Saint Thomas d'Aquin

-

Somme Théologique

TOME 1a-2æ

Questions 1 à 50

De la fin dernière de l'homme en général

à

Du sujet des habitudes.

Traduction de l'abbé Claude-Joseph Drioux

Table des matières

Tome II A....1
Question 1 : De la fin dernière de l’homme en général....4
Question 2 : En quoi consiste le bonheur suprême de l’homme....17
Question 3 : Qu’est-ce que le bonheur....30
Question 4 : Des conditions requises pour la béatitude....44
Question 5 : De la manière d’arriver à la béatitude....58
Question 6 : Du volontaire et de l’involontaire....71
Question 7 : Des circonstances des actes humains....85
Question 8 : De la volonté et des choses qu’elle embrasse....92
Question 9 : Du motif de la volonté....98
Question 10 : De la manière dont la volonté est mue....107
Question 11 : De la jouissance considérée comme l’acte de la volonté....114
Question 12 : De l’intention....120
Question 13 : De l’élection des moyens....127
Question 14 : Du conseil qui précède l’élection....136
Question 15 : Du consentement....144
Question 16 : De l’usage....150
Question 17 : Des actes commandés par la volonté....155
Question 18 : De la bonté et de la malice des actes humains en général....168
Question 19 : De la bonté et de la malice de l’acte intérieur de la volonté....186
Question 20 : De la bonté et de la malice des actes extérieurs....202
Question 21 : Des conséquences ou des effets des actes humains relativement à leur bonté ou leur malice....211
Question 22 : Du sujet des passions de l’âme....219
Question 23 : De la différence des passions entre elles....224
Question 24 : Du bien et du mal qui existent dans les passions de l’âme....231
Question 25 : De l’ordre respectif des passions....237
Question 26 : Des passions de l’âme en particulier et d’abord de l’amour....244
Question 27 : De la cause de l’amour....250
Question 28 : Des effets de l’amour....256
Question 29 : De la haine....265
Question 30 : De la concupiscence....273
Question 31 : De la délectation considérée en elle-même....280
Question 32 : Des causes de la délectation....293
Question 33 : Des effets de la délectation....305
Question 34 : De la bonté et de la malice des délectations....312
Question 35 : De la douleur ou de la tristesse considérée en elle-même....319
Question 36 : Des causes de la tristesse ou de la douleur....334
Question 37 : Des effets de la douleur ou de la tristesse....340
Question 38 : Des remèdes de la tristesse ou de la douleur....346

Question 39 : De la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur.....353
Question 40 : Des passions de l’irascible et d’abord de l’espérance et du désespoir.....359
Question 41 : De la crainte considérée en elle-même.....370
Question 42 : De l’objet de la crainte.....377
Question 43 : De la cause de la crainte.....386
Question 44 : Des effets de la crainte.....389
Question 45 : De l’audace.....395
Question 46 : De la colère considérée en elle-même.....401
Question 47 : De la cause efficiente de la colère et de ses remèdes.....413
Question 48 : Des effets de la colère.....419
Question 49 : Des habitudes en général, considérées par rapport à leur substance.....425
Question 50 : Du sujet des habitudes.....434

QUESTION 1 : DE LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME EN GÉNÉRAL

Question 1 : De la fin dernière de l'homme en général....4
Article 1 : Est-il convenable que l'homme agisse pour une fin ?....5
Article 2 : Est-ce le propre de l'homme raisonnable d'agir pour une fin ?....6
Article 3 : Les actes humains tirent-ils leur espèce de la fin à laquelle ils se rapportent ?....8
Article 4 : La vie humaine a-t-elle une fin dernière ?....9
Article 5 : Un seul homme peut-il avoir plusieurs fins dernières ?....11
Article 6 : L'homme veut-il tout ce qu'il veut pour une fin dernière ?....13
Article 7 : Tous les hommes n'ont-ils qu'une seule et même fin dernière ?....14
Article 8 : Toutes les autres créatures ont-elles la même fin dernière que l'homme ?....15

Nous devons nous occuper en premier lieu de la fin dernière de l'homme et examiner ensuite les moyens par lesquels il peut arriver à sa fin et ceux par lesquels il peut s'en écarter. Car c'est d'après la fin qu'il faut juger la nature des moyens qui s'y rapportent. Et puisqu'on regarde le bonheur comme la fin dernière de l'homme, il faut que nous traitions d'abord de la fin dernière en général, puis de la béatitude.

à l'égard de la fin dernière en général huit questions se présentent :

1. Est-il convenable que l'homme agisse pour une fin ?
2. Est-ce le propre de l'être raisonnable d'agir ainsi ?[1]
3. Les actes de l'homme sont-ils spécifiés d'après leur fin ?[2]
4. Y a-t-il pour la vie de l'homme une fin dernière ?[3]
5. Un seul homme peut-il avoir plusieurs fins dernières ?[4]
6. L'homme rapporte-t-il tout à une fin dernière ?[5]
7. N'y a-t-il qu'une seule et même fin dernière pour tous les hommes ?[6]
8. Toutes les autres créatures ont-elles la même fin dernière que l'homme ?[7]

1 Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Écriture : *Mais, ô Père, c'est votre providence qui gouverne* (*Sag.*, 14, 3) ; *la sagesse atteint donc avec force depuis une extrémité jusqu'à l'autre, et elle dispose tout avec suavité* (*ibid.*, 8, 1). †

2 La fin détermine la moralité de l'acte et son espèce. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur la distinction spécifique des actes moraux, distinction qui joue un si grand rôle dans la casuistique. †

3 Comme il n'y a pas de science sans premier principe, il n'y a pas de morale sans une fin dernière. La vie humaine sans fin dernière est un raisonnement sans conclusion, un mouvement sans terme, et c'est à cette erreur que revient la métempsycose, qui a occupé tant de place dans les théories des peuples de l'Orient. †

4 L'homme ne peut avoir qu'une seule fin dernière qui le dirige dans toutes ses actions. Ce qui fait dire au prophète Elie (*3 Rois*, 18, 21) : *Jusqu'à quand serez-vous comme un homme qui boite des deux côtés ? Si le Seigneur est Dieu, suivez-le ; si Baal est Dieu, suivez-le.* †

5 On peut rapporter ses actions à sa fin dernière de différentes manières : actuellement, virtuellement, implicitement, habituellement ou interprÉtativement. On les lui rapporte *actuellement* par un acte de la volonté, *virtuellement* quand on agit en vertu de cette intention première qui est persévérante, *implicitement* quand on fait une chose uniquement parce qu'elle est bonne, *habituellement* ou *interprÉtativement* quand on est dans la disposition de rapporter son acte à sa fin dernière, sans qu'il y ait aucune intention, ni actuelle, ni virtuelle, ni implicite. †

6 Tous les hommes sont d'accord sur le bien comme sur le vrai. Ils admettent tous qu'on doit rechercher le bien et croire le vrai ; mais en quoi consiste le bien ? en quoi consiste le vrai ? À cet égard ils se partagent. †

7 Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Écriture : *Je suis l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin* (*Apoc.*, 22, 13) ; *Le Seigneur a tout fait pour lui-même* (*Prov.*, 16, 4). †

Article 1 : Est-il convenable que l'homme agisse pour une fin ?

1

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas convenable que l'homme agisse pour une fin. Car la cause est naturellement antérieure à son effet. Or, la fin est ce qui est en dernier lieu, comme son nom l'indique ; par conséquent la fin n'a pas la nature de la cause. Or, l'homme agit en vue (*propter*) de ce qui est cause de son action, puisque la préposition *propter* s'emploie pour exprimer un rapport de causalité. Donc il n'est pas convenable à l'homme d'agir pour une fin.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la fin soit la dernière dans l'exécution, elle est la première dans l'intention de celui qui agit, et c'est sous ce dernier rapport qu'elle est cause.

Objection N°2.

Ce qui est la fin dernière de l'homme n'existe pas pour une fin. Or, dans certaines circonstances les actes sont eux-mêmes notre fin dernière, comme le dit Aristote (*Eth.*, liv. 1, chap. 1, text. 5). Donc l'homme ne rapporte pas toutes ses actions à une fin.

Réponse à l'objection N°2 :

S'il y a quelque action humaine qui soit la fin dernière de l'homme, il faut qu'elle soit volontaire : autrement elle ne serait pas humaine, comme nous venons de le dire (dans le corps de l'article.). Or, il y a deux sortes d'action volontaire :

1. Il y a l'action *commandée* par la volonté, comme marcher, parler ;
2. Il y a l'action *élicite* qui vient de la volonté, mais qui est immanente en elle, comme le vouloir. Il est impossible que l'acte élicite ou intérieur soit la fin dernière de l'homme ; car la fin est l'objet de la volonté, comme la couleur est l'objet de la vue. Et puisqu'il est impossible que la vue soit à elle-même son objet, et qu'on ne peut voir une chose qu'autant qu'elle est visible extérieurement, de même il est impossible que la volonté soit à elle-même sa fin et l'objet de son désir. Ainsi s'il y a une action humaine qui soit la fin dernière de l'homme il faut que ce soit une action commandée. Il est donc nécessaire qu'elle ait été voulue ou commandée pour une fin, autrement ce ne serait pas une action humaine. Par conséquent il est vrai de dire que dans toutes ses actions l'homme agit pour une fin, même en faisant une action qui est sa fin dernière[1]. [Q4-2] ; [Q20-1]

Objection N°3.

L'homme semble agir pour une fin quand il délibère. Or, l'homme fait beaucoup de choses sans y avoir réfléchi et même sans s'en douter. Ainsi il meut ses pieds, ses mains, et se frotte la barbe pendant qu'il est appliqué à une autre chose. Donc l'homme ne rapporte pas tout ce qu'il fait à une fin.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces actions ne sont pas à proprement parler des actions humaines, parce qu'elles ne sont pas produites d'une manière réfléchie et délibérée, ce qui est essentiel aux actes humains. C'est pourquoi elles ont pour ainsi dire une fin fictive plutôt qu'une fin préalablement établie par la raison[2].

1 Quand on veut une action qui est sa fin dernière on veut la fin pour elle-même. †

2 Ces actes n'étant pas des actes moraux, la théologie ne s'en occupe pas. †

Mais c’est le contraire. Tout ce qui existe dans un genre découle du principe même de ce genre. Or, la fin est le principe de toutes les actions de l’homme, comme le dit Aristote (*Phys.*, liv. 2, text. 85 et 89). Donc il est dans la nature de l’homme de tout faire pour une fin.

Conclusion.

Le propre de l’homme étant d’agir par la raison et la volonté, toutes ses actions, en tant qu’elles sont humaines, se rapportent nécessairement à une fin.

Il faut répondre que parmi les actions de l’homme nous ne regardons comme actions humaines que celles qui lui sont propres, c’est-à-dire celles qu’il produit comme homme. Or, ce qui distingue l’homme des autres créatures déraisonnables, c’est qu’il est maître de ses actions. Nous ne donnons donc le nom d’actions humaines qu’à celles dont l’homme est le maître. Or, il est le maître de ses actes par la raison et la volonté ; c’est pourquoi on dit que le libre arbitre est une faculté qui résulte de ces deux puissances. Par conséquent il n’y a d’actions humaines à proprement parler que celles qui procèdent avec délibération de la volonté. Pour les autres actes qui émanent de l’homme, on peut les appeler des *actes de l’homme*, mais on ne peut dire que ce sont des *actes humains*, puisque l’homme ne les produit pas comme homme. Il est d’ailleurs manifeste que toutes les actions qui procèdent d’une puissance sont produites par elles conformément à la nature de son objet. Et comme l’objet de la volonté est la fin et le bien, il faut par conséquent que toutes les actions humaines se rapportent à une fin. [Q6-1] ; [Q7-4] ; [Q18-6] ; [Q21-2] ; [Q28-6]

Article 2 : Est-ce le propre de l’homme raisonnable d’agir pour une fin ?

1

Objection N°1.

Il semble que ce soit le propre d’un être raisonnable d’agir pour une fin. Car l’homme qui agit pour une fin n’agit jamais pour une fin inconnue. Or, il y a beaucoup d’êtres qui ne connaissent par leur fin, soit parce qu’ils sont absolument dépourvus de connaissances, comme les créatures insensibles, soit parce qu’ils ne saisissent pas cette espèce de rapport, comme les animaux. Il semble donc que le propre de l’être raisonnable soit d’agir pour une fin.

Réponse à l’objection N°1 :

Quand l’homme agit lui-même pour une fin il la connaît, mais quand c’est un autre qui le dirige et qui le fait agir, par exemple, quand il obéit à ses ordres ou qu’il est mû par son impulsion, il n’est pas nécessaire qu’il connaisse la fin pour laquelle il agit. Et c’est précisément le cas dans lequel se trouvent les créatures qui n’ont pas de raison.

Objection N°2.

Agir pour une fin c’est rapporter à cette fin son action. Or, telle est l’œuvre de la raison. Donc les êtres qui en sont dépourvus ne peuvent agir pour une fin.

Réponse à l’objection N°2 :

C’est à l’être qui agit de lui-même pour une fin à y rapporter ses actions. Mais l’être qui reçoit d’un autre l’impulsion est mis lui-même en rapport avec sa fin par l’être qui le dirige. C’est ainsi que toutes les créatures sans raison sont ordonnées par l’être raisonnable.

Objection N°3.

Le bien et la fin, tel est l'objet de la volonté. Or, la volonté réside dans la raison, comme le dit Aristote (*De animâ*, liv. 3, text. 42). Donc il n'y a que les êtres raisonnables qui puissent agir pour une fin.

Réponse à l'objection N°3 :

L'objet de la volonté, c'est la fin et le bien en général. Les êtres qui n'ont ni raison ni intelligence ne peuvent donc avoir une volonté puisqu'ils ne peuvent saisir ce qui est général ; ils ne peuvent avoir qu'un appétit instinctif ou sensitif, qui se rapporte à un bien particulier. Or, il est évident que les causes particulières sont mues par la cause générale. Ainsi le gouverneur d'une ville qui se propose le bien général dispose par ses ordres de tous les emplois particuliers dans la cité. Pour le même motif, il faut que tous les êtres dépourvus de raison soient dirigés vers leurs fins particulières par une volonté raisonnable qui a pour but le bien universel, c'est-à-dire par la volonté divine[1].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Phys.*, liv. 2, text. 49) que non seulement l'intellect, mais encore la nature agit pour une fin. [Q13-2]

Conclusion.

Quoique tous les êtres agissent pour une fin, cependant il n'appartient qu'à la créature raisonnable de se diriger et de se porter d'elle-même vers la fin pour laquelle elle agit.

