent les théologiens quand ils disent que les démons peuvent faire des miracles improprement dits, en appliquant les causes actives aux passives : *applicando activa passivis*. †

1 Saint Thomas exagère ici l'influence des corps célestes sur les êtres sublunaires, d'après Aristote ; mais ces erreurs secondaires, qui tiennent à l'état où se trouvait la science à cette époque, sont sans conséquence. †

2 Cet article est une réfutation de l'erreur de l'astrologie judiciaire, que le pape Sixte V a flétrie dans sa constitution de l'an 1586. Cette constitution a été confirmée par une bulle d'Urbain VIII, du 22 mars 1631, et par une foule de décrets portés par divers conciles particuliers. †

3 Cet article est une réfutation de Ménandre, de Carpocrate et de la plupart des hérétiques des premiers siècles qui s'étaient exagéré l'influence de la magie et des sciences occultes. †

que passif c'est la matière première qui est une puissance pure⁴. Comme Dieu est un acte pur, tandis que les corps sont en puissance et en acte ; c'est pourquoi ils sont actifs et passifs.

Objection N°3.

Toute substance corporelle est renfermée dans la quantité. Or, la quantité empêche la substance de se mouvoir et d'agir, parce qu'elle la comprend et qu'elle est plongée en elle, comme l'air nébuleux est dans l'impossibilité de recevoir la lumière. La preuve en est que plus un corps augmente en quantité, plus il devient pesant et difficile à mouvoir. Donc il n'y a pas de substance corporelle qui soit active.

Réponse à l'objection N°3 :

La quantité ne prive pas la forme corporelle absolument de toute action, comme nous l'avons dit (*dans le corps de l'article.*), mais elle l'empêche d'être un agent universel, parce que la forme s'individualise du moment qu'elle existe dans une matière soumise à la quantité. La preuve qu'on tire de la gravité des corps ne prouve nullement la thèse qu'on veut établir.

1. Parce que l'augmentation de la quantité n'est pas cause de la pesanteur, comme le prouve Aristote (*De caelo et mundo*, liv. 4, text. 9).
2. Parce qu'il est faux que la pesanteur rende le mouvement plus lent. Au contraire, plus une chose est lourde, et plus elle se meut d'un mouvement qui lui est propre.
3. Parce que l'action ne résulte pas d'un mouvement local, comme l'a supposé Démocrite, mais elle provient de ce qu'un être passe de la puissance à l'acte.

115

Objection N°4.

Tout agent a la vertu d'agir selon qu'il est plus ou moins rapproché de l'agent premier. Or, les corps sont les êtres les plus éloignés de l'agent premier, puisque celui-ci est ce qu'il y a de plus simple, tandis que les corps sont ce qu'il y a de plus composé. Donc aucun corps n'est actif.

Réponse à l'objection N°4 :

Le corps n'est pas l'être le plus éloigné de Dieu, car il participe à la ressemblance divine par sa forme, mais ce qui s'éloigne le plus de Dieu c'est la matière première qui n'est active d'aucune manière puisqu'elle est seulement en puissance.

Objection N°5.

Si un corps est actif, son action se rapporte à une forme substantielle ou à une forme accidentelle. Elle ne se rapporte pas à une forme substantielle, parce que dans les corps on ne trouve pas d'autre principe que des qualités accidentelles ; et un accident ne peut produire une forme substantielle, puisque la cause doit toujours être supérieure à l'effet. Elle n'a pas non plus pour but une forme accidentelle, parce que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.*, liv. 9, chap. 4), l'accident ne s'étend pas au-delà de son sujet. Donc aucun corps n'est actif.

Réponse à l'objection N°5 :

Le corps est actif par rapport à la forme accidentelle comme par rapport à la forme substantielle. Car la qualité active, comme la chaleur, bien qu'elle soit un accident agit cependant par la vertu de la forme substantielle à titre d'instrument. C'est pourquoi elle peut avoir action sur la forme substantielle, comme la chaleur naturelle concourt à la génération de la chair selon qu'elle est l'instrument de l'âme. Par rapport à ce qui est accidentel elle agit par sa propre vertu. Car il n'est pas contraire à la nature de l'accident qu'il s'étende au-delà de son sujet par l'action, mais

4 La matière première n'a pas par elle-même l'existence ; elle est le sujet premier dont toutes les substances naturelles sont faites ; comme elle n'est déterminée relativement à aucune manière d'être, elle est indifféremment en puissance à l'égard de toutes les formes et de toutes les espèces. †

seulement sous le rapport de l'être, à moins qu'on n'imagine que l'accident que reçoit l'être passif est numériquement que celui qui existe dans l'être actif, à l'exemple de Démocrite qui supposait que l'action provenait de l'écoulement ou de la transmission des atomes.

Mais c'est le contraire. Car saint Denis dit ([De coel. Hier., chap. 15](#)), qu'entre autres propriétés le feu manifeste une grande puissance d'activité.

Conclusion.

Le corps étant composé de puissance et d'acte, il est actif comme il est passif.

Il faut répondre qu'il est évident qu'il y a des corps actifs. Mais sur l'activité des corps les philosophes sont tombés dans trois sortes d'erreurs. Avicébron¹ (*Lib. fontis vitae*) s'efforce de prouver par les raisons que nous venons d'indiquer, qu'aucun corps n'agit, mais que toutes les actions qui paraissent provenir des corps ont pour cause une puissance spirituelle qui les pénètre tous ; de telle sorte que, d'après lui, ce n'est pas le feu qui chauffe, mais la vertu spirituelle qui pénètre par son intermédiaire. Ce sentiment semble d'ailleurs emprunté à Platon. Car Platon a supposé que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle sont des formes participées, déterminées et restreintes à cette matière elle-même, tandis que les formes séparées sont absolues et en quelque sorte universelles. C'est ce qui lui faisait dire que ces formes séparées étaient causes des formes qui existent dans la matière. Ainsi donc en partant de ce principe que la forme qui est dans la matière corporelle y a été individuellement annexée par la quantité, Avicébron disait que la forme corporelle est retenue et comprimée par la quantité comme étant le principe qui l'individualise, au point de ne pouvoir exercer aucune action sur une autre matière. Il ne reconnaissait qu'à la forme spirituelle et immatérielle, qui n'est pas comprimée par la quantité, le pouvoir d'étendre son action sur les autres êtres. Mais ce raisonnement ne prouve pas que la forme corporelle ne soit pas un agent, il prouve seulement que ce n'est pas un agent universel. Car quand on participe à une chose, il est nécessaire qu'on participe à ce qui lui est propre. Ainsi en participant à la lumière, on participe par là même et dans la même mesure à la visibilité. Or, agir n'étant que faire une chose en acte, c'est par soi le propre de l'acte considéré comme tel. De là vient que tout agent produit son semblable. Par conséquent, si une chose est une forme qui n'est pas déterminée à une matière spéciale que la quantité ait elle-même précisée, il s'ensuit que c'est un agent universel et indéterminé. Mais si c'est une forme déterminée à l'égard de telle ou telle matière, il s'ensuit que c'est un agent particulier et restreint dans son action. D'où l'on voit que si le feu était une forme séparée, comme le veulent les platoniciens, il serait en quelque sorte la cause de tout ce qui brûlerait. Mais la forme particulière du feu qui existe dans tel ou tel corps est cause de la flamme qui se passe de ce corps-là dans celui-ci. C'est ce qui fait que cette action se produit par le contact de deux corps. Toutefois l'opinion d'Avicébron va beaucoup plus loin que celui de Platon. Car ce dernier supposait seulement les formes substantielles séparées. Quant aux accidents, il les ramenait aux principes matériels qui sont le *grand* et le *petit*, qu'il regardait comme les premiers contraires, tandis que d'autres croyaient que c'était la *rareté* et la *densité*. C'est pourquoi Platon et Avicenne qui le suivait en certains points admettaient que les agents corporels agissent selon leurs formes accidentelles en préparant la matière à recevoir la forme substantielle, mais que celle-ci, qui était le complément et la perfection de l'être, provenait du principe immatériel². Telle est la seconde opinion que les philosophes ont soutenue sur l'activité des corps. Nous en avons parlé en traitant de la création ([quest. 45, art. 8](#)). La troisième opinion fut celle de Démocrite. Il voulait que l'activité des corps fût l'effet de l'écoulement des atomes qui s'échappaient du corps agissant, et que leur passivité résultât de la réception de ces mêmes atomes dans les pores du corps qui subissait l'action. Aristote combat cette opinion (*De Gen.*, liv. 1, text. 75-76). Car il suivrait de là que le corps passif ne le serait pas totalement et que le

1 Ce livre d'Avicébron fut très célèbre au 13^e siècle. On en attribue la direction à Gundisalvi (Voyez Amable Jourdain, *Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2^e édition, page 119). †

2 Avicenne donnait à ce principe immatériel le nom d'intelligence, et plaçait en lui toutes les formes substantielles. †

corps actif diminuerait de quantité à mesure qu'il agirait ; ce qui est manifestement faux. Il faut donc dire qu'un corps agit sur un autre selon que le premier est en acte et le second en puissance.

Article 2 : La matière corporelle renferme-t-elle quelques raisons séminales ?

115

Objection N°1.

Il semble que dans la matière corporelle il n'y ait pas de raisons séminales. Car une raison implique une certaine manière d'être spirituelle, et dans la matière corporelle rien n'existe spirituellement, tout est corporel, c'est-à-dire conforme à la manière d'être du sujet lui-même. Donc dans la matière corporelle il n'y a pas de raisons séminales.

Réponse à l'objection N°1 :

Les vertus actives et passives des êtres naturels, quoiqu'on ne puisse leur donner le nom de *raisons* selon qu'elles existent dans la matière corporelle, peuvent cependant recevoir ce nom relativement à leur origine, puisqu'elles viennent des raisons idéales qui sont dans le Verbe de Dieu.

Objection N°2.

Saint Augustin dit ([De Trin., liv. 3, chap. 8](#)) que les démons produisent certaines œuvres en employant par des mouvements cachés les semences et les principes actifs qu'ils savent exister dans les éléments. Or, ce sont les corps et non les *raisons* qu'on met en usage par le mouvement local. C'est donc à tort qu'on dit que les raisons séminales existent dans la matière corporelle.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces vertus actives ou passives résident dans certaines parties du corps que les démons transportent d'un lieu à un autre pour produire certains effets¹, et alors on dit qu'ils emploient les puissances ou les raisons séminales des êtres.

Objection N°3.

La semence est le principe actif. Or, dans la matière il n'y a pas de principe actif, puisqu'il n'est pas dans la nature de la matière d'agir, comme nous l'avons dit (^{art. préc.}). Donc dans la matière corporelle il n'y a pas de raisons séminales.

Réponse à l'objection N°3 :

La semence du mâle est le principe actif dans la génération de l'animal. On peut aussi donner le nom de semence à ce qui vient de la femelle qui est le principe passif. On peut donc comprendre par le mot *semence* les puissances actives et passives.

Objection N°4.

Dans la matière corporelle on appelle *raisons causales* ce qui paraît capable de produire les choses. Or, les *raisons séminales* sont différentes des *raisons causales*, puisque les miracles se font en dehors des premières et non en dehors des secondes. C'est donc à tort qu'on dit que les raisons séminales existent dans la matière corporelle.

1 C'est de cette manière que s'opère la plupart des prodiges qu'on attribue aux démons ou aux anges. †

Réponse à l'objection N°4 :

D'après ce que dit saint Augustin des raisons séminales, on voit assez que les raisons séminales sont aussi des causes, comme la semence est elle-même une cause. Car il dit ^(De Trin., liv. 3, chap. 9) que comme les mères portent leurs petits, de même le monde porte en lui-même les causes de tous les êtres qui naissent. Néanmoins on peut dire que les raisons idéales peuvent être appelées des causes sans qu'on puisse, à proprement parler, leur donner le nom de raisons séminales, parce que la semence n'est pas un principe séparé. Et on n'appelle pas miracle ce qui se fait en dehors de ces raisons idéales, ni ce qui s'opère en dehors des vertus passives que Dieu a mises dans les créatures et qui déterminent les effets qu'il est possible d'en tirer. Mais on appelle miracle ce qui se fait en dehors des vertus actives naturelles et des puissances passives qui s'y rapportent directement ; ce qui arrive quand une chose se fait contre l'ordre et le cours ordinaire des vertus séminales.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ^(loc. cit.) que *dans les éléments corporels de ce monde sont cachés les semences occultes de toutes les choses qui naissent corporellement et visiblement.*

115

Conclusion.

Les puissances séminales qui sont les principes actifs et passifs de la génération et du mouvement des êtres naturels existent d'une foule de manières dans la matière corporelle.

Il faut répondre que toute dénomination est prise ordinairement de l'être le plus parfait, comme le prouve très bien Aristote ^(De animâ, liv. 2, text. 49). Or, les plus parfaits de tous les corps qui existent dans la nature, ce sont les corps vivants ; c'est ce qui fait dire que le mot nature a été emprunté aux choses vivantes pour désigner en général tous les êtres qui existent. Car le mot *nature*, comme le dit Aristote ^(Met., liv. 5, text. 5), a d'abord été employé pour exprimer la génération des êtres vivants, c'est-à-dire leur *naissance*. Ensuite les êtres vivants étant engendrés par un principe avec lequel ils sont unis, comme le fruit l'est à l'arbre, le fœtus à la mère, on a conséquemment étendu le mot de nature à tout le principe du mouvement qui existe en celui qui est mû. Or, il est évident que le principe actif et le principe passif de la génération des êtres vivants sont les semences qui les engendrent. C'est pourquoi saint Augustin donne le nom de *raisons séminales* à toutes les vertus actives et passives qui sont les principes de la génération et du mouvement des êtres naturels. Ces vertus actives et passives peuvent se considérer sous plusieurs rapports. En effet, comme le dit saint Augustin ^(Sup. Gen ad litt., liv. 6, chap. 10 et 18),

1. elles existent principalement et originellement dans le Verbe même de Dieu, selon leurs raisons idéales ;
2. elles existent dans les éléments du monde où elles ont été simultanément produites dès le principe, comme dans leurs causes universelles ;
3. elles existent dans les choses que les causes universelles produisent successivement, comme telle ou telle plante, tel ou tel animal, elles existent là comme dans leurs raisons particulières ;
4. elles existent dans les semences que les animaux ou les plantes produisent et qui sont aux autres effets particuliers ce que les causes primordiales universelles sont aux effets premiers qui en résultent.

Article 3 : Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps inférieurs ici-bas ?

115

Objection N°1.

Il semble que les corps célestes ne soient pas cause de ce qui arrive ici-bas parmi les corps inférieurs. Car saint Jean Damascène dit ^(De fid. orth., liv. 2, chap. 7) : Pour nous, nous disons que les corps célestes ne sont pas la cause des choses qui arrivent ; ils ne corrompent pas les êtres qui sont corruptibles, mais ils sont plutôt les signes de la pluie et des changements de l'atmosphère.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette parole de saint Jean Damascène signifie que les corps célestes ne sont pas la cause première de la génération et de la corruption des êtres inférieurs, comme le prétendaient ceux qui en faisaient des dieux.

Objection N°2.