Il faut répondre que tous les êtres agissent nécessairement pour une fin. Car si, dans une série de causes qui s'enchaînent entre elles vous supprimez la première, il est nécessaire que vous supprimiez en même temps toutes les autres. Or, la première de toutes les causes est la cause finale. En effet la matière ne reçoit sa forme qu'autant qu'elle est mue par un agent, et comme d'ailleurs rien ne passe de soi-même de la puissance à l'acte, l'agent n'imprime son mouvement qu'en raison de la fin qu'il se propose. Car si un agent n'était pas employé pour un effet déterminé, il ne produirait pas une chose plutôt qu'une autre. Pour produire un effet déterminé il est donc nécessaire qu'il se rapporte à quelque chose de positif qui voit son but, sa fin. Dans les êtres raisonnables cette détermination est l'œuvre de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, tandis que dans les autres êtres elle résulte de l'inclination naturelle à laquelle on donne le nom d'appétit instinctif.

Cependant il faut observer qu'un être ou son mouvement tend de deux manières à sa fin. Il y tend :

1. En se portant lui-même vers elle, comme le fait l'homme ;
2. En obéissant à l'impulsion d'un autre être qui le dirige.

C'est ainsi que la flèche est lancée vers le but pour le chasseur qui lui imprime son mouvement et sa direction. Les êtres raisonnables se portent d'eux-mêmes vers leur fin, parce qu'ils sont maîtres de leurs actions par le libre arbitre qu'ils tiennent de leur raison et de leur volonté. Les êtres dépourvus de raison y tendent par une inclination naturelle, comme s'ils étaient mus par un autre être, puisqu'ils ne savent ce que c'est qu'une fin. C'est pourquoi ils ne peuvent rien rapporter à leur fin, il faut que ce soit un autre être qui les y rapporte eux-mêmes. Car tous les êtres sans raison sont à l'égard de Dieu ce qu'est un instrument à l'égard de l'agent principal qui s'en sert, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 22, art. 2, et quest. 105, art. 1). Ainsi donc le propre de l'être raisonnable est de tendre à sa fin en se dirigeant et en se portant de lui-même vers elle ; tandis que les êtres dépourvus de raison y sont pour ainsi dire poussés ou conduits par un autre être, soit qu'ils la perçoivent comme les animaux bruts, soit qu'ils ne la perçoivent pas comme les êtres sans connaissance. [Q9-1] ; [Q21-2] ; [Q28-6] ; [Q40-3]

1

1 On voit par là que la providence de Dieu s'étend à tous les êtres, contrairement au sentiment d'Averroès et de quelques rationalistes américains. †

Article 3 : Les actes humains tirent-ils leur espèce de la fin à laquelle ils se rapportent ?

1

Objection N°1.

Il semble que les actes humains ne tirent pas de leur fin leur espèce. Car la fin est une cause extrinsèque. Or, tous les êtres reçoivent leur espèce d'un principe intrinsèque. Donc les actes humains ne tirent pas leur espèce de leur fin.

Réponse à l'objection N°1 :

La fin n'est pas absolument extrinsèque à l'acte, parce qu'elle en est le principe ou le terme. Et il est même de l'essence de l'acte de procéder d'une chose sous le rapport de son activité et de tendre vers un autre sous le rapport de sa passivité.

Objection N°2.

Ce qui donne à un être son espèce doit être antérieur à lui. Or, la fin ne vient ne vient qu'en dernier lieu quand il s'agit de l'exécution ou de la réalisation. Donc ce n'est pas la fin qui détermine l'espèce de l'acte humain.

Réponse à l'objection N°2 :

La fin appartient à la volonté précisément parce qu'elle est ce qu'il y a d'antérieur dans l'intention, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse N°1) ; et c'est en ce sens qu'elle détermine l'espèce de l'acte humain ou de l'acte moral.

Objection N°3.

La même chose ne peut être que d'une seule espèce. Or, il arrive que le même acte numériquement se rapporte à des fins diverses. Donc la fin ne donne pas aux actes humains leur espèce.

Réponse à l'objection N°3 :

Le même acte numériquement qui n'est produit qu'une fois par un agent ne se rapporte qu'à une seule fin prochaine qui détermine son espèce ; mais il peut se rapporter à plusieurs fins éloignées dont l'une est la fin de l'autre. Cependant il peut arriver qu'un acte unique dans sa nature se rapporte à diverses fins que la volonté s'est proposées. Ainsi la mort d'un homme qui est un acte unique dans sa nature peut se rapporter à différentes fins morales. Celui qui en est l'auteur a pu, par exemple, vouloirs faire respecter la justice ou satisfaire sa vengeance. La même action peut donc avoir moralement un caractère tout opposé, puisque dans le premier cas c'est un acte louable et dans le second un acte blâmable. Car le mouvement n'est pas déterminé dans son espèce par son terme accidentel, mais par son terme absolu. Or, les fins morales sont par rapport aux choses naturelles des accidents, et réciproquement. C'est pourquoi rien n'empêche que des actes qui sont naturellement identiques ne diffèrent moralement et réciproquement.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (*Liv. de mor. Eccl. et Manich.*, chap. 13) : Suivant que notre fin est bonne ou mauvaise, nos actions sont louables ou blâmables. [Q18-7] ; [Q18-10]

1

Conclusion.

Puisqu'on ne donne, à proprement parler, le nom d'actes humains qu'aux actes qui procèdent avec délibération de la volonté dont l'objet est le bien et la fin, c'est la fin qui donne à ces actes leur forme ou leur espèce.

Il faut répondre que l'espèce d'une chose se prend toujours de l'acte et non de la puissance ; c'est pourquoi les êtres composés de matière et de forme sont constitués dans leurs espèces par leurs

formes propres. Cette observation est applicable aux mouvements propres des corps. Car quoique le mouvement se distingue en un sens d'après son activité ou sa passivité, cependant sous ces deux rapports c'est l'acte qui détermine son espèce. Ainsi le mouvement actif est déterminé dans son espèce par l'acte qui est le principe de l'action, et le mouvement passif l'est par l'acte qui en est le terme. Par exemple, *chauffer* dans le sens actif indique un rayonnement de chaleur qui n'est rien autre chose qu'un mouvement qui procède d'un principe échauffant, tandis que dans le sens passif il indique au contraire un mouvement par lequel on se porte vers la chaleur. D'ailleurs la définition d'une chose fait connaître la nature de son espèce. Les actes humains, considérés soit activement, soit passivement, tirent dans l'un et l'autre cas leur espèce de la fin à laquelle ils se rapportent. Car si les actes humains ont ce double caractère c'est que l'homme se meut lui-même et qu'il est mû par lui-même[1]. Or, nous avons dit (art. 1) qu'il n'y a d'actes humains qu'autant qu'ils procèdent de la volonté d'une manière délibérée. L'objet de la volonté étant le bien et la fin, il s'ensuit évidemment que la fin est le principe des actes humains considérés comme tels et qu'elle en est aussi le terme. Car l'acte humain a pour terme ce que la volonté se propose comme sa fin. C'est ainsi que dans le monde physique la forme de l'être engendré n'est que la reproduction de la forme du générateur. Et puisque, d'après l'observation de saint Ambroise (*in præf. ad Luc.*), les mœurs sont à proprement parler des œuvres humaines, il en résulte que les actes moraux sont déterminés dans leur espèce par la fin à laquelle ils se rapportent ; car les actes moraux et les actes humains sont une seule et même chose. [Q18-5] ; [Q18-6] ; [Q18-6b] ; [Q18-7] ; [Q18-8]

Article 4 : La vie humaine a-t-elle une fin dernière ?

1

Objection N°1.

Il semble que la vie humaine n'ait pas une fin dernière, mais qu'elle aille de fins en fins selon un mouvement indéfini. Car le bien, est par sa nature, expansif de lui-même, selon l'expression de saint Denis (*De div. nom.*, chap. 4). Si donc ce qui procède du bien est bien lui-même, il faut que ce bien se répande et produise un autre bien qui se répandra à son tour. Le bien produira ainsi le bien à l'infini. Or, le bien est de même nature que la fin. Donc il faut aussi admettre pour la fin un mouvement indéfini.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est dans la nature du bien de produire d'autres êtres, mais non de procéder lui-même d'un autre. C'est pour cette raison que le bien est la fin des êtres et que le premier bien est leur fin dernière. L'argument qu'on nous oppose ne prouve pas qu'il n'est pas la fin dernière, il établit seulement qu'en partant du bien premier on est obligé de descendre aux moyens suivant une série décroissante indéfinie. Cette conséquence serait vraie si on ne considérait que la vertu du premier bien qui est infinie. Mais comme le premier bien ne se communique lui-même que par son intelligence et que celle-ci n'agit sur les créatures que d'après des raisons certaines et positives, il s'ensuit que les biens qu'elle répand sur tous les êtres qui participent à sa bonté sont réglés avec justice, et qu'au lieu de distribuer ses dons d'une manière indéfinie Dieu dispose au contraire *toutes choses avec nombre, poids et mesure*, selon l'expression de la Sagesse (*Sag.*, chap. 11).

Objection N°2.

1 Quand l'homme se meut il y a action, quand c'est mû il y a une passion. Les actions tirent leur espèce de leur principe, et la fin est leur principe, selon qu'elle existe dans l'intention ; les passions tirent leur espèce de leur terme, et la fin est leur terme, selon qu'elle existe dans l'exécution ; de sorte que si l'on considère l'acte humain activement ou passivement, il tire toujours sont espèce de sa fin (Billuart, *De ult. fin., Dissert.* 1, art. 5). †

Les êtres de raison peuvent se multiplier à l'infini. Les quantités mathématiques, par exemple, s'augmentent infiniment. Les espèces des nombres peuvent aussi pour cette raison être infinies parce que, quelque que soit le nombre qu'on vous donne, vous pouvez toujours en imaginer un plus grand. Or, le désir de la fin suit la perception de la raison. Donc il semble qu'il faille aussi admettre des fins à l'infini.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les choses qui existent par elles-mêmes la raison part de principes qui lui sont naturellement connus et marche jusqu'à un terme quelconque. Aristote prouve de cette manière (*Post.*, liv. 1, text. 6) qu'en matière de démonstration il n'y a pas de séries indéfinies, parce que les démonstrations ont pour objet des choses qui sont essentiellement liées entre elles et non accidentellement. Mais pour celles qui ne sont unies ensemble qu'accidentellement rein n'empêche de reconnaître un progrès indéfini. Comme c'est par accident qu'une quantité s'ajoute à une quantité et un nombre à un nombre préalablement existant, rien n'empêche en ce cas d'admettre l'infinité de la progression.

Objection N°3.

Le bien et la fin, tel est l'objet de la volonté. Or, la volonté peut se replier un nombre infini de fois sur elle-même. Car je puis vouloir quelque chose et vouloir que je veuille, et cela indéfiniment. Donc la volonté humaine peut aller indéfiniment d'un bien à un autre et par conséquent il n'y a pas pour elle de fin dernière.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces actes multipliés de la volonté se repliant sur elle-même ne se rapportent qu'accidentellement à ses fins. La preuve en est qu'à l'égard d'un seul et même acte la volonté se replie indifféremment sur elle-même une ou plusieurs fois.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (*Met.*, liv. 2, text. 8) que ceux qui veulent un mouvement indéfini détruisent la nature même du bien. Or, le bien est de même nature que la fin ; par conséquent il est contraire à l'essence même de la fin d'être indéfinie. Il faut donc nécessairement admettre l'existence d'une fin dernière.

1

Conclusion.

à l'égard des fins et des moyens qui s'y rapportent, il n'est pas possible d'admettre une série indéfinie ; car comme il y a un premier principe unique qui détermine le mouvement des êtres vers leur fin, il y a aussi une fin unique qui est la fin dernière.

Il faut répondre qu'à proprement parler il est impossible, en quelque genre que ce soit, qu'il y ait une série de fins qui aille à l'infini. Car dans tous les êtres qui sont réciproquement ordonnés entre eux, du moment où l'on retranche le premier, on retranche en même temps tous les autres qui se rapportent à lui. C'est par là qu'Aristote prouve (*Phys.*, liv. 8, text. 34) qu'il ne peut y avoir une série infinie de moteurs, parce que dans ce cas il n'y aurait point de premier moteur, et que s'il n'y en avait pas il n'y aurait plus de mouvement, puisque les autres moteurs ne meuvent qu'autant qu'ils sont mus par le premier. Les fins sont ordonnées de deux manières ; elles le sont sous le rapport de l'intention et sous le rapport de l'exécution. Or, dans l'une et l'autre hypothèse il faut toujours qu'il y ait un premier terme. En effet sous le rapport de l'intention le premier terme est, en quelque sorte, le principe qui meut l'appétit, au point qu'on ne peut supprimer ce principe sans rendre par là même l'appétit incapable de tout mouvement. Le principe sous le rapport de l'exécution est la source d'où procède le commencement même de l'action de telle sorte que si ce principe n'existait plus, l'homme ne pourrait pas même commencer d'agir. Or, le principe de l'intention est la fin dernière, et le principe de l'exécution est le premier des moyens qui s'y rapportent. Il n'est donc plus possible dans un sens que dans un autre d'admettre une série indéfinie ; car s'il n'y avait pas de fin dernière, il n'y aurait pas de désir, l'action n'aurait pas de terme et l'intention de l'agent ne s'arrêterait à

aucun but. D'un autre côté s'il n'y avait pas dans les moyens qui se rapportent à la fin un premier terme, personne ne pourrait rien entreprendre, rien conseiller ; on marcherait indéfiniment, c'est-à-dire sans rien commencer, ni rien finir. Mais à l'égard des choses qui ne sont pas ordonnées entre elles absolument et qui ne sont unies les unes aux autres qu'accidentellement, on peut admettre une sorte d'infinité, parce que les causes accidentelles sont indéterminées. En ce sens on peut admettre une infinité accidentelle à l'égard des fins et des moyens.

Article 5 : Un seul homme peut-il avoir plusieurs fins dernières ?

1

Objection N°1.

Il semble possible que la volonté de l'homme se porte vers plusieurs choses, comme ses fins dernières. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, liv. 19, chap. 1) qu'il y en a qui ont fait consister la fin dernière de l'homme en quatre choses, qui sont : la volupté, le repos, les biens naturels et la vertu. Évidemment, ces choses sont multiples. Donc la fin dernière de la volonté de l'homme peut consister en plusieurs choses.

Réponse à l'objection N°1 :

Tous ces divers avantages n'étaient considérés que comme les parties d'un bien unique que leur réunion aurait rendu parfait, d'après la pensée de ceux qui faisaient consister la fin dernière de l'homme en toutes ces choses[1].

Objection N°2.

Les choses qui ne sont pas réciproquement opposées ne s'excluent as mutuellement. Or, il y a beaucoup de choses qui ne sont pas réciproquement opposée. Donc si l'une est la fin dernière de la volonté, ce n'est pas une raison pour que l'autre ne la soit pas aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoiqu'on puisse supposer beaucoup de chose qui ne sont pas opposées les unes aux autres, néanmoins il est contraire à l'essence du bien parfait qu'il y ait en dehors de lui quelque chose qui puisse servir au perfectionnement d'un être quel qu'il soit.