Pour faire une chose il suffit d'un agent qui agisse et de la matière qui reçoive son action. Or, dans les corps inférieurs on trouve une matière qui est passive et des agents qui sont contraires, comme le chaud, le froid, etc. Donc il n'est pas nécessaire pour indiquer la cause des phénomènes terrestres de remonter aux corps célestes pour les leur attribuer.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'y a pas dans les corps inférieurs d'autres principes actifs que les qualités actives des éléments, telles que le froid, le chaud, etc. S'il était vrai que les formes substantielles des corps inférieurs ne fussent diversifiées que par ces accidents auxquels les anciens philosophes ont assigné pour principes la rareté et la densité, il ne serait pas nécessaire d'admettre un principe actif supérieur à ces corps, parce qu'ils suffiraient eux-mêmes à l'explication de tous les phénomènes. Mais en observant avec soin les choses on remarque que ces accidents sont en quelque sorte les dispositions matérielles qui préparent les formes substantielles des corps naturels. Mais comme la matière ne suffit pas pour déterminer l'action, il en résulte qu'au-dessus de ces dispositions matérielles il faut reconnaître un principe actif. C'est ce qui a porté les platoniciens à supposer des espèces séparées dont la participation détermine les formes substantielles des corps inférieurs. Mais leur système n'est pas plausible, parce que leurs espèces séparées auraient toujours la même manière d'être, puisqu'ils les croient immobiles. Il résulterait donc de là qu'il n'y aurait aucune diversité à l'égard de la génération et de la corruption des corps inférieurs, ce qui est évidemment faux. Il est donc nécessaire, d'après Aristote ^(De Gen., liv. 2, text. 56 et suiv.), d'admettre un principe actif mobile, qui par sa présence et son absence produise de la variété à l'égard de la génération et de la corruption des corps inférieurs, et ce sont les corps célestes qui remplissent ce rôle. C'est pourquoi tout ce qui engendre et perpétue l'espèce dans les êtres inférieurs est en quelque sorte l'instrument des corps célestes, selon cette expression d'Aristote ^(Phys., liv. 2, text. 26) : *L'homme engendre l'homme ainsi que le soleil.*

Objection N°3.

L'agent produit son semblable. Or, nous voyons que tout ce qui se passe ici-bas provient de ce que les corps sont échauffés, refroidis, humectés, desséchés, et qu'ils subissent d'autres impressions analogues qui n'existent pas dans les corps célestes. Donc les corps célestes ne sont pas la cause des phénomènes qui se produisent au milieu de nous.

Réponse à l'objection N°3 :

Les corps célestes ne sont pas semblables sous le rapport de l'espèce aux corps inférieurs, mais ils comprennent dans leur vertu universelle tout ce que les corps inférieurs produisent par voie de génération. C'est dans le même sens que nous disons que tous les êtres ressemblent à Dieu.

Objection N°4.

Comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei. liv. 5. chap. 6](#)), il n'y a rien de plus corporel que la différence des sexes. Or, cette différence ne provient pas des corps célestes. La preuve en est que de deux individus nés sous une seule et même constellation, l'un est mâle et l'autre femelle. Donc les corps célestes ne sont pas la cause des choses corporelles qui se passent ici-bas.

Réponse à l'objection N°4 :

Les actions des corps célestes sont diversement reçues dans les corps inférieurs en raison des diverses dispositions de la matière. C'est cette diversité de disposition qui produit la diversité des sexes. Aussi saint Augustin ([De civ. Dei. liv. 5. chap. 6](#)), pour rejeter la divination qui se faisait au moyen des astres, montre-t-il que leurs effets mêmes varient dans les choses corporelles selon la disposition diverse de la matière.

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 3. chap. 4](#)) que les corps les plus épais et les plus faibles sont régis par les plus subtils et les plus puissants. Et saint Denis affirme ([De div. nom., chap. 4](#)) que la lumière du soleil concourt à la génération des corps sensibles, les fait vivre, les nourrit, les augmente et les perfectionne.

115

Conclusion.

Les corps célestes n'étant pas susceptibles de recevoir un autre mouvement que le mouvement local, ils sont la cause de tout ce qui se passe dans les corps inférieurs et de toutes leurs variations.

Il faut répondre que toute multiplicité procède de l'unité, et que ce qui est immobile n'a qu'une manière d'être, tandis que ce qui est mû en a une foule ; il s'ensuit que dans toute la nature tout mouvement procède d'un être immobile. Par conséquent plus les êtres sont immobiles et plus ils sont la cause de ceux qui se meuvent le plus. Or, d'entre tous les corps les corps célestes sont les plus immobiles, puisqu'ils n'ont pas d'autre mouvement que le mouvement local. C'est ce qui fait que les mouvements des corps terrestres qui sont très divers et qui changent beaucoup de formes se rapportent au mouvement des corps célestes comme à leur cause.

Article 4 : Les corps célestes sont-ils la cause des actions de l'homme ?

115

Objection N°1.

Il semble que les corps célestes soient la cause des actes de l'homme. Car les corps célestes étant mus par les substances spirituelles, comme nous l'avons dit ([quest. 110. art. 1 et 3](#)), agissent par leur puissance comme des instruments. Or, ces substances spirituelles sont supérieures à nos âmes. Il semble donc qu'elles puissent avoir de l'influence sur elles, et par conséquent être cause de nos actes.

Réponse à l'objection N°1 :

Les substances spirituelles qui meuvent les corps célestes agissent sur les choses matérielles par l'intermédiaire des corps célestes eux-mêmes, mais elles agissent immédiatement sur l'entendement en l'éclairant. Quant à la volonté nous avons vu qu'elles ne pouvaient la changer ([quest. 111. art. 2](#)).

Objection N°2.

Tout ce qui a plusieurs formes se rapporte à un principe d'une forme unique. Or, les actes des hommes sont divers et de formes multiples. Il semble donc qu'ils se rapportent aux mouvements uniformes des corps célestes comme à leurs principes.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la variété des mouvements des corps inférieurs se rapporte à l'uniformité des mouvements célestes qui en est le principe, de même la variété des actes qui procèdent de l'intellect et de la volonté se rapporte à un principe unique qui est l'intellect et la volonté de Dieu.

Objection N°3.

Les astrologues annoncent souvent la vérité sur les événements de la guerre et sur les autres actes humains qui ont l'intellect et la volonté pour principes, ce qui ne pourrait pas avoir lieu si les corps célestes n'étaient la cause des actes de l'homme. Donc ils en sont la cause.

Réponse à l'objection N°3 :

La plupart des hommes suivent les passions qui résultent des mouvements de l'appétit sensitif, et auxquelles les corps célestes peuvent coopérer ; tandis que le nombre des sages qui résistent à ces mêmes passions est très restreint. C'est ce qui fait que les astrologues disent vrai en beaucoup de circonstances¹, et peuvent prédire certains événements en général ; mais ils ne le peuvent en particulier, parce que rien n'empêche l'homme de résister à la passion par son libre arbitre. Aussi les astrologues disent-ils que l'homme sage règne sur les astres ; ce qui signifie qu'il règne sur ses passions.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène dit ([De fid. orth., liv. 2, chap. 7](#)) que les corps célestes ne sont point du tout la cause des actes de l'homme.

Conclusion.

Puisque l'intellect et la volonté qui sont les principes des actes de l'homme ne sont point du tout dépendants des organes corporels, les corps célestes ne peuvent pas être la cause directe des actes humains, ils en sont la cause indirecte, en agissant par eux-mêmes sur les corps qui servent à l'exercice de ces deux puissances.

Il faut répondre que les corps célestes agissent directement et par eux-mêmes sur les corps inférieurs ; ils agissent aussi sur les facultés de l'âme, qui sont les actes des organes corporels, non d'une manière directe, mais par accident. Car ces puissances sont nécessairement entravées dans leurs actes par les entraves que subissent les organes eux-mêmes. C'est ainsi que l'œil, quand il soit la trouble, ne voit pas bien. Par conséquent si l'intellect et la volonté étaient des puissances dépendantes des organes corporels, comme quelques philosophes l'ont prétendu en soutenant que l'intellect ne diffère pas des sens, il s'ensuivrait nécessairement que les corps célestes seraient la cause des déterminations et des actes de l'homme. Il en résulterait aussi que l'homme serait porté par son instinct naturel à agir, comme le sont les autres animaux qui n'ont d'autres facultés que celles qui dépendent des organes du corps. Sa spontanéité naturelle serait l'effet de l'influence des corps célestes ; il n'y aurait donc plus en lui de libre arbitre, et ses actions seraient déterminées comme le sont celles de tous les êtres qui existent dans la nature. Ce qui est évidemment faux et contraire à la dignité humaine. On doit cependant reconnaître² que les corps célestes exercent indirectement et par accident une certaine influence sur l'intellect et la volonté, parce que ces deux facultés reçoivent l'une et l'autre quelque chose des organes corporels. Mais à cet égard l'intellect et la volonté ne se conduisent pas de la même manière. Car l'intellect est nécessairement obligé de

1 D'après saint Augustin, si les astrologues disent vrai quelquefois, Dieu le permet pour que ceux qui les consultent s'engagent toujours de plus en plus dans l'erreur ([De doct. christ., Liv.2 chap. 23](#) ; [De Gen. ad litt., liv. 2, chap. 17](#)). †

2 Cette concession est une conséquence de ce que saint Thomas a établi dans l'article précédent, et elle se ressent de l'extension qu'il a donnée à son principe. †

percevoir les objets que les puissances inférieures lui présentent. D'où il vient que quand l'imagination, la pensée ou la mémoire sont troublées, l'action intellectuelle l'est nécessairement aussi. Mais la volonté ne suit pas nécessairement l'inclination de l'appétit sensitif. Quoique les passions qui sont dans l'appétit irascible et dans l'appétit concupiscible aient une certaine pensée sur elle, néanmoins il est toujours en sa puissance de les suivre ou d'y résister. C'est pourquoi l'action des corps célestes qui peut modifier les puissances inférieures de l'âme atteint moins la volonté qui est la cause prochaine des actes de l'homme que l'intellect. Il n'y a donc que ceux qui disent que l'intellect ne diffère pas des sens qui puissent admettre que les corps célestes sont la cause des actes humains. Quelques-uns d'entre eux ont même ajouté que la volonté est dans les humains, telle que veut qu'elle soit tous les jours le père des dieux et des hommes¹. Mais comme il est constant que l'intellect et la volonté ne sont pas les actes des organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient la cause des actions humaines.

115

Article 5 : Les corps célestes peuvent-ils exercer de l'influence sur les démons eux-mêmes ?

115

Objection N°1.

Il semble que les corps célestes puissent avoir influence sur les démons eux-mêmes. Car les démons, selon les phases croissantes de la lune, tourmentent certains individus, qu'on appelle pour cela lunatiques, comme on le voit en saint Matthieu ([chap. 4](#) et [chap. 17](#)). Or, il n'en serait pas ainsi s'ils n'étaient soumis à l'action des corps célestes. Donc ils y sont soumis.

Réponse à l'objection N°1 :

Si les démons tourmentent quelques hommes selon les mouvements de la lune, on peut en donner deux raisons. La première, que donnent saint Jérôme ([in cap. 4 Matth.](#)) et saint Chrysostome ([Hom. 58 in Matth.](#)), c'est qu'ils paraissent vicier par là l'action de la lune qui est une créature de Dieu. La seconde, c'est que comme ils ne peuvent agir que par le moyen des vertus naturelles, comme nous l'avons dit ([quest. préc., art. 4](#) et [quest. 110, art. 4](#)), ils considèrent avant de faire une chose si les corps qu'ils vont employer sont parfaitement aptes à produire l'effet qu'ils désirent. Or, il est évident que le cerveau est l'organe le plus humide du corps. C'est pourquoi il est le plus soumis à l'action de la lune qui a par elle-même la propriété de mouvoir les humeurs. Et comme les puissances animales fonctionnent au moyen de cet organe, il arrive que les démons profitent des phases croissantes de la lune pour troubler l'imagination de l'homme, parce que c'est dans ce moment que le cerveau se prête le mieux à l'action.

Objection N°2.

1 Cette citation est d'Homère (*Odyssée*, liv. 18, v. 135 et 136). Les interprètes sont partagés sur le sens de ce passage. Il y en a qui prétendent que Homère a voulu dire que la situation de l'esprit de l'homme était à la merci des influences de l'air désignés ici sous le nom de Jupiter. D'après Eustathe, ces vers signifient que l'esprit de l'homme dépend des événements. †

Les nécromanciens observent certaines constellations pour invoquer les démons. Or, on ne devrait pas invoquer les démons au moyen des corps célestes s'ils ne leur étaient soumis. Donc les démons sont soumis à l'influence de ces corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Les démons invoqués sous certaines constellations répondent à cette invocation pour deux raisons :

1. pour faire croire aux hommes qu'il y a dans les astres une divinité et les faire tomber dans l'erreur ;
2. parce qu'ils savent que sous certaines constellations la matière qu'ils emploient est plus apte à produire les effets pour lesquels ils sont invoqués.

Objection N°3.

Les corps célestes ont plus de vertu que les corps inférieurs. Or, il y a des démons qu'on repousse au moyen de quelques-uns de ces derniers corps : par exemple, par des herbes, des pierres, des animaux, des sons, des voix, des figures et des simulacres, selon le témoignage de Porphyre cité par saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 10, chap. 11](#)). Donc à plus forte raison les démons sont-ils soumis à l'influence des corps célestes.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 21, chap. 6](#)), les démons sont attirés par les divers genres de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de chants, de rites, non comme les animaux le sont par la nourriture, mais comme les esprits le sont par les signes ; parce qu'on ne produit toutes ces choses à leur égard qu'en signe des honneurs divins qu'on leur remet, et qu'ils sont d'ailleurs très ambitieux de cette sorte de gloire.

Mais c'est le contraire Car dans l'ordre de la nature les démons sont supérieurs aux corps célestes ; puisque, comme le dit saint Augustin ([Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 16](#)), l'agent est au-dessus du patient. Donc ils ne sont pas soumis à l'action de ces corps.

Conclusion.

Les démons étant des substances intellectuelles qui ne sont point du tout unies aux corps, ils ne peuvent être d'aucune manière soumis à l'action des corps célestes.

Il faut répondre qu'à l'égard des démons il y a trois opinions différentes. La première est celle des péripatéticiens¹ qui soutenaient que les démons n'existaient pas, et que ce qu'on attribuait aux démons dans la nécromancie était l'effet de la puissance des corps célestes. C'est ce que saint Augustin rapporte d'après Porphyre ([De civ. Dei, liv. 10, chap. 11](#)), qui fait dire à ces philosophes que les hommes avaient imaginé des puissances capables de produire les divers effets que produisent les astres. Mais ce système est évidemment faux. Car l'expérience est là pour nous apprendre que les démons font beaucoup de choses que la vertu des corps célestes ne pourrait jamais faire. Ainsi les astres pourraient-ils faire parler à quelqu'un une langue inconnue, des vers ou des passages d'auteurs qu'il n'a jamais lu, ou faire parler et mouvoir des statues comme le font les nécromanciens ? D'après ces faits les platoniciens ont été forcés de reconnaître l'existence des démons, et ils en ont fait des animaux dont le corps est aérien et l'âme passive. Saint Augustin rapporte encore ce sentiment qui était celui d'Apulée ([De civ. Dei, liv. 8, chap. 16](#)). Suivant cette opinion on pourrait dire que les démons sont soumis aux corps célestes de la même manière que les hommes (art. préc.). Mais elle est fautive, comme nous l'avons prouvé ([quest. 51, art. 1](#)). Pour nous, nous disons que les démons sont des substances intellectuelles qui ne sont pas unies aux corps. D'où il est manifeste qu'ils ne sont pas soumis à l'action des corps célestes, ni par eux-mêmes, ni par accident, ni directement, ni indirectement.

1 On voit que saint Thomas ne craint pas de s'écarter des doctrines péripatéticiennes quand elles sont en désaccord avec ce qu'il considère comme l'enseignement traditionnel de la théologie. †

Article 6 : Les corps célestes rendent-ils nécessaires les effets de toutes les causes soumises à leur action ?

115

Objection N°1.

Il semble que les corps célestes rendent nécessaires les effets de toutes les causes soumises à leur influence. Car, du moment que l'on pose une cause capable de produire un effet, il est nécessaire que l'effet s'ensuive. Or, les corps célestes sont une cause de cette nature. Par conséquent, dès qu'ils existent avec leurs dispositions et leurs mouvements, tous les effets qu'ils doivent produire arrivent nécessairement.