Objection N°3.

La volonté, en faisant d'une chose sa fin dernière, ne perd pas pour cela la liberté de sa puissance. Or, avant de choisir la volupté pour sa fin dernière elle aurait pu prendre autre chose, par exemple, les richesses. Donc quand quelqu'un s'arrête à la volupté comme à sa fin dernière, il peut en même temps s'attacher aux richesses au même titre. Il est donc possible que le même homme choisisse différentes choses pour ses fins dernières.

Réponse à l'objection N°3 :

La puissance de la volonté ne va pas jusqu'à faire exister simultanément des choses contraires. Il en serait cependant ainsi si elle se proposait divers objets comme ses fins dernières, tel que nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

Mais c'est le contraire. Le terme dans lequel l'homme se repose et qu'il choisit pour sa fin dernière, domine toutes ses affections, et c'est de là qu'il part pour régler les actes de toute sa vie. Ainsi l'Apôtre parlant de ceux qui se livrent à la bonne chère dit (*Phil.*, 3, 19) qu'*ils font leur Dieu de leur ventre*, parce qu'ils mettent leur fin dernière dans les délices de la table. Or, comme il est dit en

1 La fin, matériellement considérée, peut être multiple ; mais si on la considère formellement, elle est nécessairement une. †

saint Matthieu (6, 24) : *Nul ne peut servir deux maîtres*, c'est-à-dire deux êtres indépendants l'un de l'autre, il est donc impossible que le même homme ait plusieurs fins dernières, si elles ne se rapportent l'une à l'autre.

Conclusion.

Puisque ce que l'homme désire comme sa fin dernière est le bien parfait qu'il regarde comme le complément de son être, le même homme ne peut avoir simultanément plusieurs fins dernières.

Il faut répondre qu'il est impossible que la volonté d'un seul et même homme se rapporte simultanément à divers objets qu'il considère comme ses fins dernières. On peut le prouver de trois manières :

1. Parce que tous les êtres désirant leur propre perfection, ils désirent comme leur fin dernière ce qu'ils prennent pour le bien parfait qui doit être le complément de leur être. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 19, chap. 1) que ce que nous appelons la *fin* du bien n'est pas ce qui le consume au point de l'anéantir, mais ce qui le perfectionne au point de lui donner la plénitude de l'être. Il faut donc que la fin dernière comble tellement tous les désirs de l'homme qu'il n'ait plus rien à souhaiter au-delà, ce qui ne peut ; ce qui ne peut avoir lieu si en dehors de sa fin dernière il y a encore quelque chose de nécessaire à sa perfection. C'est pourquoi il ne peut pas se faire que son désir se porte vers deux objets comme s'ils étaient l'un et l'autre et au même titre son perfectionnement.
2. Parce que comme en logique le principe d'où part la raison est toujours ce que l'on connaît naturellement, de même dans la pratique le principe d'où procède la volonté est toujours l'objet que la nature désire. Il faut donc qu'il soit un, puisque la nature tend toujours à l'unité. Et comme le principe pratique de la volonté est sa fin dernière, il est nécessaire que cette fin soit unique.
3. Parce que les actions volontaires recevant, comme nous l'avons dit (art. préc.), leur forme ou leur espèce de la fin à laquelle elles se rapportent, il faut que ce soit la fin dernière, qui est la fin générale, qui produise l'idée du genre ; comme on voit dans les êtres naturels le genre déterminé par la raison formelle qui leur est commune. Et puisque toutes ces choses que la volonté désire ne doivent, comme telles, former qu'un seul et même genre, il faut que la fin dernière soit unique. De plus, en tout genre il n'y a qu'un principe premier. Il ne doit donc y avoir qu'une seule fin dernière, puisque la fin dernière est de même nature qu'un premier principe, comme nous l'avons dit (art. préc.). Enfin ce qu'est la fin dernière de l'homme, absolument parlant, au genre humain tout entier, la fin dernière d'un individu l'est par rapport à cet individu lui-même. Par conséquent comme tous les hommes ne peuvent avoir naturellement qu'une seule fin dernière, de même la volonté d'un homme en particulier ne peut aussi s'arrêter qu'à une seule fin de cette nature[1]. [Q5-8] ; [Q5-8b] ; [Q12-3] ; [Q13-3]

1

1 L'homme ne peut se soustraire à la loi de l'unité. Sorti d'un principe unique, il ne peut servir qu'une seule fin dernière. †

Article 6 : L’homme veut-il tout ce qu’il veut pour une fin dernière ?

1

Objection N°1.

Il semble que l’homme ne veuille pas tout ce qu’il veut pour une fin dernière. Car tout ce qui se rapporte à une fin dernière est sérieux, puisque c’est utile. Or, les choses joyeuses sont autres que les choses sérieuses ; par conséquent tout ce que l’homme fait en badinant n’a pas de rapport à sa fin dernière.

Réponse à l’objection N°1 :

Les choses joyeuses ne se rapportent pas à une fin extrinsèque ; elles ont seulement pour but le bien de celui qui rit, soit parce qu’elles le délectent, soit parce qu’elles sont pour lui un délassement. Or, le bien parfait de l’homme est sa fin dernière.

Objection N°2.

Aristote dit (*Met.*, liv. 1, chap. 2) qu’on recherche les sciences spéculatives pour elles-mêmes. Comme on ne peut pas dire que chacune d’elles soit une fin dernière, il s’ensuit que tout ce que l’homme désire il ne le désire pas pour une fin dernière.

Réponse à l’objection N°2 :

La science spéculative qu’on recherche est un bien pour celui qui l’étudie, et ce bien spécial est compris sous le bien parfait et complet qui est la fin dernière.

Objection N°3.

Quiconque rapporte une chose à une fin pense à cette fin. Or, l’homme ne pense pas toujours à une fin dernière à l’égard de tout ce qu’il désire ou qu’il fait. Donc il ne désire pas et ne fait pas tout pour une fin dernière.

Réponse à l’objection N°3 :

Quand quelqu’un désire ou fait quelque chose, il n’est pas nécessaire qu’il pense toujours à sa fin dernière[1]. Mais la première intention qui se rapporte à la fin dernière subsiste virtuellement dans tous les désirs qu’on peut former, bien qu’on ne pense pas actuellement à cette fin. C’est ainsi qu’il n’est pas nécessaire que celui qui fait un trajet pense à chaque pas au but qui doit être le terme de son voyage.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, liv. 19, chap. 1) : La fin de notre bien c’est la chose pour laquelle on doit rechercher tout le reste et qu’on doit aimer pour elle-même.

Conclusion.

La fin dernière étant par rapport à l’appétit qu’elle met en mouvement ce qu’est le premier moteur par rapport aux causes secondes qui ne peuvent rien mouvoir sans lui, il faut que tout ce que l’homme veut il le veuille pour une fin dernière.

Il faut répondre que tout ce que l’homme désire il le désire nécessairement pour une fin dernière, et cela pour deux raisons. La première c’est que tout ce que l’homme désire, il le désire parce que c’est bon. S’il ne le désire pas comme le bien suprême qui est sa fin dernière il le désire nécessairement comme un moyen d’y parvenir, parce que toute chose qui est commencée tend à être

1 Pour la moralité de l’acte, l’intention virtuelle ou même implicite suffit, mais l’intention habituelle ne suffit pas. Sylvius fait remarquer que telle est la pensée de saint Thomas. †

achevée, comme on le voit dans les œuvres de la nature aussi bien que dans les œuvres de l'art. Ainsi tout commencement de bien tend au bien parfait qui se rapporte à la fin dernière. — La seconde raison c'est que la fin dernière est par rapport au mouvement de l'appétit ce que le premier moteur est à l'égard des autres agents qui communiquent le mouvement. Or, il est évident que les causes secondes ne meuvent qu'autant qu'elles sont mues par le premier moteur ; par conséquent les objets secondaires ne meuvent l'appétit qu'autant qu'ils se rapportent au premier objet désirable qui est la fin dernière.

Article 7 : Tous les hommes n'ont-ils qu'une seule et même fin dernière ?

1

Objection N°1.

Il semble que les hommes n'aient pas tous une seule et même fin dernière. Car la fin dernière de l'homme paraît surtout consister dans le bien immuable. Or, il y a des hommes qui s'en écartent par le péché. Donc tous les hommes n'ont pas une seule et même fin dernière.

Réponse à l'objection N°1 :

Ceux qui pèchent s'éloignent de l'objet véritable de leur fin dernière, mais ils n'en ont pas moins cette fin en vue qu'ils placent à tort dans d'autres choses.

Objection N°2.

C'est d'après sa fin dernière que l'homme règle toute sa vie. Par conséquent si les hommes n'avaient qu'une seule et même fin dernière, ils n'auraient pas différentes manières de vivre, ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°2 :

Si les hommes ont des manières de vivre toutes différentes, cela provient de la diversité de leur sentiment à l'égard des objets qu'ils considèrent comme le souverain bien.

Objection N°3.

La fin est le terme de l'action, et l'action appartient aux individus. Or, quoique tous les hommes soient naturellement de la même espèce, cependant ils diffèrent entre eux par rapport aux choses qui sont propres à chaque individu. Donc ils n'ont pas tous la même fin dernière.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique les actions appartiennent aux individus, le principe premier qui les fait agir est la nature qui, comme nous l'avons dit (art. 5), tend à l'unité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (*De Trin.*, liv. 13, chap. 3 et 4) : Il est un point sur lequel tous les hommes sont d'accord, c'est le désir de leur fin dernière qui consiste dans le bonheur.

Conclusion.

Quoique tous les hommes n'aient formellement qu'une seule et même fin dernière, cependant les choses qu'ils s'efforcent d'atteindre par divers moyens comme leurs fins dernières sont variées et multiples.

Il faut répondre que la fin dernière peut s'envisager de deux manières :

1. On peut la considérer en elle-même.
2. On peut la considérer par rapport à l'objet dans lequel elle consiste.

Si on la considère en elle-même, on peut dire que tous se proposent la même fin, parce que tous désirent leur propre perfection, et que c'est précisément là l'essence de la fin dernière, comme nous l'avons dit (art. 5). Mais si on la considère par rapport à son objet, les hommes cessent alors d'être d'accord entre eux. Car les uns désirent les richesses, les autres la volupté, d'autres enfin veulent autre chose. C'est ainsi que tout le monde aime ce qui est doux, mais les uns préfèrent la douceur du vin, d'autres la douceur du miel, d'autres enfin celle de toute autre substance. Cependant on regarde comme supérieure entre toutes la douceur qui délecte plus que toutes les autres l'homme qui a le meilleur goût ; pareillement, on doit regarder comme le bien le plus parfait celui que l'homme dont les affections sont les mieux disposées choisit pour sa fin dernière. [Q5-8] ; [Q12-2]

1

Article 8 : Toutes les autres créatures ont-elles la même fin dernière que l'homme ?

1

Objection N°1.

Il semble que tous les autres êtres aient la même fin dernière que l'homme. Car la fin répond au principe. Or, le Dieu est le principe des hommes aussi bien que de tous les autres êtres ; par conséquent tous les êtres ont la même fin dernière que l'homme.

Objection N°2.

D'après Saint Denis (*De div. nom.*, chap. 4 et chap.10), Dieu rapporte tout à lui-même comme à la fin dernière. Or, il est lui-même la fin dernière de l'homme, puisque nous sommes appelés à ne jouir que de lui. Donc les autres êtres ont la même fin dernière que l'homme.

Objection N°3.

La fin dernière de l'homme est l'objet de la volonté. Or, l'objet de la volonté est le bien universel qui est la fin de tous les êtres. Donc il est nécessaire que tous les êtres aient la même fin dernière que l'homme.

Mais c'est le contraire. En effet la fin dernière de l'homme est le souverain bonheur que tous recherchent, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, liv. 19, chap. 1). Or, les animaux dépourvus de raison ne sont pas faits pour être heureux de la sorte, suivant le sentiment du même docteur (*Quæst.*, liv. 83, quest. 5). Donc ils n'ont pas la même fin dernière que l'homme.

Conclusion.

Quoique Dieu soit la fin dernière de tous les êtres, cependant les hommes et les animaux privés de raison ne poursuivent pas et n'atteignent pas de la même manière leur fin dernière.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Met.*, liv. 5, text. 22), toute fin peut avoir deux sens. On peut entendre par là la chose même dans laquelle se trouve l'essence du bien, et l'usage ou l'acquisition de cette chose[1] ; comme si nous disions que le mouvement d'un corps grave a pour fin un lieu bas comme chose, ou l'occupation d'un lieu bas comme usage ; et que l'avare a pour fin l'argent, ou la possession de l'argent comme usage. Par conséquent, si on parle de la fin dernière de l'homme considérée en elle-même, tous les autres ont la même fin que lui, parce qu'en ce sens Dieu est la fin dernière de l'homme et de tout ce qui existe. Mais si on parle de la fin dernière de l'homme relativement à la manière dont il y arrive, il n'y a rien de communs sous ce rapport entre lui et les créatures privées de raison. Car l'homme et tous les autres êtres raisonnables arrivent à

1 C'est ce que l'École exprime par la fin *cuus* et la fin *quo*. †

leur fin dernière par la connaissance et l'amour de Dieu[1], ce qui n'a pas lieu pour les autres créatures qui y parviennent selon qu'elles ressemblent à Dieu par ce qu'il y a en elles d'être, de vie, ou même de connaissance[2].

Par là la réponse aux objections devient évidente ; car on donne le nom de bonheur à la possession de la fin dernière. [Q2-7] ; [Q3-1] ; [Q3-8] ; [Q5-2] ; [Q11-3] ; [Q16-3] ; [Q19-9] ; [Q34-3]

1

1 C'est ce que saint Augustin a exprimé par ces belles paroles : *Fecit Deus creaturam rationalem, uti summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, possidendo frueretur.* †

2 Il s'agit ici de la connaissance sensitive des animaux. †

QUESTION 2 : EN QUOI CONSISTE LE BONHEUR SUPRÊME DE L'HOMME

Question 2 : En quoi consiste le bonheur suprême de l'homme.....17
Article 1 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les richesses ?.....18
Article 2 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les honneurs ?.....19
Article 3 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la renommée ou la gloire ?.....20
Article 4 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la puissance ?.....22
Article 5 : Le bonheur consiste-t-il dans les biens du corps ?.....23
Article 6 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la volupté ?.....25
Article 7 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans l'un des biens de l'âme ?.....27
Article 8 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans un bien créé ?.....28

Après avoir parlé de la fin dernière en général, nous allons nous occuper du bonheur suprême de l'homme.

Nous dirons :

1. en quoi consiste-t-il ;
2. ce qu'il est ;
3. comment nous pouvons y parvenir.