Réponse à l'objection N°1 :

Les corps célestes produisent les effets inférieurs au moyen de causes particulières inférieures aussi, et qui peuvent être entravées dans leur action par d'autres causes.

Objection N°2.

L'effet d'un agent se produit nécessairement dans la matière quand la vertu de l'agent est si grande qu'elle peut se soumettre toute la matière elle-même. Or, toute la matière des corps inférieurs est soumise éminemment à la vertu des corps célestes. Donc les effets des corps célestes se produisent nécessairement dans la matière corporelle.

Réponse à l'objection N°2 :

La vertu d'un corps céleste n'est pas infinie. Il faut donc, pour produire son effet, qu'elle trouve la matière sur laquelle elle agit convenablement disposée sous le rapport de la distance locale comme sous tous les autres rapports. Ainsi, la distance peut être un obstacle à l'action d'un corps céleste. Le soleil, par exemple, n'a pas la même chaleur dans la Dacie que dans l'Égypte. La grossièreté de la matière, le froid, le chaud, etc., peuvent aussi être des obstacles qui gênent l'action d'un corps céleste.

Objection N°3.

Si l'effet d'un corps céleste n'était pas nécessaire, c'est qu'il y aurait une cause qui l'empêcherait de se produire. Or, tous les corps qui pourraient empêcher l'effet d'un corps céleste se rapportent nécessairement à un principe céleste quelconque, puisque les corps célestes sont cause de tous les phénomènes qui se produisent ici-bas. Par conséquent, ce principe céleste étant nécessaire lui-même, il s'ensuit qu'il doit nécessairement empêcher l'effet de l'autre corps céleste qui est par là même entravé ; de telle sorte que tout ce qui arrive est toujours soumis à la loi de la nécessité.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique la cause qui entrave l'action d'une autre se rapporte elle-même à un corps céleste comme à son principe, cependant le concours de ces deux causes étant accidentel, on ne peut le rapporter à une cause céleste, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Mais c'est le contraire. Car Aristote dit *(De Somn. et Vig., chap. 2)* qu'un grand nombre des choses qui se produisent ici-bas et qui sont les effets des corps célestes, comme les pluies et les vents pourraient bien ne pas arriver. Donc tous les effets des corps célestes ne sont pas nécessaires.

Conclusion.

Tout ce que les corps célestes produisent dans ce monde sublunaire n'arrive pas nécessairement.

Il faut répondre que cette question est en partie résolue par ce que nous avons dit précédemment, mais qu'elle offre cependant encore quelque difficulté. Car nous avons montré ^(art. 4) que quoique l'action des corps célestes produise dans la nature matérielle certaines inclinations, la volonté n'est pas pour cela contrainte de les suivre, et par conséquent il peut se faire que par son action propre elle empêche l'effet des corps célestes, non seulement dans l'homme lui-même, mais encore dans les autres choses auxquelles l'action de l'homme s'étend. Mais parmi les êtres qui existent dans la nature on ne trouve aucun principe semblable qui ait la liberté de suivre ou de ne pas suivre l'influence des corps célestes. D'où il semble résulter qu'au moins dans la nature tout ce qui arrive est nécessaire selon le raisonnement des anciens philosophes qui supposaient que tout ce qui existe a une cause, et que quand on pose la cause l'effet s'ensuit nécessairement. Ce qui leur faisait conclure que tout arrive nécessairement. Mais Aristote réfute cette opinion ^(Met., liv. 6, text. 5), précisément en combattant les deux principes qu'on lui donnait pour appuis. En effet :

1. Il n'est pas vrai que du moment où l'on pose la cause l'effet s'ensuit nécessairement. Car il y a des causes qui ne produisent pas nécessairement leurs effets, mais qui le plus souvent sont entravées en partie. Mais comme elles sont entravées que par une autre cause qui leur fait obstacle, il semble qu'on devrait toujours regarder ces effets comme nécessaires, puisque l'obstacle qui empêche la cause de se produire agit lui-même nécessairement.
2. C'est pourquoi il faut observer en second lieu que tout ce qui existe par soi a une cause, mais ce qui existe par accident n'en a point, parce que ce n'est pas véritablement un être puisqu'il n'est pas véritablement un. Car la blancheur a une cause aussi bien que la musique ; mais une musique blanche n'a pas de cause, parce que ce n'est pas un être véritable, une chose qui soit réellement une. Or, il est évident qu'une cause qui empêche l'action d'une autre qui était destinée à produire un effet déterminé, ne lui est unie que par accident ; d'où il résulte que ce concours n'étant qu'accidentel n'a pas de cause proprement dite. C'est pourquoi l'effet qui en résulte ne se rapporte pas à une cause préexistante d'où il découle nécessairement. Ainsi qu'un corps terrestre embrasé soit produit dans la partie supérieure de l'air et qu'il tombe ensuite sur cette terre, il a pour cause la puissance céleste qui l'a engendré. De même, qu'à la surface de la terre il y ait une matière combustible, on peut la ramener à quelque corps céleste comme à son principe. Mais si du feu vient à tomber, qu'il rencontre telle ou telle matière et qu'il la brûle, cet effet est accidentel et il n'a pas pour cause un corps céleste. Il est donc évident que tous les effets des corps célestes ne sont pas nécessaires.

QUESTION 116 : DU DESTIN.

Question 116 : Du destin.....	546
Article 1 : Le destin est-il quelque chose ?.....	546
Article 2 : Le destin existe-t-il dans les créatures ?.....	548
Article 3 : Le destin est-il immobile ?.....	549
Article 4 : Tout est-il soumis au destin ?.....	550

Nous avons ensuite à nous occuper du destin.

À cet égard nous avons quatre questions à traiter :

1. Le destin existe-t-il ?¹
2. En quoi consiste-t-il ?²
3. Est-il immobile ?³
4. Tout lui est-il soumis ?⁴

1 En donnant à ce mot le sens que nous attachons à celui de Providence, saint Thomas concilie sans peine les divers sentiments auxquels cette question a donné lieu. †

2 D'après Boèce, la providence en Dieu n'est que la raison divine qui conduit les créatures ; le destin est la disposition que la Providence met dans l'ordre de leurs actions. C'est sur cette distinction que roule toute la doctrine renfermée dans cet article. †

3 Il y a à cet égard deux erreurs à éviter : celle des fatalistes, qui croient que tout est nécessaire, et celle des philosophes qui croient que tout est changeant, et qui détruisent par là même l'immutabilité. Saint Thomas montre la vraie solution de cette question entre ces deux extrêmes. †

4 Cette question revient à celle qui a déjà été examinée à propos de la providence. Dieu gouverne-t-il tous les êtres par le moyen des causes secondes ou les gouverne-t-il tous immédiatement ? †

Article 1 : Le destin est-il quelque chose ?

116

Objection N°1.

Il semble que le destin ne soit rien. Car saint Grégoire dit ^(Hom. 10 in Ev.) : Que les fidèles se gardent bien de dire que le destin est quelque chose.

Objection N°2.

Les choses que le destin produit ne sont pas imprévues. Car saint Augustin dit ^(De civ. Dei, liv. 5, chap. 9) que le mot destin ^(*fatum*) vient du nom ^(*fari*), qui signifie parler ; parce qu'on attribue au destin tout ce qu'on a pu annoncer à l'avance. Or, ce que l'on prévoit n'est ni éventuel, ni fortuit. Par conséquent, s'il y a des choses qui viennent du destin, il n'y a plus en ce monde ni hasard, ni fortune.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que ce qui est fortuit et éventuel par rapport aux causes prochaines ne le soit pas par rapport à la providence divine ; car rien n'arrive en ce monde que Dieu ne l'ait voulu, comme le dit saint Augustin ^(Quest., liv. 83, quest. 24).

Mais c'est le contraire. On ne définit pas ce qui n'existe pas. Or, Boèce définit le destin ^(De Cons., liv. 4, pros. 6). Il dit que c'est une disposition inhérente aux choses passagères, par laquelle la Providence les enchaîne l'une à l'autre pour remplir l'ordre de ses desseins. Donc le destin existe.

116

Conclusion.

On dit avec raison que le destin existe dans le sens que tout ce qui arrive ici-bas est soumis à la providence divine comme ayant été ordonné par elle et pour ainsi dire exprimé à l'avance.

Il faut répondre que parmi les choses qui se passent ici-bas il y en a qui paraissent dépendre de la fortune ou du hasard. Mais il arrive quelquefois qu'une chose qui paraît fortuite par rapport aux causes inférieures a cependant été voulue directement par une cause supérieure. C'est ainsi que quand deux serviteurs du même maître sont envoyés par lui au même lieu, sans qu'ils le sachent, leur rencontre semble l'effet du hasard, parce qu'ils ne songeaient pas à se rencontrer, mais à l'égard du maître elle n'a rien de fortuit puisqu'il l'a directement voulue. Il y a donc eu des philosophes¹ qui n'ont pas voulu rapporter à une cause supérieure ces événements qui arrivent fortuitement et par hasard. Ils ont nié le destin et la Providence, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 5, chap. 9), ce qui est contraire à ce que nous avons dit plus haut en parlant de cet attribut divin (quest. 22, art. 2). D'autres ont voulu ramener à la cause supérieure, c'est-à-dire aux corps célestes, tout ce qu'il y a de fortuit et d'éventuel ici-bas, soit dans les choses naturelles, soit dans les choses humaines. Selon leur système le destin n'est rien autre chose que la disposition des astres sous laquelle chacun a été conçu ou né. Mais ce système ne peut se soutenir pour deux raisons : 1° Par rapport aux choses humaines. Car nous avons montré (quest. préc., art. 4) que les actes humains ne sont soumis à l'influence des corps célestes que par accident et indirectement. Toute cause fatale ayant rapport à ce qui est fait par le destin, il faut qu'elle soit directement et par elle-même cause de ce qui arrive. 2° Par rapport à tout ce qui se fait par accident. Car nous avons dit (quest. préc., art. 6) que ce qui existe par accident n'est pas à proprement parler un être et n'a pas d'unité. Or, tout ce que la nature produit a pour terme quelque chose qui est un. Il est donc impossible que ce qui existe par accident soit par lui-même l'effet d'un principe naturel agissant. Ainsi, la nature ne peut jamais faire par elle-même qu'en cherchant à creuser un tombeau on trouve un trésor. Et comme il est évident que les corps célestes agissent de la même manière que les

1 La plupart des philosophes anciens sont tombés dans cette erreur. Les priscilliens l'ont renouvelée et ont été condamnés par le concile de Braga (can. 9 et 10) et par le premier concile de Tolède. †

principes naturels, il s'ensuit que les effets qu'ils produisent en ce monde sont naturels aussi. Il est donc impossible que la vertu active d'un corps céleste quelconque soit cause de ce qui arrive ici par accident, soit par l'effet du hasard, soit par l'effet de la fortune. C'est pourquoi on doit reconnaître que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans la nature, soit dans l'humanité, se rapporte à une cause supérieure qui a réglé tout cela à l'avance, et qui n'est rien moins que la providence divine. Car rien n'empêche que ce qui existe par accident n'ait son unité dans l'intelligence ; autrement l'esprit ne pourrait former cette proposition : *Celui qui creusait un tombeau a trouvé un trésor*. Puisque l'entendement peut saisir cette proposition, il peut donc la réaliser ; comme si, par exemple, quelqu'un savait où un trésor est caché et qu'il prît un manœuvre qui l'ignore pour creuser là un tombeau. Par conséquent, ce qui arrive ici-bas par accident, et que nous considérons comme éventuel et comme fortuit, peut se rapporter à une cause ordonnatrice qui agit par l'intelligence et surtout par l'intelligence divine. Car il n'y a que Dieu qui puisse changer la volonté, comme nous l'avons dit ([quest. 105, art. 4](#) ; [quest. 106, art. 1](#) et [quest. 111, art. 2](#)). Conséquemment, on ne peut attribuer qu'à lui le pouvoir d'ordonner les actes humains dont la volonté est le principe. Ainsi, nous pouvons admettre le destin dans le sens que tout ce qui arrive ici-bas est soumis à la providence divine qui a tout réglé et pour ainsi dire tout exprimer à l'avance.

À la vérité les saints Pères n'ont pas voulu se servir de ce mot, mais c'était uniquement pour n'avoir pas l'air de favoriser le sentiment de ceux qui en faisaient une vertu soumise à la position des astres¹. C'est ce qui fait dire à saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 5, chap. 1](#)) que si on entend par le destin la volonté ou la puissance de Dieu à laquelle tout obéit, on doit soutenir ce sentiment, mais qu'il faut changer le nom parce qu'il prête à équivoque. C'est aussi pour la même raison que saint Grégoire nie l'existence du destin.

Par la réponse à la première objection est évidente.

Article 2 : Le destin existe-t-il dans les créatures ?

116

Objection N°1.

Il semble que le destin n'existe pas dans les créatures. Car, d'après saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 5, chap. 8 et 9](#)), c'est à la volonté ou à la puissance de Dieu qu'on donne le nom de destin. Or, la volonté et la puissance de Dieu n'existent pas dans les créatures, mais en Dieu. Donc le destin n'existe pas dans les créatures, mais en Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'enchaînement des causes secondes, que saint Augustin appelle la série des causes, n'a la nature du destin qu'autant qu'il dépend de Dieu. Ainsi comme cause on peut dire que le destin est la puissance ou la volonté de Dieu, mais comme essence c'est l'enchaînement, la série ou plutôt l'ordre des causes secondes.

Objection N°2.

Le destin est aux choses qu'il produit ce que la cause est à l'effet. Or, il n'y a que Dieu qui soit la cause universelle et directe de ce qui arrive ici-bas par accident, comme nous l'avons dit ([art. préc.](#)). Donc le destin est en Dieu et non dans les créatures.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Cette erreur a été réfutée par Origène dont Eusèbe rapporte les paroles (*De præpar. evang.*, liv. 6, chap. 9), par saint Basile (*Hexam.*, liv. 6), par saint Ambroise (*Confess.*, liv. 4, chap. 3), par saint Grégoire le Grand (*loc. cit.*), par Jean de Sarisbury (*Polycrét.*, liv. 2, chap. 19 et 26), etc., etc.

Le destin est cause au même titre que les causes secondes dont il comprend l'ordre ou la série.

Objection N°3.

Si le destin existe dans les créatures, c'est une substance ou un accident. Dans tous les cas il doit nécessairement être multiple comme les créatures elles-mêmes. Puisque le destin est un, il semble qu'il n'existe pas dans les créatures mais en Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

On ne donne pas le nom de destin à la disposition qui est du genre de la qualité, mais à la disposition qui désigne l'ordre, et l'ordre n'est pas une substance, mais une relation. Quand on considère l'ordre par rapport à son principe il est un, et c'est en ce sens qu'on dit que le destin est un. Mais si on le considère par rapport aux effets ou aux causes moyennes il est multiple. C'est en ce sens que le poète a dit : *Vos destins vous entraînent*.

Mais c'est le contraire Car, suivant Boèce ^(De Cons., liv. 4, pros. 6), le destin est une disposition inhérente aux choses qui passent.

Conclusion.

Le destin existe dans les créatures dans le sens qu'elles ont été ordonnées de Dieu pour produire leurs effets.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. 103. art. 6), la divine providence se sert de causes intermédiaires pour produire les effets qu'elle a en vue. L'ordre ou l'enchaînement des effets peut donc se considérer de deux manières :

1. On peut le considérer en Dieu lui-même, et alors on lui donne le nom de Providence. On peut le considérer dans les causes intermédiaires que Dieu a établies pour produire ces effets, et alors c'est ce qu'on appelle destin¹.
2. C'est la pensée de Boèce qui dit ^(loc. cit.) : Soit que le destin s'exerce par tous les esprits qui sont les ministres de la providence divine, soit qu'il s'exerce par l'âme, par la nature tout entière qui lui obéit, par le mouvement des corps célestes, par la vertu des anges, par l'artifice des démons, soit que toutes ces choses y concourent ensemble, sa trame embrasse en particulier et en général tous les êtres dont nous avons jusqu'alors spécialement parlé. Il est donc évident que le destin existe dans les créatures dans le sens qu'elles ont été disposées par Dieu pour produire tels ou tels effets.

Article 3 : Le destin est-il immobile ?

116

Objection N°1.

Il semble que le destin ne soit pas immobile. Car Boèce dit ^(De cons., liv. 4, chap. 6) : Ce que le raisonnement est à l'intellect, ce que l'être engendré est à l'être qui produit, ce que le temps est à l'éternité, ce que le cercle est au centre, la mobilité du destin l'est à la stabilité de la providence.

Objection N°2.

1 Le mot *providence* a été employé par les Pères. Il est de la langue de l'Église. Les anciens philosophes se sont servis du mot *destin*. †

Comme le dit Aristote (*Top.*, liv. 2, text. 3), quand nous sommes mus, tout ce qui est en nous est mû aussi. Or, le destin est une disposition inhérente aux choses mobiles, comme le dit Boëce (*loc. cit.*). Donc il est mobile aussi.

Objection N°3.

Si le destin est immobile, les choses qui lui sont soumises arrivent d'une manière immuable et nécessairement. Or, ce sont précisément les choses qui paraissent les plus contingentes qu'on attribue au destin. Donc il n'y aura plus rien de contingent dans le monde, mais tout arrivera nécessairement.

Mais c'est le contraire Car Boëce dit (*loc. cit.*) que le destin est une disposition immobile.

Conclusion.

Le destin considéré par rapport aux causes secondes est mobile, mais par rapport à la divine providence à laquelle il est soumis il partage son immobilité, non d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle.

Il faut répondre que l'ordre des causes secondes qui reçoit le nom de destin peut se considérer de deux manières :

1. Par rapport aux causes secondes qui sont elles-mêmes disposées ou ordonnées.

2. Par rapport au premier principe qui les ordonne, c'est-à-dire par rapport à Dieu.

Il y a des philosophes qui ont prétendu que l'enchaînement des causes était par lui-même nécessaire, de telle sorte que tout arrivait nécessairement, parce que, disaient-ils, tout effet à sa cause, et du moment où l'on pose la cause il est nécessaire que l'effet s'ensuive. Mais nous avons prouvé que cette opinion est complètement fautive ([quest. préc., art. 6](#)). D'autres au contraire ont cru que le destin était mobile, même considéré dans ses rapports avec la providence divine dont il dépend. Ainsi, d'après saint Grégoire de Nysse¹, les Égyptiens pensaient qu'au moyen de certains sacrifices on pouvait changer le destin. Nous avons aussi rejeté ce sentiment ([quest. 23, art. 8](#)), parce qu'il répugne à l'immutabilité de la providence divine. On doit donc reconnaître que le destin considéré par rapport aux causes secondes est mobile, mais dans ses rapports avec la providence divine à laquelle il est soumis il est immuable, non d'une nécessité absolue à la vérité, mais d'une nécessité conditionnelle. C'est ainsi que nous disons que cette proposition conditionnelle est vraie : *Si Dieu a prévu une chose elle arrivera*. Ainsi, après avoir dit que le destin ou l'enchaînement des causes secondes est mobile, Boëce ajoute un peu plus loin que par là même qu'il a sa source dans la providence divine qui est immuable, il est nécessaire qu'il soit immuable aussi.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 4 : Tout est-il soumis au destin ?

116

Objection N°1.

Il semble que tout soit soumis au destin. Car Boëce dit (*De Cons.*, liv. 4, pros. 6) : Le destin meut le ciel et la terre, tempère l'un par l'autre les éléments, et par des vicissitudes les fait changer de face et de nature. Tout ce qui naît et tout ce qui meurt, il le reproduit et le renouvelle en perpétuant les espèces. Enfin il enlace dans une série de causes indissolubles les actes et les fortunes des hommes. Il semble donc qu'il n'y ait rien qui échappe au destin.

¹ Cette citation se rapporte au livre (*De nat. hom.*, chap. 36 qu'on a attribué à saint Grégoire de Nysse, mais qui est du philosophe Némésius. †

Réponse à l'objection N°1 :

Tout ce que Boèce énumère en cet endroit Dieu le fait au moyen des causes secondes, et c'est pour ce motif que toutes ces choses sont comprises sous l'empire du destin, mais il n'en est pas de même de toutes les autres choses, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Objection N°2.

Saint Augustin dit *(De civ. Dei, liv. 5, chap. 8)* que le destin est quelque chose selon qu'on le considère par rapport à la volonté et à la puissance de Dieu. Or, la volonté de Dieu est la cause de tout ce qui se fait, comme le dit le même docteur *(De Trin., liv. 3, chap. 3 et 9)*. Donc tout est soumis au destin.

Réponse à l'objection N°2 :

Le destin se rapporte à la volonté et à la puissance de Dieu comme à son premier principe. Il ne faut donc pas que tout ce qui est soumis à la volonté ou à la puissance divine le soit au destin, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Objection N°3.

D'après Boèce *(loc. cit.)*, le destin est une disposition inhérente aux choses qui changent. Or, toutes les créatures sont changeantes ; il n'y a que Dieu qui soit véritablement immuable, comme nous l'avons dit *(quest. 9, art. 1 et 2)*. Donc le destin existe dans toutes les créatures.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique toutes les créatures soient changeantes de quelque manière, cependant il en est qui ne sont pas produites par des causes créées qui soient changeantes aussi. C'est ce qui fait dire, qu'elles ne sont pas soumises au destin, comme nous l'avons dit *(dans le corps de l'article.)*

Mais c'est le contraire Car Boèce dit *(De Cons., liv. 4, pros. 6)* qu'il y a des choses qui sont placées sous l'empire immédiat de la providence et qui sont par là même au-dessus du destin.

Conclusion.

Le destin étant la disposition des causes secondes établies pour produire les effets que Dieu a prévus, ce que Dieu produit lui-même immédiatement n'est pas soumis au destin ; son empire ne s'étend que sur les choses qui sont soumises aux causes secondes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit *(art. 2)*, le destin est la disposition des causes secondes établies pour produire les effets prévus de Dieu. Tout ce qui dépend des causes secondes dépend donc du destin. Mais s'il y a des choses qui sont faites par Dieu immédiatement, par là même qu'elles ne sont pas soumises aux causes secondes, elles ne le sont pas non plus au destin. Telles sont, par exemple, la création des êtres, la glorification des substances spirituelles et les autres choses semblables. C'est la pensée de Boèce *(loc. cit.)* qui dit que les choses qui sont les plus rapprochées de la Divinité sont fixes et immuables et surpassent l'ordre mobile du destin. D'où il résulte évidemment que plus une chose est éloignée de l'intelligence première et plus elle est fortement enlacée dans les liens du destin, parce qu'elle est par là même d'autant plus soumise à la nécessité des causes secondes.

QUESTION 117 : DE CE QUI CONCERNE L'ACTION DE L'HOMME.

Question 117 : De ce qui concerne l'action de l'homme.....	552
Article 1 : Un homme peut-il en enseigner un autre ?.....	552
Article 2 : Les hommes peuvent-ils enseigner les anges ?.....	555
Article 3 : L'homme peut-il par la puissance de son âme changer les corps ?.....	557
Article 4 : L'âme humaine séparée du corps peut-elle mouvoir les êtres matériels d'un lieu à un autre ?.....	558

Nous avons maintenant à nous occuper de ce qui a rapport à l'action de l'homme qui est une créature composée d'un esprit et d'un corps.

Nous traiterons :

1. de l'action même de l'homme ;
2. de sa propagation.

Touchant l'action de l'homme quatre questions sont à faire :

1. Un homme peut-il en enseigner un autre en produisant en lui sa science ?¹

¹ Cet article a pour objet d'expliquer la question si difficile de la transmission et de la communication des idées par la parole. Ce problème a

2. Un homme pourrait-il enseigner un ange ?
3. L'homme par la puissance de son âme pourrait-il avoir action sur les corps ?¹
4. L'âme de l'homme séparée pourrait-elle mouvoir les corps localement ?²

Article 1 : Un homme peut-il en enseigner un autre ?

117

Objection N°1.

Il semble qu'un homme ne puisse pas en enseigner un autre. Car Notre Seigneur dit ([Matth., 23, 8](#)) : *Ne vous appelez pas Maître* ; ce qui signifie, d'après saint Jérôme : *N'accordez pas aux hommes les honneurs divins*. C'est donc un honneur divin de porter le titre de maître. Or, enseigner étant la fonction propre du maître, il s'ensuit que l'homme ne peut enseigner et qu'il n'y a que Dieu qui remplisse cette fonction.

Réponse à l'objection N°1 :

L'homme qui enseigne remplit seulement un ministère extérieur comme le médecin qui guérit. Car comme la nature intérieure est la cause principale de la guérison, de même la lumière intérieure de l'intellect est la cause principale de la science, et ces deux choses viennent l'une et l'autre de Dieu. C'est pourquoi comme on dit de Dieu que *c'est lui qui guérit toutes les infirmités* ([Ps. 102, 3](#)) ; on dit aussi au même titre que *c'est lui qui enseigne à l'homme la science* ([Ps. 93, 10](#)), dans le sens que nous avons en nous l'empreinte de la lumière de son visage qui nous éclaire sur toutes choses.

Objection N°2.

Si un homme en enseigne un autre, ce n'est qu'autant que par sa science il parvient à le rendre savant. Or, la qualité par laquelle on rend les autres semblables à soi-même est une qualité active. Il s'ensuit donc que la science est une qualité active comme la chaleur³.

Réponse à l'objection N°2 :

Le maître ne produit pas la science dans les disciples à la façon d'un agent naturel, comme le dit Averroès (*De an.*, liv. 3, comment. 5). Il n'est donc pas nécessaire que la science soit une qualité active. Mais elle est le principe qui sert de guide à l'homme dans ses actions.

Objection N°3.

Pour produire la science il faut la lumière intelligible et l'espèce de la chose comprise. Or l'homme ne peut produire ni l'une ni l'autre de ces deux choses dans son semblable. Par conséquent un homme ne peut pas en instruire un autre en produisant en lui la science.

Réponse à l'objection N°3 :

beaucoup exercé les philosophes modernes ; mais nous ne voyons pas qu'ils aient beaucoup ajouté à ce que dit ici saint Thomas d'après Aristote. †

1 Il était très important de déterminer jusqu'où s'étend le pouvoir de l'âme humaine sur les corps, à une époque où on avait si fréquemment recours aux maléfices et aux sortilèges. Voyez dans le *Traité des superstitions* de Thiers l'énergie avec laquelle les conciles et les Pères ont poursuivi ces abominables erreurs. †

2 Les Gentils ont admis ce que saint Thomas nie dans cet article, et cette erreur a été la source d'une foule de superstitions populaires qui ne sont pas encore détruites. †

3 Les qualités actives sont celles qui produisent l'altération des choses sensibles, et on appelle altération le mouvement qui se trouve dans le monde corporel, et qui dispose les substances matérielles à la génération ou à la corruption. †

Le maître ne produit directement ni la lumière intelligible, ni les espèces intelligibles dans le disciple. Mais il l'excite en l'enseignant à former lui-même, par la vertu de son intellect, les conceptions intelligibles qu'il lui représente extérieurement sous des images sensibles.

Objection N°4.

Le maître n'agit sur l'élève qu'à l'aide de certains signes, soit qu'il exprime son idée par des mots, soit qu'il l'exprime par des gestes. Or, un homme ne peut en instruire un autre et produire en lui la science par le moyen des signes qu'il lui met devant les yeux. Car il lui propose des signes de choses qu'il connaît ou des signes de choses qu'il ne connaît pas. Si ce sont des signes de choses connues, celui qui voit ces signes a donc déjà la science, par conséquent ce n'est pas le maître qui la lui donne. Si ce sont au contraire des signes de choses inconnues, on ne peut rien apprendre par leur intermédiaire. Ainsi, par exemple, si quelqu'un disait à un Latin des mots grecs dont ce dernier ne connaîtrait pas la signification, il ne pourrait l'instruire de cette manière. Un homme ne peut donc d'aucune façon produire la science dans un autre en l'instruisant.

Réponse à l'objection N°4 :

Les signes dont le maître se sert pour instruire l'élève sont des signes de choses qu'on connaît d'une manière générale et confuse, mais non d'une manière particulière et distincte. C'est pourquoi quand quelqu'un acquiert la science par lui-même on ne peut pas dire qu'il s'enseigne ou qu'il est son maître, parce qu'il n'y a pas préalablement en lui une science complète comme celle qui doit nécessairement exister dans le maître.

Mais c'est le contraire Car l'Apôtre dit ([1.Tim., 2.7](#)) : *C'est pour enseigner ces choses que j'ai été établi prédicateur, apôtre et docteur des nations dans la foi et la vérité.*

117

Conclusion.

Un homme peut en enseigner un autre, soit en lui offrant les secours nécessaires pour le faire arriver à la connaissance d'une vérité inconnue, soit en fortifiant son intellect pour qu'il puisse déduire des principes des conséquences qu'ils renferment.

Il faut répondre qu'à cet égard les opinions ont été divisées. Averroès (*in comment. de anim., liv. 3, text. 5*) a supposé qu'il n'y avait qu'un intellect possible pour tous les hommes, comme nous l'avons dit ([quest. 76, art. 1 et 2](#) et [quest. 79, art. 4 et 5](#)). D'où il résultait que les mêmes espèces intelligibles existent aussi pour tous. Dans son système l'homme qui en enseigne un autre ne produit pas en lui une autre science que celle qu'il a ; il lui communique la même que la sienne, et il ne fait que disposer les images sensibles qui sont dans son intelligence de la façon la plus convenable pour qu'il comprenne les choses qu'il veut lui faire connaître. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion, c'est que la même science existe en effet dans le disciple dans le disciple et dans le maître, si on considère l'identité par rapport à l'unité de la chose qui en fait l'objet. Car la vérité de la chose connue par le disciple et le maître est bien la même. Mais il est faux qu'il n'y ait qu'un seul intellect possible pour tous les hommes, que les espèces intelligibles soient pour tous les mêmes et qu'elles ne diffèrent qu'en raison de la diversité des images sensibles qui existent dans chaque individu. C'est ce que nous avons prouvé ([quest. 76, art. 1 et 2](#) et [quest. 79, art. 4 et 5](#)). — La seconde opinion est celle des platoniciens, qui supposaient la science innée dès le principe dans nos âmes par la participation qu'elles ont de formes séparées, comme nous l'avons vu ([quest. 84, art. 3 et 4](#)). D'après ces philosophes, l'âme, par suite de son union avec le corps, ne peut librement considérer les choses dont elle a la science. Ainsi le disciple ne reçoit pas du maître une science nouvelle, il est seulement excité par sa parole à observer ce qu'il sait déjà, de telle sorte que apprendre n'est pas pour lui autre que chose que se ressouvenir. En conséquence les partisans de ce système prétendaient que les agents naturels disposent seulement la matière corporelle à recevoir les formes qu'elle acquiert en participant aux espèces séparées. Mais nous avons montré ([quest. 79, art. 2](#) et [quest. 84, art. 3 et 4](#)), contrairement à ce système, que

l'intellect possible de l'âme humaine est purement en puissance relativement aux choses intelligibles, et c'est aussi l'opinion que soutient Aristote ^(De animâ, liv. 3, text. 14). C'est pourquoi il est nécessaire d'admettre que celui qui enseigne produit la science dans celui qui apprend, en le faisant passer de la puissance à l'acte, comme le dit ce philosophe ^(Phys., liv. 8, text. 32) ; Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que parmi les effets produits par un principe extérieur, il y en a qui procèdent de ce principe exclusivement, comme la forme de la maison qui a uniquement pour cause l'art de l'ouvrier qui l'a construite. Il y en a d'autres qui proviennent tantôt d'un principe extérieur et tantôt d'un principe intérieur. Ainsi dans un malade la santé a pour cause quelquefois un principe extérieur, c'est-à-dire l'art de la médecine, et d'autres fois un principe intérieur, comme quand on est guéri par la vertu même de la nature. Dans ces sortes d'effets il y a deux choses à observer : la première c'est que l'art imite la nature dans ses opérations. Car il guérit comme la nature guérit elle-même, en modifiant, en dirigeant et en expulsant la matière qui est cause de la maladie. La seconde remarque à faire, c'est que le principe extérieur, ou l'art, n'opère pas comme agent principal, mais comme auxiliaire de l'agent principal qui est le principe intérieur, en le fortifiant et en lui fournissant les instruments et les secours que la nature met en œuvre pour produire l'effet. Ainsi le médecin fortifie la nature et lui procure la nourriture et les médicaments dont elle a besoin pour arriver à ses fins. Or, l'homme acquiert la science par un principe interne, comme on le voit dans celui qui acquiert la science par sa réflexion propre, et par un principe externe, comme on le voit dans celui qui apprend. Car il y a dans chaque homme un principe de science qui est la lumière de l'intellect agent par lequel nous connaissons immédiatement, dès le commencement, les principes généraux de toutes les sciences¹. Quand un individu applique ces principes généraux à des objets particuliers que les sens ont perçus et qu'ils rappellent à la mémoire, il acquiert par sa réflexion propre la science de ce qu'il ignorait, en allant du connu à l'inconnu. D'où il arrive que le maître mène toujours le disciple des choses qu'il connaît aux choses qu'il ignore, selon cette parole d'Aristote ^(Post., liv. 1 in princ.), que toute doctrine et toute science vient d'une connaissance préexistante.