Sur le premier point huit questions se présentent :

1. Le bonheur consiste-t-il dans les richesses ?[1]
2. Consiste-t-il dans les honneurs ?[2]
3. Est-il dans la renommée ou dans la gloire ?[3]
4. Est-il dans la puissance ?[4]
5. Réside-t-il dans un bien corporel ?[5]
6. Est-il dans la volupté ?[6]
7. Existe-t-il dans l'un des biens de l'âme ?[7]
8. Existe-t-il dans un bien créé ?[8]

1 L'Écriture dit : Si les richesses affluent, n'y attachez pas votre cœur (Ps. 61, 11) ; Celui qui aime les richesses n'en recueillera pas de fruit (Ecclésiaste, 5, 8). Et plus loin (5, 12) : Des richesses conservées pour le malheur de celui qui les possède. †

2 L'Écriture nous montre dans une foule d'endroits la vanité des honneurs de ce monde. Voyez, à ce sujet, l'histoire de Salomon (1 Rois), la chute d'Aman (Esther), etc. †

3 Le prophète s'écrit : Toute chair est de l'herbe, et toute sa gloire est comme la fleur des champs. L'herbe s'est desséchée, et la fleur est tombée. (Is., 40, 6). †

4 L'Écriture dit : Mieux vaut la sagesse que la force, et l'homme prudent que l'homme puissant (Sag., 6, 1) ; les puissants seront puissamment tourmentés (ibid., 6 7) et les plus grands sont menacés de plus grands supplices (ibid., 6, 9). †

5 Loin de faire le bonheur de l'homme, le corps n'est qu'au contraire qu'une source de misères, comme le dit l'Écriture : L'homme né de la femme vit peu de temps, et il est rempli de beaucoup de misères. Comme une fleur, il germe et il est foulé aux pieds ; il fuit comme l'ombre et il ne demeure jamais dans le même État (Job, 14, 1-2). †

6 Les disciples de Cérinthe, les millénaires, les juifs et les mahométans ont fait consister le bonheur de l'homme dans les jouissances charnelles. Il en est de même des épicuriens. Toutes ces sectes sont flétries par l'Écriture en une foule d'endroits (Voyez Sag., chap. 2, Ecclésiastique., chap. 5 (?), Ps. 38. Saint Thomas a tout particulièrement développé cette thèse (Sum. cont. Gent., liv. 3, chap. 27 et liv. 4, chap. 83). †

7 D'après les bégards et les béguins, l'objet de la béatitude est l'âme elle-même, et toute intelligence est en elle-même naturellement heureuse. Cette erreur qui est ici réfutée a été condamnée par le pape Clément V, au concile de Vienne. †

8 Amaury avait enseigné que le bonheur de l'homme consiste à voir Dieu dans ses créatures. Il fut condamné par le pape Innocent III, au concile général de Latran. †

Article 1 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les richesses ?

[Q3-4]

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans les richesses. Car le bonheur étant la fin dernière de l'homme il consiste en ce qui domine le plus ses affections. Or, ce sont les richesses qui dominent à proprement parler ses affections, suivant ce mot de l'Écriture (Ecclésiaste., 10, 19) : Tout obéit à l'argent. Donc le bonheur de l'homme consiste dans les richesses.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout ce qui est matériel obéit à l'argent, et l'Écriture parle ainsi relativement à une foule d'insensés qui ne connaissaient d'autres biens que les biens matériels qu'on acquiert de cette manière. Mais on ne doit pas juger du bonheur de l'homme d'après les insensés, on doit s'en rapporter au sentiment des sages, comme on doit juger des saveurs d'après ceux qui ont le goût le plus sûr.

Objection N°2.

D'après Boëce (De Cons., liv. 3, pros. 2), le bonheur est un État dont la perfection provient de la réunion de tous les biens. Or, il semble que les richesses renferment tous les biens, puisque, d'après Aristote (Eth., liv. 5, chap. 5 ; Pol., liv. 1, chap. 6 et 7), l'argent a été inventé pour être entre les mains de l'home un moyen de se procurer tout ce qu'il désire. Donc le bonheur consiste dans les richesses.

Réponse à l'objection N°2 :

Avec de l'argent on peut acquérir tout ce qui se vend, mais on ne peut se procurer les biens spirituels, parce que ce ne sont pas des choses vénales. C'est pourquoi (Prov., 17, 16) : Que sert à l'insensé d'avoir des richesses, puisqu'il ne peut acheter la sagesse ?

Objection N°3.

Le désir du souverain bien semble être infini, puisqu'il ne fait jamais défaut. Or, il semble qu'il ait surtout pour objet la richesse, puisqu'il est écrit que l'argent ne satisfait jamais l'avare (Ecclésiaste, 5, 9). Donc, le bonheur consiste dans les richesses.

Réponse à l'objection N°3 :

Le désir des richesses naturelles n'est pas infini, parce qu'elles suffisent à la nature dans une certaine mesure, mais le désir des richesses artificielles l'est, parce qu'il obéit à une concupiscence effrénée qui n'a pas de règles, comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6). Toutefois le désir des richesses n'est pas infini de la même manière que le désir du souverain bien. Car à mesure qu'on possède plus pleinement le souverain bien, on l'aime davantage et on méprise plus profondément tout le reste, parce que plus on avance en lui et mieux on le connaît, suivant ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 24, 29) : Ceux qui se nourrissent de moi auront encore faim. Quand on recherche les richesses et tous les biens temporels, on remarque précisément le contraire. Car quand on les possède on les méprise et on désire autre chose, suivant ces paroles de saint jean qui s'appliquent aux choses de ce monde : Celui qui boit de cette eau aura toujours soif (Jean, 6, 13). Il en est ainsi, parce qu'on connaît mieux leur insuffisance quand on les possède. Aussi ce fait montre-t-il par lui-même leur imperfection, et prouve-t-il que le souverain bonheur ne consiste pas en elles.

Mais c'est le contraire. Le bien de l'homme consiste plutôt à conserver la béatitude qu'à la sacrifier. Or, comme le dit Boëce (De Cons., liv. 2, pros. 5), les richesses brillent plutôt quand on les répand

que quand on les entasse ; c'est pourquoi l'avarice rend odieux, tandis que la générosité rend illustre. Donc le bonheur ne consiste pas dans les richesses.

Conclusion.

Le bonheur étant la fin dernière de l'homme et l'homme ne recevant les richesses artificielles qu'en vue des richesses naturelles, et celles-ci ne lui servant qu'à subvenir aux besoins de sa nature, il est impossible que son bonheur consiste en elles.

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans les richesses. Car, d'après Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6), il y a deux sortes de richesses, les richesses naturelles et les richesses artificielles. Les richesses naturelles sont celles qui aident l'homme à supporter les infirmités de sa nature, comme la nourriture, la boisson, les vêtements, les voitures, les maisons, etc. Les richesses artificielles sont celles qui ne sont d'aucune utilité par elles-mêmes, comme l'argent, mais que les hommes ont inventé pour faciliter l'échange des produits et servir de base ou de règle à toutes les transactions commerciales. Or, il est évident que le bonheur de l'homme ne peut consister dans les richesses naturelles. Car on les recherche comme un soutien pour la nature humaine. Elles ne peuvent donc pas être la fin dernière de l'homme ; elles se rapportent plutôt à lui comme à leur fin. Aussi dans l'ordre de la nature toutes choses sont-elles inférieures à l'homme et ont-elles été faites pour lui, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 8, 8) : Vous avez tout mis sous ses pieds. Quant aux richesses artificielles, on ne les recherche qu'en vue des richesses naturelles. Car on n'y attacherait pas de prix si elles n'étaient utiles pour acheter ce qui est nécessaire à la vie. Elles sont donc encore plus éloignées que les richesses naturelles de l'essence même de la fin dernière. Il est donc impossible que le bonheur, qui est la fin dernière de l'homme, consiste dans les richesses.

2

Article 2 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les honneurs ?

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans les honneurs. Car le bonheur ou la félicité est la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8). Or, l'honneur semble être tout particulièrement la récompense de la vertu, d'après ce même philosophe (Eth., liv. 4, chap. 3). Donc la félicité consiste dans l'honneur.

Réponse à l'objection N°1 :

L'honneur n'est pas la récompense pour laquelle les hommes vertueux agissent, mais ils le reçoivent de leurs semblables à titre de récompense, parce qu'ils ne peuvent rien en attendre de plus. Mais la véritable récompense de la vertu est la félicité suprême pour laquelle tous les hommes vertueux agissent. Car, s'ils travaillaient pour l'honneur même, ce ne serait plus la vertu, mais l'ambition qui les ferait agir.

Objection N°2.

Ce qui convient à Dieu et aux êtres les plus éminents paraît être surtout la félicité qui est le bien suprême. Or, tel est l'honneur, d'après Aristote (Eth., liv. 4, chap. 3, et liv. 8, chap. 14), et suivant saint Paul lui-même, qui a dit (1 Tim., 1, 17) : À Dieu seul l'honneur et la gloire. Donc la béatitude consiste dans l'honneur.

Réponse à l'objection N°2 :

L'honneur dû à Dieu et aux créatures les plus excellentes est un signe ou un témoignage de leur supériorité préexistante ; mais ce n'est pas cet honneur qui les élève au rang où ils sont placés.

Objection N°3.

Ce que les hommes désirent le plus c'est la félicité parfaite. Or, ils ne paraissent rien désirer plus que l'honneur ; car ils supportent volontiers des pertes sous d'autres rapports, mais ils ne souffrent pas qu'on leur cause le moindre tort dans leur honneur. Donc la béatitude consiste dans l'honneur.

Réponse à l'objection N°3 :

Par suite du désir naturel de la béatitude dont l'honneur est une conséquence, il arrive que les hommes désirent surtout d'être honorés. Aussi cherchent-ils principalement les hommages des sages parce que c'est surtout d'après leurs jugements qu'ils se croient parfaits ou heureux.

Mais c'est le contraire. La félicité existe dans celui qui est heureux. Or, l'honneur n'existe pas dans celui qui est honoré ; il existe plutôt dans celui qui l'honore et qui lui témoigne son respect, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 5). Donc la félicité ne consiste pas dans l'honneur.

Conclusion.

L'homme étant élevé par la béatitude à un rang dont la supériorité lui attire les honneurs et les louanges de tout le monde, sa félicité ne consiste dans les honneurs que dans le sens qu'elle en est la cause ou le principe.

Il faut répondre qu'il est impossible que la félicité de l'homme consiste dans les honneurs. Car on honore quelqu'un pour l'excellence de ses mérites ; l'honneur est par conséquent le signe et le témoignage de celui qui est honoré. Or, la supériorité d'un individu se mesure surtout d'après sa félicité suprême qui est son bonheur parfait, et d'après les biens particuliers suivant lesquels il participe à cette félicité souveraine. C'est pourquoi l'honneur peut être une conséquence de cette félicité, mais la félicité ne peut consister principalement en lui.

Article 3 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la renommée ou la gloire ?

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans la gloire. Car la béatitude paraît consister dans les hommages rendus aux saints pour les tribulations qu'ils souffrent en ce monde. Or, telle est la gloire, suivant ces paroles de l'Apôtre (Rom., 8, 18) : Les souffrances de ce siècle ne sont pas dignes de la gloire future qui se révélera en nous. Donc le bonheur consiste dans la gloire.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre ne parle pas en cet endroit de la gloire qui vient des hommes, mais de la gloire qui vient de Dieu et dont les anges jouissent. C'est en ce sens qu'il est dit (Marc, 8, 38) : Le Fils de l'homme le confessera dans la gloire de son Père, en présence de ses anges.

Objection N°2.

Le bien, suivant l'expression de saint Denis (De div. nom., chap. 4), est communicatif de lui-même. Or, ce qu'il y a de bien dans l'homme est porté par la gloire à la connaissance des autres. Car, comme le dit saint Ambroise[1], la gloire n'est rien autre chose que la reconnaissance accompagnée de brillants éloges. Donc le bonheur de l'homme consiste dans la gloire.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Ce mot est plutôt de saint Augustin (liv. 3 Cont. Maxim. chap. 12). †

Le bien d'un individu, que la renommée ou la gloire porte à la connaissance d'une foule de personnes, si cette connaissance est fondée, il faut qu'elle ait pour base un bonheur qui est déjà dans l'homme, et par conséquent elle présuppose la perfection ou le commencement de la béatitude. Mais si cette connaissance n'est pas fondée, elle manque d'objet, et dans ce cas l'homme n'a pas le bonheur que la renommée lui prête. D'où il résulte que la gloire humaine ne peut d'aucune manière rendre l'homme heureux.

Objection N°3.

La félicité suprême est le plus stable de tous les biens. Or, la renommée ou la gloire semble avoir ce caractère, parce que c'est qui détermine le souvenir qu'on garde des hommes. C'est ce qui fait dire à Boëce (De Cons., liv. 2, pros. 7) : Vous croyez rendre immortel votre nom si vous le faites passer par la pensée aux siècles à venir[1]. Donc la béatitude consiste dans la renommée ou la gloire.

Réponse à l'objection N°3 :

La renommée n'a pas de stabilité ; le moindre bruit la détruit facilement, et quand elle est stable c'est un accident. Mais la béatitude est stable par elle-même et doit durer toujours.

Mais c'est le contraire. La béatitude est le véritable bien de l'homme. Or, il arrive souvent que la renommée ou la gloire soit fausse. En effet, comme le dit Boëce lui-même (De Cons., liv. 3 pros. 6), il y en a beaucoup dont le vulgaire a faussement glorifié les noms, et il n'y a rien de plus honteux que l'usurpation de la renommée. Car on est forcé de rougir des éloges qu'on reçoit sans les avoir méritées. Donc le bonheur de l'homme ne consiste pas dans la renommée ou la gloire.

Conclusion.

Il est impossible que la félicité de l'homme consiste dans la renommée ou la gloire humaine qui est souvent trompeuse.

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans la renommée ou la gloire humaine. Car la gloire, selon l'expression de saint Ambroise (loc. cit. in Reg., chap. 2), n'est rien autre chose que la connaissance accompagnée de brillants éloges. Or, l'objet connu ne se rapporte pas à la connaissance divine de la même manière qu'à la connaissance humaine. Car la connaissance est produite dans l'homme par l'objet qu'il connaît, tandis que la connaissance divine est cause de l'objet connu. D'où il résulte que la perfection du bonheur de l'homme, qu'on appelle la béatitude, ne peut être l'effet de la connaissance humaine, mais que c'est plutôt la connaissance humaine qui procède de la béatitude. Elle doit avoir pour cause cette béatitude commencée ou arrivée à sa perfection. C'est pourquoi le bonheur de l'homme ne peut consister dans la renommée ou la gloire. Mais il dépend de la connaissance de Dieu comme de sa cause. C'est ce qui fait que la gloire qui est en Dieu rend l'homme souverainement heureux, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 90, 15-16) : Je le sauverai et je le couvrirai de gloire, je le comblerai de jours et je lui ferai voir le salut que je lui destine. Il faut aussi remarquer que la connaissance humaine est souvent en défaut, surtout à l'égard des choses contingentes tels que le sont les actes humains. C'est pour cela que la gloire humaine est souvent trompeuse, tandis que Dieu ne pouvant se tromper, sa gloire est toujours véritable, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (2 Cor., 10, 18) que celui à qui Dieu rend témoignage a été éprouvé.