117

D'ailleurs le maître conduit le disciple du connu à l'inconnu de deux manières :

1. En lui fournissant les secours et les instruments dont son intelligence doit se servir pour acquérir la science, par exemple, quand il forme des propositions universelles que l'élève peut comprendre et apprécier à l'aide des données qu'il a déjà dans l'esprit, ou quand il lui cite des exemples sensibles, des similitudes, des contraires ou qu'il emploie d'autres moyens analogues pour initier son entendement à la connaissance de ce qu'il ignore.
2. En fortifiant l'entendement de celui qu'il instruit, non par une vertu active émanant d'une nature supérieure, comme nous l'avons dit en parlant des anges ^(quest. 106, art. 1 et quest. 111, art. 1), puisque tous les hommes ont une intelligence du même ordre et de la même nature, mais en lui faisant sentir le rapport des principes aux conséquences ; car il peut se faire qu'il n'ait pas la raison assez puissante pour faire lui-même ces déductions. C'est pourquoi Aristote dit ^(Post., liv. 1, text. 5) que la *démonstration est le syllogisme que produit la science*. Par là il arrive que celui qui fait une démonstration rend son auditeur savant.

Article 2 : Les hommes peuvent-ils enseigner les anges ?

117

¹ On voit que tout en professant avec Aristote que l'entendement est une table rase, saint Thomas ne donne pas à cette expression le sens que Locke lui a donné dans son *Essai sur l'entendement humain*. †

Objection N°1.

Il semble que les hommes puissent enseigner les anges. Car saint Paul dit ([Eph., 3. 10](#)) que *les Principautés et les Puissances qui sont dans les cieux ont appris par l'Église combien la sagesse de Dieu est merveilleuse*. Or, l'Église est l'assemblée des fidèles. Donc il y a des choses que les hommes apprennent aux anges.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin ([Sup Gen. ad litt., liv. 5, chap. 19](#)) interprète ainsi ce passage de saint Paul. L'Apôtre avait dit préalablement : *J'ai reçu, moi qui suis le plus petit d'entre les saints, la grâce d'éclairer tous les hommes, en leur découvrant quelle est l'économie du mystère de leur rédemption, caché en Dieu dès le commencement des siècles*. Je dis caché, mais de telle sorte que *la sagesse infinie de Dieu fût connue des Principautés et des Puissances dans le ciel par l'Église*. Ainsi, d'après saint Augustin, ce mystère était caché aux hommes afin que l'infinie sagesse de Dieu fût révélée par l'Église aux Principautés et aux Puissances célestes, parce que l'Église exista primitivement là où les apôtres et les fidèles se trouvèrent réunis après la résurrection. Il est dit qu'elle leur fût révélée depuis des siècles parce qu'aucune créature n'existe avant les siècles. — On peut dire que ce qui est caché ne se manifeste pas seulement aux anges en Dieu, mais ils le voient encore quand il se réalise et se produit au grand jour, comme le dit le même docteur. Par conséquent quand les apôtres accomplirent les mystères du Christ et de l'Église, les anges ont vu alors, touchant ces mêmes mystères, beaucoup de choses qu'ils ignoraient auparavant. C'est en ce sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Jérôme ([In cap. 4 Eph.,](#)) qui dit à l'occasion de ce même passage de saint Paul, qu'il y a des mystères que les anges ont appris par la prédication des apôtres ; parce que cette prédication était l'accomplissement et la réalisation de ce qui était annoncé. Ainsi les prédications de saint Paul convertirent les Gentils, comme il le dit lui-même.

Objection N°2.

Les anges supérieurs qui sont éclairés immédiatement par Dieu sur les mystères célestes peuvent instruire les anges inférieurs, comme nous l'avons dit ([quest. 106, art. 1 et 3](#)). Or, il y a des hommes, tels que les apôtres, que le Verbe de Dieu a immédiatement éclairés sur les choses divines, d'après ces paroles de saint Paul ([Héb., 1. 2](#)) : *Tout récemment en ces jours il nous a parlé par son Fils*. Donc il y a des hommes qui ont pu enseigner les anges.

Réponse à l'objection N°2 :

Les apôtres étaient instruits immédiatement par le Verbe de Dieu, mais le Verbe leur parlait non comme Dieu, mais comme homme. Ce raisonnement n'est donc pas concluant.

Objection N°3.

Les anges inférieurs sont instruits par les anges supérieurs. Or, il y a des hommes supérieurs à certains anges, puisque d'après saint Grégoire ([De Ev., hom. 34](#)) il y en a qui s'élèvent jusqu'aux premiers ordres de la hiérarchie céleste. Donc il y a des anges que les hommes pourraient instruire sur les choses divines.

Réponse à l'objection N°3 :

Sur cette terre il y a des hommes supérieurs aux anges, mais ils ne le sont que *virtuellement* et non *actuellement*, dans le sens qu'ils ont assez de vertu pour mériter un jour d'être élevés dans la gloire au-dessus du rang que certains anges occupent. C'est ainsi que nous disons que la semence d'un grand arbre est virtuellement plus grande qu'un petit arbre, quoique actuellement elle soit beaucoup moindre.

Mais c'est le contraire, Saint Denis dit ^(De div. nom., chap. 4) que toutes les lumières divines sont transmises aux hommes par l'intermédiaire des anges. Ce n'est donc pas l'ange qui est instruit par l'homme des choses de Dieu.

Conclusion.

Comme les anges inférieurs ne peuvent éclairer les anges supérieurs, de même les hommes tels qu'ils sont sur la terre ne peuvent en aucune manière illuminer les anges, bien qu'ils leur parlent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ^(quest. 107, art. 2), les anges inférieurs peuvent à la vérité parler aux anges supérieurs en leur manifestant leurs pensées mais ces derniers ne sont jamais éclairés par les autres sur les choses divines. Or, il est évident que comme les anges inférieurs sont soumis aux anges supérieurs, les hommes les plus éminents le sont aux anges les plus humbles ; ce que l'on voit par ces paroles mêmes de Notre-Seigneur ^(Matth., 11, 11) : *Parmi les enfants des hommes il n'y en a pas un de plus grand que Jean-Baptiste ; mais celui qui est le dernier dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* Les anges ne sont donc pas éclairés par les hommes sur les choses divines, quoique les hommes puissent manifester aux anges leurs pensées par une sorte de langage. Car il n'y a que Dieu qui connaisse par lui-même les secrets des cœurs.

117

Article 3 : L'homme peut-il par la puissance de son âme changer les corps ?

117

Objection N°1.

Il semble que l'homme puisse, par la vertu de son âme, changer la matière corporelle. Car saint Grégoire dit ^(Dial., liv. 2, chap. 30) que les saints font des miracles tantôt par leurs prières, tantôt par leur puissance. Ainsi Pierre ressuscité Tabitha en priant et il fit mourir de lui-même Ananie et Saphire qui lui avaient menti. Or, pour faire des miracles il faut nécessairement produire dans les corps quelque changement. Donc les hommes peuvent par la puissance de leur âme changer la matière corporelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Les saints font des miracles par la puissance qu'ils ont reçue de la grâce, et non par celle de la nature. Ce qui est évident d'après les paroles mêmes de saint Grégoire, qui dit : Est-il étonnant que ceux qui sont les enfants de Dieu, comme le dit saint Jean, puissent par la puissance qui leur confère ce titre opérer des prodiges ?

Objection N°2.

À propos de ces paroles de l'Apôtre ^(Gal., chap. 3) : *Qui vous a empêché en vous fascinant d'obéir à la vérité ?* la glose dit qu'il y en a qui ont des yeux de flamme, qui par leur seul regard corrompent les autres individus et spécialement les enfants. Or, il n'en serait pas ainsi si la puissance de l'âme ne

pouvait changer la matière corporelle. Donc l'homme peut par la vertu de son âme changer ou transformer les corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Avicenne a donné pour cause de cette fascination la propension qu'à la matière corporelle d'obéir à la substance spirituelle plutôt qu'aux agents contraires qui existent dans la nature. C'est pourquoi, quand l'âme s'est vivement représenté une chose dans son imagination, la matière corporelle se transforme suivant l'idée qu'on s'est formée, et c'est d'après Avicenne ce qui rend le regard fascinateur. Mais nous avons montré ([quest. 110. art. 2](#)) que la matière corporelle n'obéit pas à la substance spirituelle à volonté, et qu'elle n'obéit ainsi qu'au créateur. Il vaut donc mieux dire que par la puissance de l'imagination les esprits unis au corps sont changés et que ce changement se manifeste surtout dans les yeux parce que ce sont les organes auxquels les esprits les plus subtils se portent. Les yeux corrompent ensuite l'air jusqu'à une certaine distance, de la même manière qu'un miroir brillant et pur devient terne et impur quand une femme qui a ses règles y arrête ses regards¹, comme le dit Aristote (*Lib. de insomniis, chap. 2*). Ainsi, quand l'âme d'une personne a été violemment portée à la malice, comme il arrive le plus souvent chez les vieilles femmes, leur aspect devient par là même dangereux et nuisible, tout particulièrement pour les enfants qui ont un corps tendre et capable de recevoir facilement toutes les impressions. Il est possible ainsi que par la permission de Dieu ou par suite de quelque influence occulte la malignité des démons contribue à cet effet ; car les vieilles sorcières font souvent un pacte avec eux.

Objection N°3.

Le corps de l'homme est plus noble que les autres corps inférieurs. Or, selon les différentes perceptions de l'âme le corps humain s'échauffe ou se refroidit, comme on le voit par ceux qui se mettent en colère ou qui ont peur. Quelquefois même ces changements ont pour résultat la maladie et la mort. Donc à plus forte raison l'âme de l'homme peut-elle par sa vertu changer les autres corps.

Réponse à l'objection N°3 :

L'âme est unie au corps comme sa forme, et l'appétit sensitif qui est un sens soumis à la raison, comme nous l'avons dit ([quest. 81. art. 3](#)), est l'acte d'un organe corporel. C'est pourquoi il faut que les perceptions de l'âme qui agissent sur l'appétit sensitif produisent aussi dans les corps un mouvement. Mais pour modifier les choses matérielles les perceptions de l'âme ne suffisent pas, ou du moins elles ne les modifient qu'au moyen des changements qu'elles produisent dans le corps que l'âme anime, comme nous l'avons dit dans la réponse précédente.

Mais c'est le contraire Car saint Augustin dit ([De Trin., liv. 3, chap. 8](#)) que les corps n'obéissent qu'à Dieu à volonté.

Conclusion.

La matière corporelle n'étant changée relativement à la forme que par un agent composé de matière et de forme ou par Dieu l'âme ne peut avoir action sur elle par sa puissance naturelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit ([quest. 110. art. 2](#)), la matière corporelle n'est changée dans sa forme que par un agent composé de matière et de forme, ou par Dieu lui-même, en qui la matière et la forme préexistent virtuellement comme dans leur cause première. Aussi, en parlant des anges (*ibid.*), nous avons dit qu'ils ne peuvent agir sur les corps par leur vertu naturelle qu'en se

1 Nous ne savons pas jusqu'à quel point est exacte cette observation qu'Aristote a consignée dans son petit traité sur les *Rêves*. Quoi qu'il en soit, on doit convenir, avec notre moraliste le plus célèbre, que les yeux sont le miroir de l'âme, et que le regard des personnes vicieuses produit une influence fâcheuse sur ceux qui le subissent. †

servant d'agents corporels destinés à produire de pareils effets. Or, si l'ange ne le peut l'âme le peut encore moins, et si elle veut modifier un être matériel il faut qu'elle ait recours à d'autres corps.

Article 4 : L'âme humaine séparée du corps peut-elle mouvoir les êtres matériels d'un lieu à un autre ?

117

Objection N°1.

Il semble que l'âme humaine séparée puisse mouvoir les corps du moins localement. Car, par le mouvement local le corps obéit naturellement à l'esprit, comme nous l'avons dit ([quest. 110, art. 3](#)). Or, l'âme séparée est un esprit. Donc elle peut par son ordre mouvoir les corps extérieurs.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a des substances spirituelles dont la puissance ne se rapporte pas à certains corps en particulier. Tels sont les anges, qui sont naturellement dégagés de tout ce qui est matériel. C'est pour ce motif qu'ils ont la vertu de mouvoir divers corps. Mais si la force motrice d'une substance séparée est naturellement destinée à mouvoir un corps, cette substance ne peut pas en mouvoir un plus grand, mais un moindre. Ainsi, d'après les philosophes, le moteur d'un ciel inférieur ne pourrait pas mouvoir le ciel supérieur. D'où il résulte que l'âme étant par sa nature destinée à mouvoir un corps dont elle est la forme, elle ne peut naturellement en mouvoir un autre.

Objection N°2.

On lit¹ (*in Itinerario Clementis*) que Simon le Magicien retenait l'âme d'un enfant qu'il avait fait mourir par son art et que c'était par le moyen de cette âme qu'il opérait toutes ses merveilles. Or, il n'aurait pu en être ainsi sans une transformation au moins locale des corps. Donc l'âme séparée a la puissance de mouvoir les corps localement.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après saint Augustin ([De civ. Dei, liv. 10, chap. 11](#)) et saint Chrysostome (*In Matth.*, hom. 29) les démons feignaient fréquemment d'être les âmes des morts pour confirmer dans leur erreur les Gentils qui le croyaient. C'est pourquoi il est possible que Simon le Magicien ait été trompé par un démon qui feignait d'être l'âme d'un enfant qu'il avait fait périr.

Mais c'est le contraire Aristote dit (*De animâ*, liv. 1, text. 52 et 53) que l'âme ne peut mouvoir tout corps quelconque, et qu'elle ne meut que son propre corps.

Conclusion.

L'âme unie au corps ne pouvant par sa puissance naturelle mouvoir aucun autre corps que celui qu'elle vivifie, et l'âme séparée ne vivifiant plus aucun corps, il s'ensuit qu'elle ne peut en mouvoir aucun localement par sa vertu naturelle.