2

1 Cette pensée a un sens opposé dans Boëce. Car le passage d'où elle est tirée a pour objet de montrer la vanité de la gloire humaine. †

Article 4 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la puissance ?

[Q3-4]

2

Objection N°1.

Il semble que la béatitude consiste dans la puissance. Car tous les êtres désirent ressembler à Dieu comme à leur fin dernière et à leur premier principe. Or, les hommes qui ont la puissance semblent par là même ressembler à Dieu. C'est pourquoi on leur donne dans l'Écriture le nom de dieux, comme on le voit dans l'Exode (22, 28) : Vous ne parlerez pas mal des dieux. Donc le bonheur consiste dans la puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

La puissance de Dieu est sa bonté, et il ne peut par conséquent s'en servir que pour le bien. Mais dans les hommes il n'en est pas ainsi. C'est pourquoi il ne suffit pas pour le bonheur de l'homme qu'il ressemble à Dieu sous le rapport de la puissance, il faut encore qu'il lui ressemble sous le rapport de la bonté.

Objection N°2.

La béatitude est le bonheur parfait. Or, la souveraine perfection consiste dans le pouvoir qu'ont les hommes de régir et de gouverner convenablement les autres, ce qui est le propre de ceux qui sont élevés en puissance. Donc le bonheur consiste dans la puissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'y a rien de mieux que le bon usage que quelqu'un fait de sa puissance dans l'intérêt de ceux qu'il régit, il n'y a également rien de pis que les abus auxquels cette même puissance est sujette ; ce qui prouve que la puissance peut servir au bien comme au mal.

Objection N°3.

La béatitude étant ce qu'il y a de plus désirable, se trouve opposée à ce qu'on doit fuir le plus. Or, les hommes fuient surtout la servitude à laquelle le pouvoir est opposé. Donc la béatitude consiste dans la puissance.

Réponse à l'objection N°3 :

La servitude est un obstacle au bon usage que l'on peut faire de la puissance. C'est pour ce motif que les hommes la fuient naturellement, mais il ne s'ensuit pas que le souverain bien consiste dans la puissance de l'homme.

Mais c'est le contraire. La béatitude est le bonheur parfait. Or, la puissance est ce qu'il y a de plus imparfait. Car, comme le dit Boëce (De Cons., liv. 3, pros. 5) : La puissance humaine ne peut chasser l'amertume des soucis, ni éviter les angoisses de la crainte. Et plus loin : Rendez-vous comme un comme puissant celui qui est escorté de nombreux satellites, et qui redoute ceux qu'il fait trembler ? Donc le bonheur ne consiste pas dans la puissance.

2

Conclusion.

La puissance étant le principe du bien et du mal, on doit dire que le bonheur de l'homme consiste dans le bon usage qu'il fait de la puissance plutôt que dans la puissance même.

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur consiste dans la puissance pour deux raisons :

1. Parce que la puissance est un principe comme le dit Aristote (Met., liv. 5, text. 17), tandis que le bonheur est une fin dernière ;
2. Parce que la puissance peut servir au bien et au mal, tandis que la béatitude est le bien propre de l'homme et sa perfection. La béatitude pourrait donc plutôt consister dans le bon usage de la puissance qui est le fait de la vertu que dans la puissance même.

On peut d'ailleurs prouver par quatre raisons générales que le bonheur ne consiste dans aucun des biens extérieurs dont nous avons jusqu'alors parlé.

a) La première c'est que la béatitude étant le bien suprême de l'homme elle est incompatible avec le mal, tandis que tous les biens que nous avons jusqu'alors énumérés peuvent exister dans les bons et les méchants.

b) La seconde, c'est qu'il est de l'essence de la béatitude de se suffire par elle-même, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. 7). Il est par conséquent nécessaire que quand on possède la béatitude on ne manque plus de rien. Or, quand on possède chacun des biens dont nous avons parlé, on peut manquer encore de beaucoup de choses nécessaires, comme la sagesse, la santé, etc.

c) La troisième, c'est que la béatitude étant la perfection du bonheur elle ne peut jamais faire de mal à celui qui la possède. Or, il n'en est pas de même de ces biens extérieurs ; car comme le dit l'Écriture (Ecclésiaste, 5, 12) : Le riche conserve quelquefois ses richesses pour son malheur. On peut en dire autant des honneurs, de la gloire humaine et de la puissance.

d) Enfin, la quatrième c'est que l'homme est porté à la béatitude par ses principes internes, puisque c'est au bonheur qu'il tend naturellement. Or, les quatre biens extérieurs que nous venons d'examiner proviennent plutôt de causes extérieures. C'est principalement la fortune qui les produit, et c'est pour ce motif qu'on les appelle ses biens. D'où il résulte évidemment que le bonheur ne consiste dans aucun d'eux[1].

Article 5 : Le bonheur consiste-t-il dans les biens du corps ?

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans les biens corporels. Car il est dit (Ecclésiastique, 30, 16) : Il n'y a pas de richesses plus grandes que la santé du corps. Or, le bonheur consiste en ce qu'il y a de meilleur. Donc il consiste dans la santé.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le corps se rapporte à l'âme qui est sa fin, de même les biens extérieurs se rapportent au corps lui-même. C'est pourquoi raisonnablement on doit préférer la santé du corps à tous les biens extérieurs que l'Écriture désigne en cet endroit sous le nom de richesses comme on préfère les biens de l'âme à tous les biens du corps.

1 Les orateurs de la chaire ont souvent développé avec beaucoup d'éloquence ces quatre considérations générales. †

Objection N°2.

D'après saint Denis (De div. nom., chap. 5) : L'être vaut mieux que la vie, et la vie vaut mieux que ce qui en est la conséquence. Or, pour exister et pour vivre il faut que le corps de l'homme soit sain. Donc, puisque le bonheur est le souverain bien de l'homme, il faut qu'il consiste tout particulièrement dans la santé du corps.

Réponse à l'objection N°2 :

L'être pris dans un sens absolu renferme en lui-même toutes les perfections, et l'emporte sur la vie et sur tous les avantages qui en sont les conséquences. En ce sens tous les biens préexistent dans l'être, et c'est de cette manière qu'il faut entendre les paroles de saint Denis. Mais si on considère l'être tel qu'il se trouve dans des créatures qui ne réunissent pas toutes les perfections, mais qui sont au contraire nécessairement imparfaites, il est évident que si l'on ajoute à cet être une perfection, il gagne par là même en dignité. C'est ce qui fait dire au même docteur que les êtres vivants l'emportent sur ceux qui existent, et les êtres intelligents sur ceux qui vivent.

Objection N°3.

Plus une chose est générale et plus est élevé le principe dont elle dépend ; parce que plus une cause est supérieure et plus sa puissance a d'extension. Or, comme la causalité de la cause efficiente s'apprécie d'après son influence, de même la causalité de la cause finale se mesure d'après l'appétit. Par conséquent, comme la cause première efficiente est celle qui influe sur tout ce qui existe, de même la fin dernière est celle que tous les êtres désirent. Or, l'être étant ce que tous désirent le plus, il s'ensuit que le bonheur consiste spécialement en ce qui a rapport à l'existence de l'homme, c'est-à-dire dans la santé du corps.

Réponse à l'objection N°3 :

La fin répondant au commencement, il résulte de là que la fin dernière est le premier principe de l'être qui renferme lui-même toutes les perfections, et que chaque créature cherche à l'imiter suivant sa nature ; ainsi les uns lui ressemblent seulement par leur être, d'autres par leur être et leur vie, d'autres enfin par leur être, leur vie, leur intelligence et leur bonheur. Mais ces dernières sont en petit nombre.

Mais c'est le contraire. Sous le rapport du bonheur, l'homme l'emporte sur tous les autres animaux, tandis que pour les biens du corps il y a une foule d'animaux qui l'emportent sur lui. Ainsi, l'éléphant vit plus longtemps, le lion est plus fort, le cerf plus agile, etc. Donc le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les biens du corps.

2

Conclusion.

Puisque les biens corporels se rapportent aux autres biens comme à leur fin, il est impossible que le bonheur qui est la fin dernière de l'homme consiste dans l'un de ces biens.

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans les biens du corps, et cela pour deux raisons : la première, c'est qu'il ne peut se faire que la conservation d'une chose qui se rapporte à une autre soit une fin dernière. Ainsi, le pilote ne se propose pas, comme sa fin dernière, de conserver le navire qui lui est confié, parce que son navire a été fait dans un autre but, il existe pour naviguer. Or, ce qu'est le navire par rapport au pilote qui le dirige, l'homme l'est relativement à sa raison et à sa volonté, suivant ces paroles de l'Écriture (Ecclésiastique, 15, 14) : Dieu a formé l'homme dès le commencement et l'a laissé dans la main de son conseil. D'où il est manifeste que l'homme se rapporte à autre chose que lui-même, comme à sa fin ; car il n'est pas le souverain bien. Par conséquent, sa raison et sa volonté ne peuvent avoir pour fin dernière la

conservation de son existence. — La seconde raison c'est qu'en supposant que la raison et la volonté de l'homme n'aient d'autre fin que la conservation de son existence, on ne pourrait néanmoins pas dire que les biens corporels sont la fin de l'homme. Car l'existence humaine se compose d'un corps et d'une âme ; et bien que l'existence du corps dépende de l'âme, l'existence de l'âme ne dépend pourtant pas du corps, comme nous l'avons prouvé (1a pars, quest. 75 et quest. 90 art. 4). Le corps existe pour l'âme comme la matière pour la forme, comme l'instrument pour celui qui s'en sert, de telle sorte que c'est par le corps que l'âme agit. D'où il résulte que les biens du corps se rapportent aux biens de l'âme comme à leur fin. Il est donc impossible que le bonheur de l'homme, qui est sa fin dernière, consiste dans ces biens. [Q3-2] ; [Q3-3]

Article 6 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la volupté ?

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans la volupté. Car le bonheur étant la fin dernière de l'homme, il ne le recherche pas pour autre chose, mais il recherche plutôt les autres choses à cause de lui. Or, il en est ainsi de la volupté ou du plaisir. Car il est ridicule, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 2), de demander à quelqu'un dans quel but il veut se délecter. Donc le bonheur consiste surtout dans la délectation et la volupté.

Réponse à l'objection N°1 :

C'est la même raison qui nous fait désirer le bonheur et la délectation qui n'est rien autre chose que le repos de l'appétit dans le bien ; comme c'est la même loi naturelle qui fait qu'un corps lourd tend à descendre, en bas, et à y rester. Par conséquent, comme on désire le bien pour lui-même, on désire aussi la délectation pour elle-même et non pour autre chose, si le mot pour (propter) désigne ici la cause finale. Mais si on entend par ce mot la cause formelle ou plutôt la cause motrice, on peut la rechercher pour autre chose, c'est-à-dire pour le bien qui est son objet et par conséquent son principe et sa cause formelle. Car on désire la délectation parce qu'elle est le repos de l'âme dans la jouissance du bien qu'elle a désiré.

Objection N°2.

La cause première agit plus vivement qu'une cause seconde (De caus., prop. 1). L'influence de la cause finale se mesurant d'après l'appétit, il semble donc que ce qui meut le plus fortement cette faculté est notre fin dernière. Or, telle est la volupté. La preuve en est que la délectation qu'elle cause absorbe tellement la volonté et la raison de l'homme, qu'elle lui fait mépriser tous les autres biens. Il semble donc que la fin dernière ou le bonheur de l'homme consiste tout spécialement dans la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Le désir de la délectation sensible est plus ardent, parce que nous percevons mieux les opérations des sens qui sont les principes de nos connaissances. C'est ce qui fait que beaucoup d'hommes recherchent les plaisirs des sens.

Objection N°3.

L'appétit ayant le bien pour objet, ce que tous les êtres désirent paraît être le bien suprême. Or, tous les êtres désirent le plaisir, les sages, les insensés, aussi bien que ceux qui n'ont pas la raison. Donc le plaisir est le bien suprême, et par conséquent le bonheur qui est le souverain bien consiste dans la volupté.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les hommes désirent les délectations comme ils désirent le bien, mais ils désirent les délectations par rapport au bien qui les produit, mais non réciproquement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article). Il ne s'ensuit donc pas que la délectation soit par elle-même le bien suprême, mais que toute délectation résulte d'un bien particulier et que le bien absolu produit lui-même une délectation quelconque.

Mais c'est le contraire. Boëce dit (De cons., liv. 3, pros. 7) : Quiconque voudra se rappeler ses passions comprendra que les voluptés ont toujours une triste fin ; si d'ailleurs elles pouvaient faire des heureux, il n'y aurait pas de motif pour que les brutes ne jouissent pas du bonheur.

Conclusion.

Toute délectation n'étant qu'un accident qui résulte du bonheur ou de ce qui en émane, on ne peut pas dire que la félicité suprême de l'homme consiste dans la délectation ou la volupté.

Il faut répondre que les délectations corporelles sont comprises vulgairement sous le nom de volupté, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 13). Ce n'est cependant pas en elles que consiste principalement le bonheur. Car en chaque chose il faut distinguer ce qui lui est essentiel de ce qui ne lui est qu'accidentel. Ainsi il est dans l'essence de l'homme d'être un animal raisonnable et mortel, tandis que la faculté de rire est un de ses accidents propres. Il faut donc observer que toute délectation est un accident propre qui résulte du bonheur ou de quelque chose qui en émane. Car un homme se délecte quand il possède quelque chose qui lui convient, soit qu'il ait ce bien en réalité ou en espérance, soit qu'il en conserve le souvenir. Or, ce bien qui lui est agréable, s'il est parfait, le rend souverainement heureux ; s'il ne l'est pas, c'est une participation de la félicité suprême plus ou moins intime, plus ou moins réelle. D'où il est évident que la délectation, qui est une conséquence du bonheur parfait, n'est pas l'essence de la béatitude même ; elle en est seulement un effet accidentel. Mais la volupté corporelle ne peut être ainsi une conséquence du bonheur parfait. Car elle résulte du bien que les sens perçoivent, comme étant les instruments de l'âme. Et le bien matériel qui est du domaine des sens ne peut être le bien suprême de l'homme. Car l'âme raisonnable étant supérieure à la matière, la partie de l'âme qui est indépendante des organes du corps l'emporte infiniment sur le corps lui-même et sur les parties de l'âme qui ont été créées en même temps que lui. Ainsi les choses invisibles sont en quelque sorte infinies par rapport aux choses matérielles, parce que la forme est, pour ainsi dire, restreinte et limitée par la matière. C'est ce qui fait que quand elle est dégagée de cette alliance elle est infinie dune certaine façon. Voilà pourquoi les sens qui sont des facultés corporelles connaissent les objets particuliers que la matière détermine et individualise, tandis que l'intellect qui est une puissance absolument immatérielle perçoit l'universel, qui est abstrait de la matière et qui embrasse dans son domaine une infinité d'individus. D'où il résulte que le bien qui convient au corps et que les sens perçoivent pour sa délectation n'est pas le bien suprême de l'homme. C'est même quelque chose de fort peu important relativement aux biens de l'âme. Aussi est-il écrit (Sag., 7, 9) que tout l'or du monde n'est qu'un grain de sable comparativement à la sagesse. Donc la volupté corporelle n'est ni le bonheur, ni un accident propre du bonheur suprême. [Q3-4]

2

Article 7 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans l'un des biens de l'âme ?

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur consiste dans l'un des biens de l'âme. Car le bonheur est un bien de l'homme, et il n'y a dans l'homme que trois sortes de biens, les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'âme. Puisque le bonheur ne consiste ni dans les biens extérieurs, ni dans les biens du corps, comme nous l'avons prouvé (art. 5 et 6), il faut donc qu'il consiste dans les biens de l'âme.

Réponse à l'objection N°1 :

En comprenant dans cette division tous les biens que l'homme peut désirer, on entend par les biens de l'âme non seulement ses puissances, ses habitudes ou ses actes, mais encore l'objet qui lui est extrinsèque, et dans ce sens rien n'empêche de dire que ce qui constitue le bonheur soit un bien de l'âme.

Objection N°2.

Nous aimons plus celui à qui nous désirons quelque bien que le bien que nous lui désirons. Ainsi nous aimons plus un ami que l'argent que nous lui souhaitons. Or, chaque homme se désire à lui-même toute sorte de bien. Donc il s'aime plus que tous les autres biens. Le bonheur étant ce qu'on aime le plus, puisqu'on n'aime et on ne désire les autres choses que par rapport à lui, il s'ensuit que le bonheur consiste dans le bien de l'homme, et comme il n'existe pas dans les biens du corps, il existe donc dans ceux de l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour la défense de notre thèse, il suffit de dire que le bonheur est aimé comme le bien qu'on a désiré, tandis qu'on aime un ami comme l'être auquel on désire du bien, et c'est ainsi que l'homme s'aime lui-même. Il n'y a donc pas de parité entre ces deux sortes d'amour. Lorsque nous traiterons de la charité (2a 2æ, quest. 26, art. 3) nous examinerons alors si l'homme peut aimer par amitié quelque chose plus que lui-même.

Objection N°3.

La perfection est quelque chose qui appartient à l'être qu'elle perfectionne. Or, la félicité est une perfection de l'homme. Donc elle est quelque chose qui fait partie de lui-même. Comme elle n'appartient pas au corps, ainsi que nous l'avons démontré (art. 5), elle appartient donc à l'âme et conséquemment elle consiste dans les biens de l'âme.

Réponse à l'objection N°3 :

La béatitude elle-même étant une perfection de l'âme est un bien qui lui est inhérent, mais ce qui constitue la béatitude, c'est-à-dire ce qui rend heureux, existe en dehors de l'âme, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article).

Mais c'est le contraire. Comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 3 et 22) : Ce qui constitue la vie bienheureuse ne doit pas être pour lui-même, mais on doit aimer tout ce qui est dans l'homme par rapport à Dieu. Donc le bonheur ne consiste pas dans les biens de l'âme.

Conclusion.

Le bonheur lui-même étant une perfection de l'âme, est un bien qui lui est inhérent ; mais ce qui constitue le bonheur, c'est-à-dire ce qui rend l'homme heureux, existe en dehors de l'âme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 8), il faut distinguer dans la fin deux choses : l'objet même que nous désirons acquérir et l'usage ou la possession même de cet objet. Si nous parlons de la fin dernière de l'homme considérée par rapport à la chose même ou l'objet que nous désirons comme notre fin dernière, il est impossible que l'homme ait pour fin suprême son âme ou ce qui en fait partie. Car l'âme considérée en elle-même n'est qu'un être en puissance. Sous le rapport de la science comme de la vertu elle passe de la puissance à l'acte. Or, la puissance existant pour l'acte qui est son complément, il est impossible que ce qui n'existe qu'en puissance soit la fin dernière d'un être. L'âme ne peut donc être à elle-même sa propre fin dernière, et on doit en dire autant de tout ce qui se rapporte à elle, qu'il s'agisse de puissance, d'acte ou d'habitude. Car le bien qui est la fin dernière de l'homme satisfait tous ses désirs. Aussi le désir de l'homme ou sa volonté a-t-il pour objet le bien universel ; et comme tout bien inhérent à l'âme est un bien qu'elle a reçu, et par conséquent un bien particulier, il est donc impossible qu'aucun de ces biens puisse être notre fin dernière. Mais si nous parlons de la fin dernière de l'homme par rapport à sa possession ou à l'usage de l'objet qu'on désire, alors on peut dire en ce sens qu'elle consiste dans quelques-uns des biens de l'âme, puisque c'est par l'âme que l'homme arrive au bonheur. Ainsi donc l'objet même que l'homme désire comme sa fin est ce qui constitue le bonheur et ce qui rend heureux ; mais la possession de cet objet est ce qu'on appelle le bonheur même. D'où il résulte qu'on doit dire que le bonheur est quelque chose d'inhérent à l'âme, tandis que ce qui le constitue est quelque chose qui existe en dehors d'elle[1]. [Q3-1] ; [Q3-2] ; [Q5-2] ; [Q11-3]

Article 8 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans un bien créé ?

[Q3-4]

2

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans quelque bien créé. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que la sagesse divine joint la fin des premiers êtres avec le commencement de ceux qui viennent ensuite. D'où il résulte que le suprême effort d'un être inférieur c'est d'atteindre le dernier d'un ordre supérieur. Or, le souverain bien de l'homme est la béatitude. Donc l'ange étant dans l'ordre de la nature supérieur à l'homme, comme nous l'avons dit (quest. 75, art 7, quest. 108, art. 8 et quest. 111, art. 1), il semble que le bonheur de l'homme consiste à s'élever de quelque manière jusqu'à l'ange.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme atteint à la vérité par manière de ressemblance ce qu'il y a de plus infime dans la nature de l'ange, mais il ne s'arrête pas là comme à sa fin dernière. Il s'avance jusqu'à la source universelle du bien qui est l'objet universel du bonheur de tous ceux qui sont heureux, parce que c'est le bien infini et parfait.

Objection N°2.

La fin dernière d'une chose consiste en ce qui la rend parfaite. Ainsi la partie se rapporte au tout comme à sa fin. Or, l'ensemble des créatures qu'on appelle le grand univers est à l'homme qu'on appelle un petit monde ce que le parfait est à l'imparfait. Donc le bonheur de l'homme consiste dans l'universalité des créatures.

1 L'objet de la béatitude est Dieu lui-même. C'est la conséquence qui résulte de toutes ces thèses négatives que cette seconde question renferme. †

Réponse à l'objection N°2 :

Si un tout n'est pas lui-même la fin dernière, mais qu'il se rapporte à une fin ultérieure, la fin dernière de la partie de ce tout, ne sera pas le tout lui-même, mais autre chose. Or, l'ensemble des créatures, auquel l'homme se rapporte comme la partie au tout, n'est pas une fin dernière, mais il se rapporte à Dieu qui est sa fin dernière. Donc ce n'est pas l'univers qui est la fin dernière de l'homme, mais c'est Dieu lui-même.

Objection N°3.

L'homme est rendu heureux par l'objet qui satisfait son désir naturel. Or, le désir de l'homme ne se porte pas vers un bien supérieur à celui qu'il peut percevoir. Puisque l'homme n'est pas capable d'embrasser un bien qui surpasse les bornes de toute créature, il semble donc que le bien créé puisse le rendre heureux, et que par conséquent son bonheur consiste dans un bien créé quelconque.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bien créé est adéquat au bien dont l'homme est capable si on le considère comme une perfection intrinsèque et inhérente à son âme ; cependant il n'est pas adéquat au bien dont il est capable objectivement. Car le bien auquel il participe est un bien infini, tandis que le bien qui existe dans les anges et dans toutes les autres créatures est nécessairement fini et borné.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 19, chap. 26) que comme l'âme est la vie du corps, de même Dieu est la vie heureuse de l'homme, selon ces paroles du Psalmiste (Ps. 143, 15) : Heureux le peuple qui a le Seigneur pour son Dieu.

Conclusion.

Puisque l'appétit de l'homme ou sa volonté ne peut être tranquille ou satisfait qu'autant qu'il possède le bien universel qui est son objet, et que d'ailleurs tout bien créé est un bien particulier, le bonheur de l'homme ne peut pas consister dans un bien de cette nature.

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur consiste dans un bien créé quel qu'il soit. Car le bonheur est le bien parfait qui est le repos complet de la volonté ; autrement, s'il laissait encore quelque chose à désirer, il ne serait pas la fin dernière. Or, l'objet de la volonté, qui est la faculté appétitive de l'homme, est le bien universel, comme l'objet de son intellect est le vrai universel. D'où il résulte que rien ne peut satisfaire la volonté humaine, sinon le bien universel qui n'existe dans aucune créature et qu'on ne trouve qu'en Dieu seul, parce que toute créature n'a qu'une bonté relative qui lui a été communiquée. Il n'y a donc que Dieu qui puisse rassasier les désirs de l'homme, selon ces paroles du Psalmiste (Ps. 102, 5) : C'est lui qui remplit vos désirs en vous comblant de ses biens[1]. Donc le bonheur de l'homme ne consiste qu'en Dieu seul. [Q3-4]

2

1 Le Psalmiste proclame la même vérité dans une foule d'endroits : Le Seigneur est la part de mon héritage (Ps. 15, 5) ; Je serai rassasié lorsque apparaîtra votre gloire (Ps. 16, 15) ; Car qui y a-t-il pour moi dans le ciel ? et qu'ai-je désiré de vous sur la terre ? … et mon partage pour l'éternité (Ps. 72, 25-26). †

QUESTION 3 : QU'EST-CE QUE LE BONHEUR

Question 3 : Qu'est-ce que le bonheur.....30
Article 1 : Le bonheur est-il quelque chose d'incréé ?.....31
Article 2 : Le bonheur est-il une opération ?.....32
Article 3 : Le bonheur est-il une opération de la partie sensitive de l'âme ou de la partie intelligente seulement ?.....34
Article 4 : Si le bonheur consiste dans la partie intelligente de l'âme, appartient-il à l'intellect ou à la volonté ?.....36
Article 5 : Le bonheur est-il une opération de l'intellect spéculatif ou pratique ?.....38
Article 6 : Le bonheur consiste-t-il dans la connaissance des sciences spéculatives ?.....39
Article 7 : Le bonheur consiste-t-il dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges ?.....41
Article 8 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la vision de l'essence divine ?.....42

Nous avons maintenant à examiner ce qu'est le bonheur et à quelles conditions il existe.

À ce sujet huit questions se présentent :

1. Le bonheur est-il quelque chose d'incréé ?[1]
2. S'il est quelque chose de créé est-ce une opération ?[2]
3. Est-il une opération de la partie sensitive de l'âme ou de la partie intellective seulement ?[3]
4. S'il est une opération de la partie intellective, dépend-il de l'intellect ou de la volonté ?[4]
5. Est-ce une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique ?[5]
6. S'il est une opération de l'intellect spéculatif consiste-t-il dans la contemplation des sciences spéculatives ?[6]
7. Consiste-t-il dans la contemplation des substances séparées, c'est-à-dire des anges ?[7]
8. Consiste-t-il exclusivement dans la contemplation de Dieu, par laquelle nous le voyons dans son essence ?[8]

1 Dans la question précédente, saint Thomas a déterminé l'objet de la béatitude, qui est Dieu. Maintenant il s'agit de savoir en quoi consiste essentiellement la nature de la béatitude de l'homme. Les sentiments sont à ce sujet très partagés, mais tous les théologiens sont d'accord sur ce premier article. †

2 Amaury a enseigné que l'âme humaine perdait sa personnalité pour retourner à l'être idéal qu'elle avait dans l'entendement divin. Les panthéistes modernes soutiennent la même erreur. †

3 Il n'est pas possible que le bonheur consiste dans l'opération sensitive de l'âme, puisque Dieu, qui en est l'objet, est un pur esprit. †

4 Les théologiens sont partagés sur cette question. Scot et ses disciples veulent que la béatitude consiste uniquement dans l'acte de la volonté qui est l'amour d'amitié, d'autres la placent dans la puissance, d'autres dans l'intellect et la volonté tout à la fois. Saint Thomas établit qu'elle n'existe que dans l'acte de l'intellect. †

5 D'après les principes établis par saint Thomas dans cet article, la vie contemplative est plus parfaite que la vie active, et c'est surtout par la contemplation que les saints jouissent d'un bonheur éternel. Quel est l'objet de cette contemplation ? C'est ce que déterminent les articles suivants. †

6 La science n'est pas la fin dernière de l'homme, puisque l'Apôtre dit (1 Cor., 13, 2) : Quand… je connaîtrais toute la science…, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. †

7 Les anges n'étant pas le principe premier de l'homme, ils ne peuvent en être la fin dernière. †

8 Cet article est la réfutation de l'erreur des Arméniens, d'Abélard, des trinitaires, qui prétendaient que les bienheureux ne voyaient pas l'essence de Dieu ; du panthéiste Amaury, qui voulait qu'on ne pût voir Dieu que dans les créatures, et des rationalistes actuels, qui n'admettent pas pour l'homme une fin surnaturelle. †

Article 1 : Le bonheur est-il quelque chose d'incréé ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur soit quelque chose d'incréé. Car Boëce dit (De cons., liv. 3, pros. 10) qu'il est nécessaire de reconnaître que Dieu est le bonheur même.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu est heureux par son essence ; car ce n'est pas en s'attachant ou en participant à un autre être qu'il trouve le bonheur. Mais les hommes sont heureux, comme le dit Boëce lui-même (ibid.), par participation, et c'est ainsi qu'on dit qu'ils sont des dieux. Or, cette participation à la béatitude, qui rend l'homme heureux, est quelque chose de créé.

Objection N°2.

Le bonheur est le souverain bien. Or, il n'y a que Dieu qui soit le souverain bien. Et puisqu'il n'y a pas plusieurs biens de cette nature, il semble que le bonheur et Dieu soient une seule et même chose.

Réponse à l'objection N°2 :

On donne le nom de bonheur au bien suprême de l'homme, parce qu'il en est la possession ou la jouissance.

Objection N°3.

Le bonheur est la fin dernière vers laquelle la volonté de l'homme tend naturellement comme vers sa propre fin. Or, la volonté humaine ne peut avoir une autre fin que Dieu, puisque, selon l'expression de saint Augustin (De doct. christ., liv 1., chap. 5 et 22), c'est de lui seul que nous devons jouir. Donc le bonheur est la même chose que Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que le bonheur est la fin dernière de la même manière qu'on donne le nom de fin à la possession elle-même.