Il faut répondre que l'âme séparée ne peut mouvoir aucun corps par sa vertu naturelle. Car il est évident que quand l'âme est unie au corps elle ne le meut qu'autant qu'elle le vivifie. C'est pourquoi, quand un membre est mort il n'obéit plus à l'âme pour le mouvement local. Il est

¹ Cet ouvrage a été rangé par le pape Gélase au nombre des livres apocryphes, et le droit canon (*Decret.*, dist. 15) le place parmi les livres qui ont été composé par des hérétiques ou des schismatiques, et que les catholiques doivent rejeter. †

également évident que l'âme séparée ne vivifie plus aucun corps, et par conséquent qu'il n'y en a aucun qui lui obéisse pour le mouvement local. Telles sont d'ailleurs les limites de sa puissance naturelle, mais Dieu peut lui faire la grâce d'une vertu surnaturelle qui s'étende au-delà.

117

QUESTION 118 : DE LA PROPAGATION DE L'HOMME QUANT À L'ÂME.

Question 118 : De la propagation de l'homme quant à l'âme.....	560
Article 1 : L'âme sensitive se transmet-elle par la génération ?.....	560
Article 2 : L'âme intellectuelle est-elle produite par la génération ?.....	562
Article 3 : Les âmes humaines ont-elles toutes été créées simultanément dès le commencement du monde ?.....	565

Nous avons ensuite à traiter en dernier lieu de la propagation de l'homme Nous la considérerons :

1. par rapport à l'âme ;
2. par rapport au corps.

Par rapport à l'âme trois questions se présentent :

1. L'âme sensitive se transmet-elle par la génération ?¹
2. L'âme intellectuelle se transmet-elle aussi de cette manière ?²
3. Toutes les âmes ont-elles été créées en même temps ?³

Article 1 : L'âme sensitive se transmet-elle par la génération ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'âme sensitive ne se transmette pas par la génération, mais qu'elle soit créée de Dieu. Car toute substance parfaite qui n'est pas composée de matière et de forme, quand elle commence à exister, ne doit pas l'être à la génération, mais à une création, parce qu'un être ne peut être engendré que de la matière. Or, l'âme sensitive est une substance parfaite ; autrement elle ne pourrait mouvoir le corps, et puisqu'elle est la forme du corps elle n'est pas composée de matière et de forme. Donc elle ne reçoit pas l'être par génération, mais par création.

Réponse à l'objection N°1 :

L'âme sensitive n'est pas une substance parfaite qui subsiste par elle-même, et il est inutile de répéter ici ce que nous avons déjà dit ([quest. 75, art. 3](#)).

Objection N°2.

Le principe de la génération dans les êtres vivants existe par la puissance génératrice qui est inférieure à l'âme sensitive puisqu'on la range parmi les facultés de l'âme végétative. Or, l'action d'un être ne s'étend pas au-delà de son espèce. Donc l'âme sensitive ne peut avoir pour cause la faculté génératrice de l'animal.

Réponse à l'objection N°2 :

La force génératrice n'engendre pas seulement par sa vertu propre, mais encore par la vertu de l'âme entière dont elle est une puissance. C'est pourquoi la vertu génératrice de la plante engendre la plante, tandis que celle de l'animal engendre l'animal. Car plus l'âme est parfaite et plus est parfait aussi l'effet que la vertu génératrice est destinée à produire.

Objection N°3.

Tout générateur engendrant un être qui lui ressemble, il faut donc que la forme de l'être engendré existe actuellement dans la cause même de la génération. Or, l'âme sensitive n'existe pas actuellement dans le sang générateur. Elle n'existe ni par elle-même ni par l'une de ses parties, parce qu'il n'y a aucune partie de l'âme sensitive qui n'existe dans quelque partie du corps, et que d'ailleurs le sperme ne renferme aucune partie du corps, parce que toutes ces particules sont

1 D'après saint Thomas, l'âme sensitive n'étant pas une forme subsistante, rien n'empêche qu'elle ne soit produite par l'acte de la génération. Étant née du corps, elle meurt avec lui, après en avoir partagé toutes les destinées. †

2 Origène et les priscillianistes ont avancé que les âmes humaines avaient été créées dès le commencement du monde ; Tertullien, Apollinaire et quelques auteurs d'Occident ont enseigné qu'elles étaient produites par la génération ; que l'âme du fils venait de l'âme du père, comme le corps du fils vient du corps du père. Cet article attaque toutes ces erreurs. †

3 La persistance des âmes a été l'erreur, comme nous l'avons dit (art. préc., note ci-dessus des origénistes et des priscillianistes. Elle a été condamnée par le concile de Constantinople (sess. 1, can. 6) et par le pape saint Léon I^{er} (*Epist. ad Turibium, episc. Astur. et Epist. ad Julianum*). †

produites par le sang générateur et par sa vertu. Donc l'âme sensitive n'est pas l'effet de la génération.

Réponse à l'objection N°3 :

La vertu active qui émane de l'âme de celui qui engendre est une sorte de mouvement qui procède de l'âme du générateur et qui n'est ni son âme, ni une partie de son âme, et qui n'est en lui que virtuellement. Car la forme d'un lit n'existe pas dans la scie ou dans la hache qui ont servi à le faire ; il n'y a dans ces instruments que le mouvement qui l'a produite¹.

Mais c'est le contraire La vertu du sang générateur est aux animaux qu'il engendre ce que la vertu des éléments est aux animaux qu'ils produisent, par exemple au moyen de la putréfaction. Or, les âmes de ces animaux sont produites par la vertu qui existe dans ces éléments, suivant ces paroles de la Genèse ^(1.20) : *Que les eaux produisent des animaux à âme vivante*. Donc les animaux qui sont engendrés séminalement sont produites par la vertu de la semence génératrice.

118

Conclusion.

L'âme sensitive n'étant pas créée de Dieu, puisque ce n'est pas une chose subsistante, il faut qu'elle soit produite par les corps qui dans l'acte de la génération mettent en action une substance intermédiaire qui est elle-même le principe générateur ; dans ce sens on dit avec raison que l'âme sensitive se transmet avec la semence génératrice.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont avancé que les âmes sensibles des animaux étaient créées par Dieu. Cette opinion serait admissible si l'âme sensitive était une chose subsistante, ayant l'être et l'action par elle-même. Car si elle avait une existence propre et une action indépendante des organes, il faudrait qu'elle eût été produite directement. Et comme une chose simple et subsistante ne peut être faite que par création, il s'ensuivrait que l'âme sensitive aurait été créée. Mais il est faux de supposer que l'âme sensitive ait une existence et une action propres, comme nous l'avons dit ^(quest. 75. art. 3), parce que s'il en était ainsi elle ne se corrompait pas quand le corps se corrompt. C'est pourquoi l'âme sensitive n'étant pas une forme subsistante, elle existe à la manière des autres formes corporelles qui n'ont pas d'existence propre et qui n'existent qu'autant que les êtres composés qu'elles animent subsistent par elles. D'où il suit que ce sont ces êtres composés qui sont produits. Et comme celui qui engendre est semblable à celui qui est engendré, il faut que l'âme sensitive aussi bien que toutes les autres formes de la même espèce soient naturellement produites par des agents corporels qui transforment la matière en la faisant passer par la vertu qui est en eux de la puissance à l'acte. Or, plus un agent est puissant et plus il étend au loin son action, comme plus un corps est chaud et plus il fait sentir au loin sa chaleur. Les corps inanimés, qui sont placés au-dessous des autres dans l'ordre de la nature, engendrent leur semblable par eux-mêmes sans aucune substance intermédiaire, comme le feu engendre le feu par lui-même. Les corps animés, qui sont plus puissants, et par conséquent plus aptes à engendrer leur semblable, agissent sans intermédiaire et par un intermédiaire. Ainsi dans l'acte de la nutrition ils n'en emploient point ; la chair produit la chair. Mais dans l'acte de la génération ils en emploient un, parce qu'il s'échappe de l'âme de celui qui engendre une sorte de vertu active qui féconde la semence de l'animal ou de la plante, comme il émane de l'agent principal une certaine force motrice qui agit sur l'instrument. Et comme on peut dire indifféremment d'une chose qu'elle est mue par la cause instrumentale ou par la cause principale, de même on peut dire également que l'âme de l'être engendré a pour cause l'âme de celui qui engendre ou la vertu qui en découle et qui est renfermée dans la semence génératrice.

1 Il ne nous a pas paru utile de développer davantage cette réponse et de reproduire la quatrième objection que se fait saint Thomas, avec la solution qu'il y donne. †

Article 2 : L'âme intellectuelle est-elle produite par la génération ?

118

Objection N°1.

Il semble que l'âme intellectuelle soit produite par la génération. Car il est dit dans la Genèse ^(46.26) : *Toutes les âmes qui sont sorties du sang de Jacob sont au nombre de soixante-six.* Or, il ne sort du sang de l'homme que ce qui est produit par voie de génération. Donc l'âme intellectuelle est produite de la sorte.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans ce passage de l'Écriture, la partie est prise pour le tout ; on dit l'âme pour l'homme tout entier.

Objection N°2.

Comme nous l'avons prouvé ^(quest. 76, art. 3), l'âme intellectuelle, sensitive et nutritive est substantiellement la même dans l'homme. Or, l'âme sensitive est produite dans l'homme aussi bien que dans les autres animaux par voie de génération. C'est ce qui a fait dire à Aristote ^(De Gen. anim., liv. 2, chap. 3) que l'animal et l'homme ne sont pas produits simultanément, mais que l'animal existe d'abord. Donc l'âme intellectuelle est produite par la génération.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des philosophes qui ont dit que les fonctions vitales qu'on remarque dans l'embryon ne viennent pas de l'âme du fœtus, mais de l'âme de sa mère ou de la vertu formative qui existe dans le sang générateur. Ces deux opinions sont également fausses. Car les fonctions vitales, comme sentir, se nourrir s'accroître, ne peuvent avoir pour cause un principe extérieur. Il faut donc dire que l'âme préexiste dans l'embryon ; au début elle est nutritive, elle devient ensuite sensitive et enfin elle est intellectuelle. Il y a d'autres philosophes qui disent qu'au-dessus de l'âme végétative qui existe d'abord survient une autre âme qui est l'âme sensitive, et qu'au-dessus de celle-ci se place en dernier lieu l'âme intellectuelle. Ils reconnaissent donc dans l'homme trois âmes, dont l'une est en puissance relativement à l'autre. Nous avons prouvé la fausseté de ce système ^(quest. 76, art. 3). C'est ce qui a fait dire à d'autres philosophes que l'âme qui était d'abord végétative devient ensuite sensitive par l'action de la vertu séminale, et de sensitive elle parvient en dernier lieu à être intellectuelle, non par l'activité de la semence génératrice, mais par la vertu d'un agent supérieur, c'est-à-dire de Dieu qui éclaire l'âme extérieurement. C'est ce qui fait dire à Aristote ^(ibid., chap. 33) que l'intellect vient du dehors. Mais il ne peut en être ainsi :

1. Parce qu'aucune forme substantielle n'est susceptible de plus et de moins. Du moment où l'on y ajoute une perfection nouvelle, elle change d'espèce, comme l'addition d'une unité change l'espèce dans les nombres. Il n'est donc pas possible qu'une forme qui reste numériquement la même soit de diverses espèces.
2. Parce qu'il s'ensuivrait que la génération d'un animal serait un mouvement continu qui va insensiblement de l'imparfait au parfait, comme il arrive dans l'altération d'une substance quelconque.
3. Parce qu'il résulterait de là que la génération de l'homme ou de l'animal n'est pas une génération absolue, puisque son sujet serait un être en acte. Car si l'âme végétative existe dès le commencement dans l'embryon et qu'ensuite elle s'élève peu à peu jusqu'à la perfection de l'âme intellectuelle, elle acquerra toujours une perfection nouvelle sans détriment de sa perfection antérieure, ce qui est contraire à l'essence de la génération absolue.

4. Parce que ce qui est l'effet de l'action de Dieu est quelque chose qui subsiste ou qui ne subsiste pas. Dans la première hypothèse il faut que cet effet diffère par son essence de la forme préexistante, qui n'était pas subsistante, et alors on retombe dans l'opinion de ceux qui veulent dans le corps il y ait plusieurs âmes. Dans la seconde on doit le regarder comme une perfection de l'âme préexistante, et alors il s'ensuit nécessairement que l'intellect se corrompt quand le corps se corrompt lui-même, ce qui répugne.

Enfin il y a une autre opinion qui est celle des philosophes qui n'admettent qu'un seul intellect pour tous, ce que nous avons réfuté ([quest. 76, art. 1 et 2](#) et [quest. 79, art. 4 et 5](#)). — Il faut donc répondre que la génération d'un être étant toujours la corruption d'un autre, il est nécessaire d'admettre que dans l'homme aussi bien que dans les animaux l'avènement d'une forme parfaite n'a lieu qu'autant que la forme antérieure se corrompt, de telle sorte que la forme nouvelle comprend tout ce qui était dans l'ancienne et quelque chose de plus¹. C'est ainsi que par le moyen de plusieurs générations et de plusieurs corruptions successives on arrive à la dernière forme substantielle dans l'homme aussi bien que dans les autres animaux, et c'est ce qu'on peut observer d'une manière sensible dans les animaux engendrés par la putréfaction. On doit donc reconnaître que Dieu a créé l'âme intellectuelle pour la génération de l'homme, et que cette âme est tout à la fois sensitive et nutritive du moment que les formes préexistantes disparaissent.

118

Objection N°3.

C'est un seul et même agent qui produit la forme et la matière, autrement la forme et la matière ne formeraient pas absolument un être unique. Or, l'âme intellectuelle est la forme du corps humain qui a lui-même pour cause la vertu séminale. Donc l'âme intellectuelle est produite par le même agent.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette raison est applicable à des agents divers qui ne sont pas subordonnés les uns aux autres. Mais quand il y a plusieurs agents subordonnés, rien n'empêche que la vertu de l'agent supérieur ne s'étende à la dernière forme, tandis que les agents inférieurs ne peuvent avoir d'autre influence que de disposer la matière. Ainsi la vertu séminale dispose la matière, tandis que la vertu de l'âme donne la forme dans la génération de l'animal. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit ([quest. 110, art. 1](#)), que toute la nature corporelle agit comme l'instrument de la vertu spirituelle et principalement de Dieu. C'est pourquoi il n'y a pas de répugnance à ce que le corps soit formé par une vertu corporelle et que l'âme intellectuelle ait Dieu seul pour auteur.

Objection N°4.

L'homme engendre son semblable sous le rapport de l'espèce. Or, ce qui constitue l'espèce humaine c'est une âme raisonnable. Donc l'âme raisonnable vient du principe générateur.

Réponse à l'objection N°4 :

L'homme engendre son semblable, dans le sens que la vertu séminale dispose la matière à recevoir la forme humaine.

Objection N°5.

Il n'est pas convenable de dire que Dieu coopère à l'acte des pécheurs. Or, s'il créait les âmes raisonnables, il lui arriverait de coopérer au crime des adultères dont le commerce illicite engendre quelquefois des enfants. Donc les âmes raisonnables ne sont pas créées par Dieu.

Réponse à l'objection N°5 :

Dans l'adultère l'acte de la nature est bon, et Dieu y coopère. Il n'y a que le dérèglement de la passion qui soit un mal et Dieu n'y coopère pas.

¹ Il va sans dire que l'on n'est point obligé d'accepter cette explication. Il est de foi que l'âme intelligente n'est pas produite par la génération, mais qu'elle est créée. Comment s'unit-elle au corps ? Chacun est libre à cet égard d'avoir son sentiment. †

Mais c'est le contraire, car il est dit ^(De Eccles. dogm., chap. 14) que les âmes raisonnables ne sont pas produites par voie de génération.

Conclusion.

L'âme intellectuelle étant une substance immatérielle et subsistante qui a son existence propre et qui doit être produite directement, elle est nécessairement créée par Dieu et il est hérétique de dire qu'elle se transmette par voie de génération.