Mais c'est le contraire. Rien de ce qui est fait n'est incréé. Or, le bonheur de l'homme est quelque chose qui est fait, suivant ces paroles de saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 3) : Nous devons jouir des choses qui nous font heureux. Donc le bonheur n'est pas quelque chose d'incréé.

Conclusion.

Le bonheur de l'homme considéré dans sa cause ou son objet est quelque chose d'incréé, mais considéré dans son essence il est quelque chose de créé.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 8 et quest. préc., art. 7), la fin se prend en deux sens. Elle est l'objet même que nous désirons obtenir, et c'est ainsi que l'argent est la fin de l'avare. Ou bien elle est l'acquisition, la possession, l'usage ou la jouissance de l'objet même qu'on désire, et c'est en ce sens qu'on dit que la possession de l'argent est la fin de l'avare, et la jouissance des voluptés la fin de l'intempérant. Dans le premier sens, la fin dernière de l'homme est le bien incréé ou Dieu, qui peut seul, par sa bonté infinie, satisfaire parfaitement la volonté de l'homme. Dans le second, la fin dernière de l'homme est quelque chose de créé qui existe en lui et qui n'est rien autre chose que la possession ou la jouissance de la fin dernière. Et comme on appelle la fin dernière le

bonheur, il s'ensuit que le bonheur de l'homme, considéré dans sa cause ou son objet, est quelque chose d'incréé, mais que si on le considère dans son essence il est quelque chose d'incréé.

Article 2 : Le bonheur est-il une opération ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur ne soit pas une opération. Car saint Paul dit (Rom., 6, 22) : Le fruit que vous retirerez de votre obéissance à Dieu est votre propre sanctification, et la fin sera la vie éternelle. Or, la vie n'est pas une opération, elle est l'existence même de ceux qui la possèdent. Donc la fin dernière ou le bonheur n'est pas une opération.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot vie se prend en deux sens. Il peut signifier :

1. l'existence de celui qui vit, et en ce sens le bonheur n'est pas la vie. Car nous avons prouvé (quest. 2, art. 5 et 7) que l'existence d'un homme, quelle qu'elle soit, n'est pas son bonheur. Il n'y a que le bonheur de Dieu qui soit son être.
2. On peut entendre par la vie l'opération de l'être vivant, ce qui fait passer à l'acte son principe vital. C'est ainsi qu'on distingue la vie active, la vie contemplative, la vie voluptueuse. C'est en ce sens qu'on dit que la vie éternelle est la fin dernière, comme on le voit par ces paroles de l'Évangile (Jean, 17, 4) : La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu.

Objection N°2.

Boëce dit (De Cons., liv. 3, pros. 2) que le bonheur est un État dont la perfection résulte de la réunion de tous les biens. Or, un État ne désigne pas une opération. Donc le bonheur n'est pas une opération.

Réponse à l'objection N°2 :

Boëce, en définissant le bonheur, a considéré sa nature en général. Car, dans son acception générale, le bonheur est le bien universel et parfait, et c'est ce qu'il a exprimé en disant qu'il est le bien parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Ses paroles ne signifient rien autre chose que celui qui est heureux existe dans un État de souveraine perfection. Mais Aristote a exprimé l'essence même du bonheur, en montrant que c'est par une opération que l'homme arrive à cet État. C'est pour cela qu'il prouve (loc. cit. sed cont.) que le bonheur est le bien parfait[1].

Objection N°3.

Le bonheur exprime quelque chose qui existe dans l'être qui en jouit, puisqu'il est la perfection dernière de l'homme. Or, une opération n'indique pas quelque chose d'immanent dans le sujet qui la produit, mais plutôt quelque chose qui en procède. Donc le bonheur n'est pas une opération.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Met., liv. 9, text. 16), il y a deux sortes d'action : l'une va du sujet qui la produit à la matière extérieure, comme brûler et couper. Cette opération ne peut être le bonheur. Car elle n'est ni un acte, ni une perfection de l'être qui agit. Elle se rapporte plutôt à l'être qui est passif comme le dit le philosophe (ibid.). L'autre est immanente dans son sujet, comme sentir, comprendre et vouloir. Cette opération est une perfection et un acte de l'être qui agit, et elle peut être le bonheur.

1 Ainsi Boëce a parlé de l'État de la béatitude, tandis qu'Aristote a voulu parler de son essence en la dégageant de tout ce qu'il s'y rattache, comme propriétés, ornements, dispositions et autres accessoires. †

Objection N°4.

Le bonheur est immanent dans l'être qui est heureux. Or, une opération n'est pas quelque chose d'immanent, mais de transitoire. Donc le bonheur n'est pas une opération.

Réponse à l'objection N°4 :

Puisque l'on dit que le bonheur est la fin dernière, par là même que les différents êtres capables d'être heureux peuvent s'élever à divers degrés de perfection, il s'ensuit nécessairement qu'on doit donner à ce mot des sens divers. Ainsi, en Dieu le bonheur est son essence, parce que son être est son opération et qu'il ne jouit pas d'un autre que de lui-même. Dans les anges, le bonheur est leur perfection dernière qui résulte de l'opération qui les unit au bien incréé. Cette opération est en eux unique et perpétuelle. Dans l'homme qui est encore sur cette terre, le bonheur est aussi la perfection dernière qui résulte de l'opération qui l'unit à Dieu. Mais cette opération ne peut être continuelle, et par conséquent elle n'est pas unique. Car une opération devient multiple par là même qu'elle est interrompue. C'est ce qui fait que dans cette vie présente l'homme ne peut posséder le bonheur parfait. Aussi Aristote (Eth., liv. 1, chap. 10), plaçant le bonheur en cette vie, dit qu'il est imparfait, et après de longs raisonnements il conclut en disant qu'on appelle heureux ceux qui le sont autant que des hommes peuvent l'être. — Mais Dieu nous promet un bonheur parfait quand nous serons dans le ciel avec les anges, suivant ce qu'il est dit en saint Matthieu (22, 30). Par rapport à ce bonheur parfait, il n'y a pas d'objection à faire. Car dans cet État l'esprit de l'homme est uni à Dieu par une opération continue et perpétuelle, tandis que dans la vie présente, selon que cette opération manque d'unité et de continuité, nous nous trouvons éloignés de la perfection du bonheur. Nous y participons cependant, et plus l'opération qui nous unit à Dieu est une et continue, plus nous sommes heureux. C'est pourquoi la vie active, qui se trouve en proie à mille préoccupations, se rapproche moins de la nature du bonheur que la vie contemplative qui n'a qu'un seul objet, qui est la contemplation de la vérité. Toutefois, quoique l'homme ne se livre pas toujours actuellement à cette opération, cependant il peut s'y livrer, puisqu'elle est en son pouvoir. Et comme d'ailleurs il peut toujours rapporter à cette fin la cessation de son acte quand elle résulte du sommeil ou de toute autre occupation naturelle, on peut dire dans un sens que son opération est continue.

Objection N°5.

Il n'y a pour un seul homme qu'un seul bonheur, tandis que les opérations sont multiples. Donc le bonheur n'est pas une opération.

La réponse à l'objection N°5 est par là même évidente.

Objection N°6.

Le bonheur existe dans celui qui est heureux sans interruption. Or, une opération humaine est fréquemment interrompue, par exemple, par le sommeil, par une autre occupation ou par le repos. Donc le bonheur n'est pas une opération.

La réponse à l'objection N°6 est par là même évidente.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 7) que le bonheur est une opération dirigée par la vertu parfaite.

3

Conclusion.

Le bonheur consistant dans l'acte dernier de l'homme, il est nécessaire qu'il soit une opération humaine.

Il faut répondre que le bonheur de l'homme étant quelque chose de créé qui existe en lui, il est nécessaire de dire qu'il est une opération humaine[1]. Car le bonheur est la perfection dernière de l'homme. Or, un être n'est parfait qu'autant qu'il est en acte, puisque la puissance sans l'acte est imparfaite. Il faut donc que le bonheur consiste dans le dernier acte de l'homme. Il est d'ailleurs évident que l'opération est le dernier acte du sujet qui opère, et c'est pour ce motif qu'Aristote l'appelle l'acte second (De animâ, liv. 2, text. 2, 3, 6). Car celui qui a la forme peut être capable d'opérer, comme celui qui a la science est apte à observer[2]. De là il arrive qu'en toutes circonstances on dit qu'une chose existe pour son opération, selon la remarque du même philosophe (De cælo, liv. 2, text. 17). Il est donc nécessaire de reconnaître que le bonheur de l'homme est une opération. [Q4-5] ; [Q5-3]

Article 3 : Le bonheur est-il une opération de la partie sensitive de l'âme ou de la partie intelligente seulement ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur consiste dans l'opération des sens. Car dans l'homme il n'y a que l'opération de l'intellect qui soit plus noble que l'opération des sens. Or, l'opération de l'intellect dépend en nous de l'opération des sens, parce que nous ne pouvons comprendre sans le secours des images sensibles, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 30). Donc le bonheur consiste dans l'opération sensitive.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection prouve que l'opération des sens est antécédemment nécessaire au bonheur imparfait tel qu'on peut le posséder ici-bas.

Objection N°2.

Boëce dit (De Cons., liv. 3, pros. 2) que le bonheur est l'État parfait qui résulte de la réunion de tous les biens[3]. Or, il y a des biens sensibles qui nous sont accessibles par l'action des sens. Il semble donc que l'opération des sens soit nécessairement requise pour le bonheur.

Réponse à l'objection N°2 :

Le bonheur parfait dont jouissent les anges est l'assemblage de tous les biens dans le sens qu'il résulte de l'union de la créature avec l'être qui est la source universelle de tout bien ; mais cela ne signifie pas qu'il se compose de tous les biens particuliers. Quant au bonheur imparfait qui existe ici-bas, il faut au contraire qu'il se compose de tous les biens qui sont nécessaires à la perfection des fonctions que nous avons à remplir en cette vie.

1 Tous les théologiens ne sont cependant pas du sentiment de saint Thomas. Les uns veulent que la béatitude consiste dans l'action de Dieu sur l'essence de l'âme ou dans une habitude qui la déifie et qui perfectionne ses puissances. Billuart les réfute vigoureusement (De ult. fin., Dissert. 2, art. 2, § 1. †

2 Cette puissance d'agir ou de contempler est appelée par Aristote l'acte premier ; et il appelle l'action et la contemplation l'acte second. †

3 Le bonheur considéré quant à son État renferme, comme le dit Boëce, tous les biens qui peuvent rendre l'homme heureux dans son corps ou dans son âme ; mais si on le considère quant à son essence, il n'implique que celui qui tient le premier rang entre tous ces biens, et duquel découlent tous les autres. †

Objection N°3.

Le bonheur est le bien parfait, dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 6). Il n'en serait pas ainsi, s'il ne perfectionnait l'homme dans toutes ses parties. Or, il y a dans l'âme des parties qui sont perfectionnées par les opérations des sens. Donc l'opération sensitive est nécessaire au bonheur.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme sera perfectionné tout entier par le bonheur parfait qui lui est réservé, mais la partie inférieure de l'âme recevra alors de la partie supérieure ses perfections ; tandis qu'en cette vie où nous n'avons que le bonheur imparfait ce sont les perfections de la partie inférieure qui contribuent au développement et au perfectionnement de la partie supérieure.

Mais c'est le contraire. L'opération sensitive est une chose qui nous est commune avec les animaux, tandis qu'il n'est pas de même du bonheur. Donc le bonheur ne consiste pas dans les opérations sensitives.

Conclusion.

L'homme ne pouvant être uni au bien incréé par une opération sensitive, le bonheur n'est pas une opération de la partie sensitive de l'âme.

Il faut répondre qu'une chose peut appartenir au bonheur de trois manières :

1. Essentiellement ;
2. Antécédemment ;
3. Conséquemment.

L'opération sensitive ne peut appartenir essentiellement au bonheur. Car le bonheur de l'homme consiste essentiellement dans son union avec le bien incréé qui est sa fin dernière, comme nous l'avons prouvé (art. 1) et il ne peut être uni à cette fin par l'opération des sens. D'ailleurs nous avons aussi démontre (quest. 2, art. 5) que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les biens matériels qui sont les seuls que les sens puissent percevoir. Mais les opérations sensitives peuvent appartenir au bonheur antécédemment et conséquemment. Elles lui appartiennent antécédemment relativement au bonheur imparfait tel qu'il peut exister dans la vie présente ; car l'opération de l'intellect présuppose l'opération des sens. Elles existeront encore conséquemment dans le bonheur parfait qu'on attend au ciel, parce que, comme le dit saint Augustin (Ep. 56 ad Diosc.)[1], après la résurrection le bonheur de l'âme se reflétera sur le corps et sur les sens de manière à les perfectionner dans leurs opérations. C'est ce que nous verrons d'ailleurs en traitant de la résurrection. Mais alors l'opération par laquelle l'âme humaine est unie à Dieu ne dépendra pas des sens.

1 Comme je l'ai déjà signalé dans le tome 1, l'épître à Dioscore est la 118 et non la 56 qui est adressé au seigneur Céler. †
.

Article 4 : Si le bonheur consiste dans la partie intelligente de l'âme, appartient-il à l'intellect ou à la volonté ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur consiste dans l'acte de la volonté. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 10, chap. 10 et 11) que le bonheur de l'homme consiste dans la paix, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 147, 3) : Il a établi la paix jusqu'aux confins de ses États. Or, la paix appartient à la volonté. Donc le bonheur de l'homme consiste dans la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

La paix appartient à la fin dernière de l'homme, non parce qu'elle est l'essence même du bonheur même, mais parce qu'elle s'y rapporte antécédemment et conséquemment. Antécédemment dans le sens qu'elle écarte tout ce qui trouble l'homme et tout ce qui le détourne de sa fin dernière ; conséquemment, parce que l'homme, une fois en possession de sa fin dernière, reste en paix, puisque tous ses désirs sont satisfaits.

Objection N°2.

Le bonheur est le souverain bien. Or, le bien est l'objet de la volonté. Donc le bonheur consiste dans l'opération de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Le premier objet de la volonté n'est pas son acte, comme le premier objet de la vue n'est pas la vision, mais ce qui est visible. Par conséquent, par là même que le bonheur appartient à la volonté comme à son premier objet, il s'ensuit qu'il ne lui appartient pas comme son acte.

Objection N°3.

La fin dernière répond au premier moteur. Ainsi la fin dernière que se propose une armée entière c'est la victoire, qui est aussi la fin du général qui fait mouvoir toutes les troupes. Or, quand il s'agit d'opération, le premier moteur c'est la volonté, parce qu'elle meut les autres puissances, comme nous le dirons (quest. 9, art. 1 et 3). Donc le bonheur appartient à la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

L'intellect perçoit la fin avant la volonté, mais le mouvement vers la fin commence néanmoins par cette dernière faculté. C'est pourquoi on rapporte à la volonté ce qui est la conséquence dernière de la possession de la fin : la délectation et la jouissance.