Il faut répondre qu'il est impossible que la vertu active qui existe dans la matière produise un effet immédiat. Or, il est évident que le principe intellectuel dans l'homme est un principe supérieur à la matière. Car ses fonctions n'ont rien de commun avec le corps. C'est pourquoi il est impossible que la vertu séminale produise ce principe. De plus, la vertu séminale agissant par la puissance même de l'âme de celui qui engendre, puisque c'est l'âme qui, dans l'acte de la génération, met en mouvement le corps, et l'intellect n'ayant d'ailleurs rien de commun avec le corps dans ses fonctions, il s'ensuit que le principe intellectuel ne peut être comme tel l'effet de la génération. Aussi Aristote dit ^(De Gen anim., liv. 2, chap. 3) : *Il n'y a que l'intellect qui vienne nécessairement d'une cause extérieure*. Une nouvelle preuve de ce fait, c'est que l'âme intellectuelle, ayant une vie et une action propre subsiste sans le corps, comme nous l'avons dit ^(quest. 75, art. 2). Elle doit donc être produite directement, et puisqu'elle est une substance immatérielle elle ne peut être produite par voie de génération ; il faut que Dieu la crée. Par conséquent, supposer que l'âme intellectuelle est l'effet de la génération, c'est supposer qu'elle n'est pas subsistante et qu'elle se corrompt en même temps que le corps. C'est donc une hérésie de dire que cette âme se transmet par la génération¹. [T2-

Q801-1]

118

Article 3 : Les âmes humaines ont-elles toutes été créées simultanément dès le commencement du monde ?

118

Objection N°1.

Il semble que les âmes humaines aient été toutes créées simultanément dès le commencement. Car il est dit dans la Genèse ^(2.2) : *Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait faites*. Or, il n'en serait pas ainsi s'il créait chaque jour de nouvelles âmes. Donc toutes les âmes ont été créées simultanément.

Réponse à l'objection N°1 :

Il n'est pas dit que Dieu ait cessé toute action au septième jour, puisque Notre-Seigneur dit lui-même dit ^(Jean, 5, 17) : *Mon Père travaille jusqu'aujourd'hui*. Ces paroles signifient seulement que Dieu a cessé de produire de nouveaux genres et de nouvelles espèces qui n'aient pas préalablement existé

1 Ce serait une hérésie, parce que dans ce cas il faudrait admettre, ou que l'âme n'est pas substantielle, ou qu'elle est matérielle ; ce qui est contraire à la doctrine catholique. Cependant ce point n'a pas été clairement défini dès le commencement. Car, à ce sujet, il y a du doute dans saint Augustin, saint Grégoire, saint Eucher, Salvien, Cassiodore et Raban Maur. Mais le sentiment contraire a été vivement soutenu par saint Jérôme (*Epist. Ad August. Cont. Ruffin.*), par saint Hilaire (*De Trin.*, liv. 10), par saint Ambroise (*De Paradiso*), par saint Cyrille d'Alexandrie ; saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostome et tous les docteurs d'Orient. †

de quelque manière dans ses premières œuvres. Car les âmes qu'il crée maintenant ont préexisté selon la ressemblance de leur espèce dans ses premières œuvres parmi lesquelles il a créé l'âme d'Adam¹.

Objection N°2.

Les substances spirituelles appartiennent surtout à la perfection de l'univers. Si donc les âmes étaient créées en même temps que les corps, chaque jour une multitude innombrable de substances spirituelles s'ajouteraient à la perfection du monde ; par conséquent, l'univers n'aurait pas été parfait dès le commencement, ce qui contredirait les paroles de la Genèse, qui dit que *Dieu a complété toute son œuvre* ^(2.2).

Réponse à l'objection N°2 :

On peut chaque jour ajouter à la perfection de l'univers relativement au nombre des individus, mais non relativement au nombre des espèces.

Objection N°3.

La fin d'une chose répond à son commencement. Or, l'âme intellectuelle subsiste après la destruction du corps. Donc elle a commencé d'exister avant.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'âme subsiste sans le corps cela provient de la corruption même du corps qui est une conséquence du péché. Il n'eût donc pas été convenable que les œuvres de Dieu eussent ainsi commencé ; car, comme le dit la Sagesse ^(1.13) : *Ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, mais ce sont les impies qui l'ont appelée à eux par leurs œuvres et leurs paroles.*

Mais c'est le contraire Car il est dit ^(Lib. de Eccles. dogm., chap. 14 et 18) que l'âme est créée en même temps que le corps.

Conclusion.

L'âme qui existe sans le corps n'ayant pas la perfection de sa nature et Dieu n'ayant pas commencé son œuvre par des choses imparfaites, on doit absolument reconnaître que les âmes sont créées en même temps que les corps qu'elles animent.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que l'âme intellectuelle était unie au corps qu'accidentellement, et qu'elle était de même nature que les substances spirituelles qui n'y sont pas unies. C'est ce qui leur a fait croire que les âmes humaines ont été créées dès le commencement avec les anges². Mais cette opinion est fautive.

1. Elle l'est radicalement. Car si l'âme n'était unie au corps qu'accidentellement, il s'ensuivrait que l'homme qui est l'effet de cette union n'existerait que par accident, ou que l'âme serait l'homme, ce qui est une erreur, comme nous l'avons prouvé ^(quest. 75, art. 4). D'ailleurs, nous avons vu que l'âme humaine n'est pas de même nature que les anges, parce qu'elle n'a pas la même manière de concevoir ^(quest. 55, art. 2). Car l'homme comprend en recevant des sens des images sensibles, comme nous l'avons dit ^(quest. 84, art. 7), et c'est pour ce motif que son âme a besoin d'être unie à un corps pour s'aider de l'action de la partie sensitive, tandis qu'on ne peut pas dire la même chose de l'ange.

1 Voyez cette même réponse, [quest. 73, art. 2. †](#)

2 Cette hérésie est venue de Platon, qui faisait de l'âme simplement le moteur du corps. †

2. La fausseté de cette opinion est évidente d'après son hypothèse elle-même. En effet, s'il est naturel à l'âme quand elle existe d'être unie à un corps, il est contraire à sa nature d'exister sans ce corps, et ainsi sa nature n'est pas parfaite. Or, il n'eût pas été convenable que Dieu eût commencé son œuvre par quelque chose d'imparfait et de contraire à la nature. Car il n'a pas fait l'homme sans pieds et sans mains, parce que ce sont des membres qui lui sont naturels, et à plus forte raison n'a-t-il pas fait l'âme sans le corps. D'un autre côté, si l'on dit qu'il n'est pas naturel à l'âme d'être unie au corps, il faut alors chercher le motif pour lequel elle lui est unie.

On est forcé de dire que c'est le fait de sa volonté, ou d'attribuer ce phénomène à une autre cause. Si l'on dit que c'est le fait de sa volonté, il semble qu'il y ait en cela répugnance.

1. Parce que si l'âme n'avait pas besoin du corps il semblerait déraisonnable qu'elle voulût lui être unie. Et si elle en avait besoin, son union avec lui serait naturelle, puisque la nature ne fait pas défaut en ce qui est nécessaire.
2. Parce qu'il n'y aurait pas de raison pour qu'une âme qui a été créée dès le commencement du monde veuille après un certain laps de temps s'unir à un corps. Car les substances spirituelles sont supérieures au temps, comme étant au-dessus des révolutions des sphères célestes.
3. Parce qu'il semblerait que l'union d'une âme à un tel corps serait l'effet du hasard, puisqu'elle résulterait du concours fortuit de deux volontés celle de l'âme qui s'unirait au corps, et celle de l'homme qui l'engendrerait. Si on prétend que l'âme est unie au corps contrairement à sa volonté et à sa nature, il faut alors attribuer cette union à une cause violente, et la considérer comme un châtement et comme une peine. On retombe en ce cas dans l'erreur d'Origène, qui supposait que les âmes étaient unies aux corps en punition d'une faute¹. Puisque tous ces systèmes sont insoutenables, il faut donc reconnaître simplement que les âmes n'ont pas été créées avant les corps, mais qu'elles le sont en même temps que ceux qu'elles animent.^[Q83-1]

118

QUESTION 119 : DE LA GÉNÉRATION DE L'HOMME PAR RAPPORT AU CORPS.

Question 119 : De la génération de l'homme par rapport au corps.....	567
Article 1 : Une partie des aliments se convertit-elle en la véritable substance de la nature humaine ?.....	567
Article 2 : La semence est-elle produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments ?.....	571

¹ Cette erreur était aussi celle de de Priscillien, car le canon 6 du concile de Bragance est ainsi conçu : *Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et per hoc in corpore humano interjectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.* †

Après avoir parlé de la production de l'âme nous avons maintenant à traiter de la manière dont le corps humain se propage.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. Une partie des aliments se convertit-elle réellement dans la substance humaine ?¹
2. Le principe générateur est-il produit par ce qu'il y a de superflu dans les aliments ?

Article 1 : Une partie des aliments se convertit-elle en la véritable substance de la nature humaine ?

119

Objection N°1.

Il semble qu'aucune partie des aliments ne se change en la substance de la nature humaine. Car il est dit dans saint Matthieu ^(15,17) : *Tout ce qui entre dans la bouche descend dans le ventre et est ensuite rejeté au lieu secret.* Or, ce qui est rejeté ne se transforme pas dans la substance de la nature humaine. Donc aucune partie de l'aliment ne se transforme en cette substance.

Réponse à l'objection N°1 :

Le Seigneur ne dit pas que tout ce qui entre dans la bouche est rejeté, mais que dans toute nourriture il y a quelque chose d'impur que le corps ne doit pas conserver. On peut dire encore que ce que l'aliment produit peut être absorbé par la chaleur naturelle et s'échapper par les pores de la peau, comme le dit saint Jérôme dans son commentaire sur ce passage.

Objection N°2.

Aristote ^(De Gen., liv. 1, text. 35 à 37) distingue la chair selon l'espèce et la matière. Il dit que la chair s'accroît et passe selon la matière, et que le produit de l'aliment s'accroît et passe aussi. Donc l'aliment se change en un produit qui est la chair selon la matière et non la chair selon l'espèce. Or, ce qui appartient à la véritable substance de la nature humaine, c'est ce qui a rapport à son espèce. Donc l'aliment ne se change pas en la véritable substance de la nature humaine.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a des philosophes qui ont entendu par la chair selon l'espèce ce qui vient du générateur et ce qui a primitivement revêtu l'espèce humaine. Ils disent que celle-ci subsiste toujours, ou du moins tant que dure l'individu. Par la chair selon la matière ils entendent ce que la nourriture engendre, et ils disent que celle-là ne subsiste pas toujours, mais qu'elle se perd comme elle s'acquiert. Mais cette interprétation est contraire à la pensée d'Aristote ^(loc. cit.). Car il dit que dans la chair comme dans les êtres matériels de toute espèce, tels que le bois et la pierre, il faut distinguer ce qui a rapport à l'espèce et ce qui a rapport à la matière. Or, d'après l'interprétation que nous venons d'exposer, cette distinction ne serait cependant pas applicable aux choses inanimées qui ne se reproduisent pas séminalement et qui ne vivent pas d'aliments. De plus, comme ce qui est produit par l'aliment se mêle au corps que l'aliment nourrit de la même manière que l'eau se mêle avec le vin, suivant l'exemple qu'Aristote cite lui-même ^(Lib. de Gen., text. 39 et 88), il ne peut se faire que ce que l'aliment produit soit d'une autre nature que le corps auquel il s'unit, puisque par suite de leur mixtion ils ne forment plus l'un et l'autre qu'un seul et même être. Il n'y a donc pas de raison pour que l'un soit

1 Cette question est de pure psychologie, mais elle a son côté théologique, parce qu'elle se rattache à la question de l'unité et de l'identité de l'individu. †

absorbé par la chaleur naturelle, tandis que l'autre reste. Il faut donc dire que cette distinction d'Aristote ne se rapporte pas à des chairs différentes, mais à la même chair considérée sous divers rapports. Car si on considère la chair par rapport à l'espèce, c'est-à-dire d'après ce qu'il y a de formel en elle, en ce sens elle subsiste toujours, parce que la nature de la chair subsiste toujours ainsi que sa disposition naturelle. Mais si on la considère par rapport à la matière, elle ne subsiste pas, mais insensiblement elle est absorbée et réparée, comme on le voit dans le feu d'une fournaise dont la forme subsiste tandis que la matière est peu à peu consumée et remplacée par une autre qu'on lui substitue.

Objection N°3.

Ce qui semble appartenir à la véritable substance de la nature humaine, c'est l'humidité radicale, qui, quand elle est perdue, ne peut plus être rétablie, comme disent les médecins. Elle pourrait cependant être rétablie, si l'aliment se transformait en elle. Donc la nourriture ne se change pas en la véritable substance de la nature humaine.

Réponse à l'objection N°3 :

Par l'humide radical on entend tout ce qui sert de base à la vertu même de l'espèce. Quand cet élément est détruit on ne peut pas plus le remplacer qu'on ne peut remplacer une main, un pied ou tout autre membre après l'amputation. Mais l'humide nutritif est ce qui n'est pas encore parvenu à recevoir parfaitement la nature de l'espèce, mais qui tend à y arriver, comme le sang et les autres choses semblables. Par conséquent quand ces éléments sont détruits il reste encore la vertu radicale de l'espèce qui n'est pas pour cela anéantie.

119

Objection N°4.

Si un aliment se transformait en la véritable substance de la nature humaine, il pourrait rétablir en elle tout ce qui se perd. Or, la mort n'arrive que par la perte de l'une de ses parties. L'homme pourrait donc, en prenant des aliments, se mettre à jamais à l'abri de la mort.

Réponse à l'objection N°4 :

Dans un corps passible toute vertu s'affaiblit par la continuité de son action, parce que ces agents sont eux-mêmes passifs. C'est pourquoi au début de la vie la vertu de transformation est dans l'homme si puissante que non seulement elle peut changer en sa substance ce qu'il faut pour réparer les pertes qu'il fait, mais encore ce qu'il faut pour accroître son corps. Plus tard elle ne peut transformer en lui-même que ce qu'il faut pour réparer ses pertes, et alors le corps ne se développe plus. Enfin elle ne suffit pas à réparer ce qu'il perd, et alors il y a diminution. En dernier lieu elle ne fonctionne plus, et c'est en ce moment que l'animal meurt. C'est ainsi, comme le dit encore Aristote (*De Gen.*, liv. 1, text. 88), que le vin, en transformant l'eau qu'on y mêle, perd insensiblement de sa force jusqu'à ce qu'il n'ait plus lui-même d'autre vertu que celle de l'eau.

Objection N°5.

Si l'aliment se transformait en la véritable substance de la nature humaine, il n'y aurait rien dans l'homme qui ne pût s'en aller et être réparé, parce que ce que l'aliment produirait serait toujours soumis à ce double mouvement. Si l'homme vivait longtemps, il s'ensuivrait qu'à la fin de sa vie il n'y aurait matériellement plus rien en lui de ce qui y était au commencement. Ainsi, pendant toute sa vie il ne resterait pas numériquement le même homme, parce que pour que l'individu soit numériquement le même, il faut qu'il y ait identité de matière. Or, cette conséquence répugne. Donc l'aliment ne se transforme pas en la véritable substance de la nature humaine.

Réponse à l'objection N°5 :

Comme le dit Aristote (*De Gen.*, liv. 1, text. 39), quand une matière s'enflamme par elle-même on dit alors que le feu vient d'être nouvellement produit. Quand une matière est absorbée par un feu qui existait

déjà, on dit qu'elle le nourrit. Par conséquent quand une matière cesse absolument d'être enflammée et qu'une autre matière prend feu, il y a donc alors un autre feu numériquement. Mais si à mesure que le bois est brûlé on en jette de l'autre sur la flamme et ainsi de suite jusqu'à ce que les premiers morceaux soient absolument consumés, le feu reste toujours le même numériquement, parce que ce qu'on y ajoute le trouve préexistant et ne sert qu'à l'alimenter. On doit donc penser qu'il en est de même des corps vivants chez lesquels la nourriture répare ce que la chaleur naturelle absorbe.

Mais c'est le contraire Saint Augustin dit (*Lib. de verâ relig., chap. 40*) : Les aliments digérés perdent leur forme et deviennent par ce changement le tissu organique de nos membres. Or, le tissu organique de nos membres appartient à la réalité de notre nature. Donc les aliments se transforment réellement en notre substance.

119

Conclusion.

Pour réparer ce que la substance humaine perd par l'effet de sa chaleur naturelle, il faut nécessairement qu'une partie de l'aliment se change en cette substance.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Met., liv. 2, text. 4*), tout ce qui concourt à l'être d'une chose concourt à sa vérité. Par conséquent, tout ce qui entre dans la constitution d'une chose appartient à sa vérité. Mais la nature peut se considérer sous deux aspects :

1. d'une manière générale, et alors on la considère selon l'espèce ;
2. d'une manière particulière, et alors on la considère dans l'individu. La vérité de la nature considérée dans l'espèce comprend la forme et la matière prises en général ; et la vérité de la nature considérée dans l'individu comprend la matière individuelle et la forme que cette matière individualise.

Ainsi, la nature humaine, considérée dans l'espèce, comprend l'âme et le corps en général, et quand on la considère dans Pierre, dans Martin, elle comprend leur âme et leurs corps respectifs. Mais il y a des êtres dont les formes ne peuvent subsister que dans une seule matière qui leur est désignée. La forme du soleil, par exemple, ne peut exister que dans la matière qu'elle renferme en elle actuellement. Selon cette hypothèse il y a des philosophes qui ont pensé que la forme humaine ne pouvait subsister que dans la matière primitive dont le corps du premier homme a été formé dès le commencement¹, de telle sorte que tout ce que nous acquérons en dehors de ce qu'Adam a transmis à ses descendants n'appartient pas à la véritable nature humaine, parce qu'elle n'en revêt réellement pas la forme. La matière dont le premier homme fut formé se multiplia donc en elle-même, et la multitude des corps humains qui ont existé est sortie du corps d'Adam. D'après ce sentiment, les aliments ne se changent point en la véritable substance de la nature humaine. Ils servent seulement, suivant ces philosophes, de tempérament à l'activité de la chaleur naturelle qui sans cela consumerait les humeurs constitutives, comme le plomb ou l'étain s'allie à l'argent pour l'empêcher d'être consumé par le feu. Mais ce sentiment est déraisonnable pour plusieurs raisons :

1. Parce que si une forme peut se détacher de la matière qui lui est propre elle peut au même titre s'attacher à une autre matière ; c'est pour ce motif que tous les êtres engendrés sont corruptibles et réciproquement. Or, il est évident que la forme humaine peut se détacher de la matière qui est son sujet, autrement le corps humain ne serait pas corruptible. Il s'ensuit donc qu'elle peut s'attacher à une autre matière, et par conséquent qu'un nouvel élément peut entrer dans la substance véritable de la nature humaine.
2. Parce que dans tous les êtres dont la matière est comprise tout entière sous un seul individu, il n'y a que cet individu dans l'espèce, comme on le voit pour le soleil, la lune, etc. Dans cette hypothèse il ne devrait y avoir dans l'espèce humaine qu'un seul individu.
3. Parce qu'on ne peut considérer la multiplication de la matière que sous le rapport de la quantité exclusivement, comme il arrive dans les corps raréfiés, dont la matière reçoit des

¹ Ce sentiment est celui de Pierre Lombard ; mais toute grave que soit son autorité, il a été complètement abandonné sur ce point. †

dimensions plus grandes, ou sous le rapport de la substance matérielle. Or, tant que la même substance matérielle reste seul on ne peut pas dire qu'elle soit multipliée. Car le même être ne constitue pas à l'égard de lui-même la multiplicité, puisque toute multitude est nécessairement le produit de la division. Il faut donc qu'une autre substance s'ajoute à la matière, soit par la création, soit par la transformation d'une autre substance en elle. D'où il résulte qu'une matière ne peut être multipliée que par la raréfaction, comme quand avec de l'eau on produit de l'air, ou par l'addition, comme quand on multiplie le feu en y jetant du bois ; ou par la création d'une matière nouvelle. Il est évident que la matière ne peut se multiplier dans les corps humains par la raréfaction, puisque dans ce cas les corps des hommes mûrs seraient plus imparfaits que ceux des enfants. Elle ne se multiplie pas non plus par la création d'une matière nouvelle, puisque, d'après saint Grégoire ^(Mor., liv. 32, chap. 9), tous les corps ont été créés en même temps pour ce qui est de la substance de la matière, quoiqu'ils n'aient pas été formés en même temps chacun dans leur espèce. Ainsi, le corps humain ne se multiplie donc qu'autant que l'aliment qu'il reçoit ne se transforme dans la réalité de sa substance.

4. L'homme ne différant pas des animaux et des plantes sous le rapport de l'âme végétative, il s'ensuivrait que les corps des animaux et des plantes ne se multiplieraient pas par la transformation des aliments qu'ils reçoivent, mais par un procédé qui ne pourrait être naturel, puisque la matière ne s'étend naturellement que jusqu'à une certaine limite, et qu'une chose ne peut croître au-delà qu'autant qu'on la raréfie ou qu'elle transforme en elle-même d'autres êtres. Ainsi l'œuvre de la génération et celle de la nutrition, qui sont des œuvres naturelles, seraient un miracle constant, ce qui répugne absolument.

D'autres ont dit que la forme humaine peut à la vérité se produire de nouveau dans une autre matière, si on considère la nature de l'homme en général, mais qu'il n'en est pas ainsi si on la considère dans l'individu. Car, disent-ils, la forme humaine reste fixe dans la matière particulière à laquelle elle s'est attachée lorsque l'individu a été engendré, de telle sorte qu'elle ne l'abandonne plus jusqu'au dernier terme de la corruption organique. À leur sens voilà la matière qui appartient véritablement à la quiddité ou l'essence de la nature humaine. Mais comme cette matière ne suffit pas au développement que le corps doit prendre, il faut qu'une autre matière vienne s'adjoindre à elle par la transformation de l'aliment en la substance de celui qui s'en nourrit. Ils prétendent que cette matière nouvelle n'appartient que secondairement à la véritable substance de la nature humaine, parce qu'elle n'est pas nécessaire pour la formation de l'être primitif de l'individu, mais seulement pour son accroissement. Si l'aliment produit autre chose, ce qu'il produit n'appartient pas à la vérité de la nature humaine, à proprement parler. Mais cette thèse n'est pas plus soutenable que la première :

1. Parce qu'elle juge des corps vivants de la même manière que des corps inanimés qui ont la vertu d'engendre des êtres qui leur ressemblent selon l'espèce, mais non selon l'individu. Il n'y a que les êtres organiques qui aient ce privilège, et ils le doivent à leur faculté nutritive. La nutrition n'ajouterait donc rien aux corps organiques, si les aliments ne pouvaient être convertis en leur substance.
2. Parce que la vertu active qui est dans la semence génératrice est une impression qui dérive de l'âme du générateur, comme nous l'avons dit ^(quest. préc., art. 1). Elle ne peut donc pas avoir en agissant plus de vertu que l'âme elle-même dont elle dérive. Par conséquent, si la vertu séminale donne réellement à une matière la forme de la nature humaine, l'âme peut à plus forte raison, par le moyen de ses facultés nutritives, transformer l'aliment en la véritable substance de l'homme.
3. Parce que le corps n'a pas seulement besoin de nourriture pour se développer, autrement la nourriture ne serait plus nécessaire une fois qu'il serait arrivé à son parfait développement,

mais il en a encore besoin pour réparer ce qu'il perd par l'action de la chaleur naturelle¹. Or, cette réparation n'aurait pas lieu si ce que l'aliment produit ne se substituait aux pertes que le corps fait. Ainsi, comme ce qui a primitivement existé appartient à la véritable substance de la nature humaine, de même ce que l'aliment produit y appartient également. Il faut donc dire avec les autres philosophes que les aliments se changent véritablement dans la substance de la nature humaine, en ce sens qu'ils peuvent devenir chair, os, etc. C'est la pensée qu'exprime Aristote quand il dit *(De animâ, liv. 2, text. 46)*, que *l'aliment nourrit parce qu'il est chair en puissance*.

Article 2 : La semence est-elle produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments ?

119

Objection N°1.

Il semble que la semence n'est pas produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments, mais de la substance du générateur. Car saint Jean Damascène dit *(De fid. orth., liv. 1, chap. 8)* que la génération est l'ouvrage de la nature, qui produit, à partir de la substance du générateur, ce qui est engendré. Or, ce qui est engendré est produit depuis la semence. Par conséquent la semence est produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments.

Réponse à l'objection N°1 :

La génération provient de la substance du générateur dans les animaux et les plantes, étant donné que la semence doit sa vertu à la forme du générateur, et dans la mesure où elle est en potentialité dans la substance.

Objection N°2.

Le fils est comme son père, en ce qui concerne ce qu'il reçoit de lui. Or, si la semence qui génère quelque chose est produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments, un homme ne recevrait rien de son grand-père ni de ses ancêtres dans lesquels la nourriture n'a jamais existé. Un homme ne serait donc pas plus semblable à son grand-père ou à ses ancêtres qu'à un homme quelconque.

Réponse à l'objection N°2 :

La similitude du générateur dans l'engendré ne provient pas de la matière, mais de la forme de l'agent qui engendre ce qui lui ressemble. C'est pour cette raison que, afin qu'un homme soit comme son grand-père, il n'y a nul besoin que la matière séminale corporelle se soit trouvée dans le grand-père, mais qu'il y ait dans la semence une vertu dérivant de l'âme du grand-père par le père.

Objection N°3.

La nourriture du générateur est quelquefois la chair des vaches, des cochons et autres animaux de ce genre. Par conséquent, si la semence était produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments, l'homme généré par une telle semence ressemblerait plus à la vache et au cochon qu'à son père et aux autres membres de sa famille.

Réponse à l'objection N°3 :

¹ Le chaud et le froid, le sec et l'humide sont les quatre qualités naturelles d'après lesquelles Hippocrate explique toute l'organisation humaine. Aristote en a fait des applications très ingénieuses dans son petit traité *De la longévité et de la brièveté de la vie*, chap. 5. †

On peut répondre de la même manière que pour la réponse précédente, car la parenté n'est pas en relation avec la matière, mais elle dérive plutôt des formes.

Objection N°4.

Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt., liv. 10, chap. 20*) que « nous étions en Adam, non seulement par la vertu séminale, mais aussi dans la substance même du corps ». Or, ce ne serait pas le cas si la semence était produite par ce qu'il y a de superflu dans les aliments. La semence n'en est donc pas produite.

Réponse à l'objection N°4 :

Ces mots de saint Augustin ne doivent pas être compris comme si la vertu séminale immédiate, ou la substance corporelle de laquelle l'individu a été formé, était vraiment en Adam ; mais afin que les deux furent présentes en Adam comme son principe. Car même la matière corporelle, qui a pour origine la mère, et qu'il nomme la substance corporelle est dérivée originellement d'Adam ; et il en est de même de la puissance séminale active du père, qui est la vertu séminale immédiate de cet homme. Or, on dit que le Christ a été présent en Adam selon la substance corporelle, et non selon la vertu séminale, parce que la matière d'où son corps a été formé et qui a pour origine la Vierge Mère, était dérivée d'Adam ; tandis que la vertu active n'en provenait pas, car son corps n'a pas été formé par la vertu séminale d'un homme, mais par l'opération du Saint-Esprit. Car une telle naissance était digne de lui, qui est au-dessus de tout dieu ; qu'il soit béni à jamais pour les siècles des siècles. Amen.

Mais c'est le contraire Aristote prouve de diverses façons (*De Gen. anim., liv. 1, chap. 18*) que « la semence provient de ce qu'il y a de superflu dans les aliments ».

119

Conclusion.

Comme la semence est ce qui est engendré depuis les aliments qui sont convertis dans la substance des membres, il est dit à bon droit que la semence provient de ce qu'il y a de superflu dans les aliments et qu'elle ne provient pas nécessairement d'une partie des aliments.

Il faut répondre que cette question dépend d'une certaine manière de ce qui a été dit plus haut (art. 1 et [quest. 118, art. 1](#)). Car si la nature humaine a une vertu pour la communication de sa forme à une matière étrangère non seulement en une autre, mais aussi en son propre sujet ; il est manifeste que la nourriture, qui lui est dissemblable au commencement, lui devient similaire sur la durée par la forme qui lui est communiquée. Or, il appartient à l'ordre naturel qu'une chose passe d'une potentialité au fait d'agir graduellement. Ainsi, dans les choses générées, nous observons qu'au commencement chacune est imparfaite et se perfectionne par la suite. Cependant il est évident que le commun est au propre et au déterminé ce que l'imparfait est au parfait ; nous voyons donc que dans la génération d'un animal, l'animal est engendré en premier, puis l'homme ou le cheval. Ainsi et par conséquent, la nourriture reçoit avant tout une certaine puissance commune en ce qui concerne toutes les parties du corps, laquelle puissance détermine ultérieurement telle ou telle partie. Or, il n'est pas possible que la semence soit une espèce de solution de ce qui a déjà été transformé dans la substance des membres. Pour cette solution, si elle ne garde pas la nature du membre d'où elle a été prise, ce ne serait plus la nature du générateur, et cela entraînerait un processus de corruption ; et par conséquent elle n'aurait plus la puissance de transformer quelque chose d'autre en la ressemblance de cette nature. Mais si elle gardait la nature du membre d'où elle a été prise, alors, puisqu'elle serait limitée à une certaine partie du corps, elle n'aurait pas la puissance de produire la nature complète, mais seulement la nature de cette partie. À moins que quelqu'un soutienne que la solution soit prise de toutes les parties du corps, et qu'elle garde la nature de chaque partie. De cette manière, la semence serait un petit animal en acte ; et la génération de l'animal depuis l'animal serait une simple division, comme la boue est engendrée de la boue, et comme les animaux qui continuent à vivre après avoir été coupés en deux. Ceci est inadmissible. Il

nous reste donc à dire que la semence n'est pas séparée de ce qui était auparavant un tout ; ou seulement en potentialité, ayant la puissance et provenant de l'âme du générateur, afin de produire le corps entier, comme nous l'avons dit ^(art. 1). Or, ce qui est en potentialité dans le tout, est ce qui est engendré par la nourriture, avant d'être transformé dans la substance des membres. Par conséquent, la semence en est prise. Dans ce sens, on dit que la puissance nutritive sert la puissance génératrice : parce que ce qui a été transformé par la puissance nutritive est employée en tant que semence par la puissance génératrice. C'est pourquoi, selon Aristote ^(De Gen. anim., liv. 1, chap. 18), les animaux de grande taille, qui ont besoin de beaucoup de nourriture, ont une petite semence par rapport à la taille de leur corps, et sont rarement engendrés ; il en est de même avec les hommes qui sont gros, pour la même raison.

119

Copyleft. Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux et de JesusMarie.com qui autorise toute personne à copier et à rediffuser par tous moyens cette traduction française. *La Somme Théologique de Saint Thomas latin-français en regard avec des notes théologiques, historiques et philologiques*, par l'abbé Drioux, chanoine honoraire de Langres, docteur en théologie, à Paris, Librairie Ecclésiastique et Classique d'Eugène Belin, 52, rue de Vaugirard. 1853-1856, 15 vol. in-8°. Ouvrage honoré des encouragements du père Lacordaire o.p. Si par erreur, malgré nos vérifications, il s'était glissé dans ce fichier des phrases non issues de la traduction de l'abbé Drioux ou de la nouvelle traduction effectuée par JesusMarie.com, et relevant du droit d'auteur, merci de nous en informer immédiatement, avec l'email figurant sur la page d'accueil de JesusMarie.com, pour que nous puissions les retirer. JesusMarie.com accorde la plus grande importance au respect de la propriété littéraire et au respect de la loi en général.