Objection N°4.

Si le bonheur est une opération, il faut qu'elle soit l'opération la plus noble de l'homme. Or, l'amour de Dieu, qui est un acte de la volonté, est plus noble que la connaissance, qui est une opération de l'intellect, comme le dit l'Apôtre (1 Cor., chap. 13). Il semble donc que le bonheur consiste dans l'acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°4 :

Pour mouvoir l'amour l'emporte sur la connaissance, mais pour percevoir la connaissance précède l'amour ; car, comme le dit saint Augustin, on aime ce qu'on connaît (De Trin., liv. 10, chap. 1 et 2). C'est pourquoi nous percevons d'abord la fin intelligible par l'action de l'intellect, comme nous percevons en premier lieu la fin sensible par l'action des sens.

Objection N°5.

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 5), que l'homme heureux est celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mauvais ; puis il ajoute (chap. 6) : Il approche du bonheur celui qui veut bien tout ce qu'il veut : car les biens rendent heureux, et il a déjà une partie de ces biens celui dont la volonté est bonne. Donc le bonheur consiste dans l'acte de la volonté. [Q39-4]

Réponse à l'objection N°5 :

Celui qui a tout ce qu'il veut est heureux par là même qu'il a ce qu'il veut, mais cet avantage lui vient d'une autre cause que de l'acte de la volonté. D'ailleurs une des conditions essentielles du bonheur c'est qu'on ne veuille rien de mal. La droiture de la volonté est au nombre des biens qui rendent heureux, parce qu'elle nous porte vers eux, comme le mouvement nous mène au terme et le changement à la perfection ou à la qualité que nous désirons.

Mais c'est le contraire. Jésus-Christ a dit (Jean, 17, 3) : La vie éternelle consiste à vous connaître, vous qui êtes le seul vrai Dieu. Or, la vie éternelle est la fin dernière, comme nous l'avons vu (quest. 3, art. 2 ad 1). Donc le bonheur de l'homme consiste dans la connaissance de Dieu qui est l'acte de l'intellect.

3

Conclusion.

Comme nous arrivons à notre fin intelligible qu'autant qu'elle nous est rendue présente par l'acte de l'intellect, il faut que le bonheur consiste essentiellement dans cet acte, et qu'il soit qu'accidentellement, c'est-à-dire par suite de délectation qui en résulte, dans l'acte de la volonté.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 2, art. 6), il y a deux choses nécessaires au bonheur, l'une qui lui est essentielle et l'autre qui lui est accidentelle comme la délectation qui en résulte. Quant à ce qui est essentiel au bonheur il est impossible qu'il consiste dans l'acte de la volonté. Car il est évident d'après ce que nous avons dit (art. 1 et quest. 2) que le bonheur est la possession de la fin dernière. Or, la possession de la fin ne consiste pas dans l'acte même de la volonté, puisque c'est la volonté qui se porte vers la fin ; elle la désire quand elle ne la possède pas et elle s'en délecte quand elle la possède. Il est également manifeste que le désir de la fin n'en est la possession, mais c'est un mouvement de la volonté vers elle. Ainsi la délectation de la volonté provient de ce qu'elle est en possession de sa fin, mais il n'y a pas de réciprocité ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas en possession de sa fin parce qu'elle se délecte en elle. Il faut donc un autre acte que celui de la volonté, pour la mettre en possession de sa fin. C'est d'ailleurs ce qu'on peut rendre évident par des exemples des choses sensibles. Car si l'acte de la volonté nous mettait en possession de l'argent, du moment où l'homme cupide désirerait en avoir il en aurait. Mais comme l'argent est une chose qu'il ne possède pas préalablement, pour l'acquérir il faut qu'on le prenne avec la main ou de toute autre manière, et c'est lorsqu'on le possède ainsi qu'on se délecte dans sa possession. Il en est de même de notre fin intelligible ou spirituelle. Dès le principe nous voulons la posséder, mais nous ne la possédons qu'autant que l'acte de l'intellect nous la rend présente, et c'est alors que la volonté se délecte en se reposant dans sa possession. Ainsi donc l'essence du bonheur consiste dans l'acte de l'intellect[1]. Mais la délectation qui résulte du bonheur se rapporte à la volonté, d'après ces paroles de saint Augustin (De confes., liv. 10, chap. 22) que le bonheur est la joie que produit la vérité ; c'est-à-dire que la joie est la consommation même du bonheur. [Q4-4] ; [Q5-6] ; [Q19-1]

3

1 L'Écriture est favorable à ce sentiment. Car la béatitude formelle de l'homme est la vision de Dieu, et la vision doit succéder à la foi qui résulte ici-bas de l'intellect : Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme ; mais alors nous verrons face à face. Maintenant je connais en partie ; mais alors je connaîtrai comme je suis connu (1 Cor., 13, 12). †

Article 5 : Le bonheur est-il une opération de l'intellect spéculatif ou pratique ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur consiste dans l'opération de l'intellect pratique. Car la fin dernière d'une créature consiste dans sa ressemblance avec Dieu. Or, l'homme ressemble plus à Dieu par l'intellect pratique qui est la cause des choses qu'il comprend que par l'intellect spéculatif qui reçoit sa science des objets. Donc le bonheur de l'homme consiste plus dans l'opération de l'intellect pratique que dans celle de l'intellect spéculatif.

Réponse à l'objection N°1 :

La ressemblance qui ressort de l'intellect pratique ne se rapporte à Dieu que proportionnellement, en ce sens que l'intellect pratique est à son objet connu ce que Dieu est au sien ; mais la ressemblance qui provient de l'intellect spéculatif résulte de son union à Dieu et de la forme qu'il en reçoit, ce qui est un genre d'assimilation plus profond. — On peut dire d'ailleurs qu'à l'égard de l'objet principal qu'il connaît, qui est son essence, Dieu n'a pas de connaissance pratique, il n'a qu'une connaissance spéculative.

Objection N°2.

Le bonheur est le bien parfait de l'homme. Or, l'intellect pratique se rapporte au bien plus que l'intellect spéculatif qui se rapporte au vrai. C'est pourquoi nous appelons hommes de bien ceux qui sont parfaits sous le rapport de l'intellect pratique et nous donnons les noms de savants et d'intelligents à ceux qui se distinguent sous le rapport de l'intellect spéculatif. Donc le bonheur de l'homme consiste plus dans l'acte de l'intellect pratique que dans celui de l'intellect spéculatif.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect pratique a pour objet le bien qui est hors de lui, tandis que l'intellect spéculatif a pour objet le bien qui est en lui, c'est-à-dire la contemplation de la vérité. Et puisque le bien parfait est celui qui perfectionne l'homme tout entier et le rend bon lui-même, il s'ensuit que l'intellect pratique ne le possède pas, mais qu'il y dispose.

Objection N°3.

Le bonheur est un bien de l'homme. Or, l'intellect spéculatif a plutôt pour objet ce qui existe hors de l'homme, tandis que l'intellect pratique a pour objet ce qui appartient à l'homme lui-même, comme ses opérations et ses passions. Donc le bonheur de l'homme consiste plus dans l'opération de l'intellect pratique que dans celle de l'intellect spéculatif.

Réponse à l'objection N°3 :

Cet argument serait concluant si l'homme était lui-même sa fin dernière ; car il trouverait son bonheur à considérer et à diriger ses actes et ses passions ; mais comme la fin dernière de l'homme est un autre bien extrinsèque qui est Dieu, et que nous atteignons par l'opération de l'intellect spéculatif, il s'ensuit que le bonheur de l'homme consiste plutôt dans l'opération de cet intellect que dans celle de l'intellect pratique.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 10) : La contemplation qui nous est promise sera la fin de toutes nos actions et la perfection éternelle de toutes les joies.

3

Conclusion.

Notre béatitude consiste principalement dans l'opération spéculative de l'intellect, parce que cette opération est la plus excellente de notre âme, parce qu'on la recherche surtout pour elle-même et que c'est par elle que l'homme communique avec Dieu et les anges, et elle ne consiste que secondairement dans l'opération de l'intellect pratique.

Il faut répondre que le bonheur consiste plus dans l'opération de l'intellect spéculatif que dans ce l'intellect pratiquer trois raisons :

1. Parce que si le bonheur de l'homme est une opération, il faut que ce soit l'opération humaine la plus éminente. Or, l'opération la plus élevée de l'homme est celle qui procède de la première de ses facultés mise en rapport avec son plus noble objet. Ainsi la première puissance de l'âme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien infini, la divinité qui n'est pas l'objet de l'intellect pratique, mais de l'intellect spéculatif. D'où il résulte que le bonheur consiste surtout dans l'opération de ce dernier intellect, c'est-à-dire dans la contemplation des attributs divins. Et comme tout être paraît avoir pour essence ce qu'il y a en lui de plus élevé, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 9, chap. 4 et liv. 10, chap. 7), il s'ensuit que cette opération est celle qui est la plus propre à l'homme et qui lui cause le plus de jouissances.
2. La seconde raison c'est qu'on recherche la contemplation, surtout pour elle-même, tandis qu'on ne recherche pas l'acte de l'intellect pratique pour lui-même, mais pour l'action, et les actions se rapportent à une fin. D'où il est évident que la fin dernière ne peut consister dans la vie active qui appartient à l'intellect pratique.
3. Une troisième raison, c'est que dans la vie contemplative l'homme communique avec les êtres qui sont au-dessus de lui, avec Dieu et les anges auxquels la béatitude l'assimile, tandis que pour les choses qui se rapportent à la vie active les animaux communiquent en quelque façon avec l'homme, quoique très imparfaitement. Pour toutes ces raisons la dernière et parfaite béatitude que nous attendons dans l'autre vie consiste principalement tout entière dans la contemplation. Quant à la béatitude imparfaite, telle que nous pouvons la posséder ici-bas, elle consiste premièrement et principalement dans la contemplation, et elle consiste secondairement dans l'opération de l'intellect pratique qui dirige les actions et les passions humaines, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8). [Q4-7]

Article 6 : Le bonheur consiste-t-il dans la connaissance des sciences spéculatives ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans la connaissance des sciences spéculatives. Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 7) que le bonheur est une opération dirigée par une vertu parfaite, et il ne distingue que trois vertus spéculatives : la science, la sagesse et l'intelligence, qui toutes se rapportent aux sciences spéculatives. Donc le bonheur suprême de l'homme consiste dans la connaissance de ces sciences.

Réponse à l'objection N°1 :

Aristote parle en cet endroit de la félicité imparfaite, telle qu'elle peut être ici-bas, comme nous l'avons dit (art. 2, réponse N°4).

Objection N°2.

Ce que tous les hommes désirent naturellement pour eux-mêmes semble être notre bonheur suprême. Or, tous désirent de la sorte la connaissance des sciences spéculatives. Car, comme le dit

Aristote (Met., liv. 1, chap. 2), tous les hommes désirent naturellement savoir, et un peu plus loin il ajoute qu'on recherche les sciences spéculatives pour elles-mêmes. Donc le bonheur consiste dans la possession de ces sciences.

Réponse à l'objection N°2 :

On désire naturellement, non seulement le bonheur parfait, mais encore son image ou sa participation quelle qu'elle soit.

Objection N°3.

Le bonheur est la perfection dernière de l'homme. Or, un être est perfectionné selon ce qui le fait passer de la puissance à l'acte. Puisque l'intellect humain est mis en acte par la connaissance des sciences spéculatives, il semble donc que le souverain bonheur de l'homme consiste dans cette sorte d'étude.

Réponse à l'objection N°3 :

La contemplation des sciences spéculatives fait passer d'une manière notre intellect à l'acte ; mais elle ne l'élève pas à son acte dernier et complet.

Mais c'est le contraire. Le prophète a dit (Jér., 9, 23) que le sage ne se glorifie pas dans sa sagesse, et il parlait de la sagesse des sciences spéculatives. Donc le souverain bonheur de l'homme ne consiste pas dans la possession de ces sciences.

Conclusion.

Puisque la contemplation des sciences spéculatives ne peut aller plus loin que ne peut nous conduire la connaissance des choses sensibles qui en est le principe, il s'ensuit que l'homme ne peut trouver le parfait et le souverain bonheur dans ces sortes de sciences, elles ne peuvent en être qu'une participation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2, réponse N°4), il y a deux sortes de béatitudes, l'une parfaite, et l'autre imparfaite. Il faut entendre par béatitude parfaite celle qui s'élève à l'essence véritable du bonheur, et par béatitude imparfaite celle qui n'y parvient pas, mais qui participe à quelque bien particulier qui en est une image. Ainsi la prudence est parfaite dans l'homme qui possède en lui la raison des choses qu'il doit faire, et elle est imparfaite dans les animaux irraisonnables qui n'ont que des instincts particuliers qui leur font faire des actes qui ressemblent à des actes de prudence. La béatitude parfaite ne peut consister essentiellement dans la connaissance des sciences spéculatives. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que la possession de la science spéculative ne s'étend pas au-delà de la vertu des principes de cette science, parce que les principes de la science comprennent virtuellement la science tout entière. Or, les premiers principes des sciences spéculatives viennent des sens, comme on le voit par ce que dit Aristote (Met., liv. 1 et 2 ; Post., text. ult.). Par conséquent, l'étude des sciences spéculatives ne peut aller plus loin que la connaissance des choses sensibles ne peut nous conduire. Or, le souverain bonheur de l'homme, qui est sa perfection dernière, ne peut consister dans la connaissance des choses sensibles. Car un être n'est perfectionné par ce qui est au-dessous de lui qu'en raison de ce que l'être inférieur participe de l'être supérieur. Ainsi, il est évident que la forme de la pierre ou de tout autre objet sensible est inférieure à l'homme. Donc l'intellect n'est pas perfectionné par cette forme considérée en elle-même, il ne l'est que parce qu'il y a en elle une participation de ressemblance avec un être qui est lui-même au-dessus de l'entendement humain, tel que la lumière intelligible ou toute autre chose semblable. Comme tout ce qui est par une autre se ramène à ce qui est par soi, il faut donc que la perfection dernière de l'homme résulte de la connaissance d'une chose qui soit supérieure à l'entendement humain. Et puisque nous avons montré (1a pars, quest. 88, art. 2) qu'on ne peut arriver par les choses sensibles à la connaissance des substances séparées qui sont au-dessus de notre intellect, il s'ensuit que le souverain bonheur ne peut exister dans la possession des sciences spéculatives. Mais

comme dans les formes sensibles il y a par participation une image des substances supérieures, de même la connaissance des sciences spéculatives est une participation du bonheur parfait et véritable[1].

3

Article 7 : Le bonheur consiste-t-il dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges. Car saint Grégoire dit (Hom. 26 in Ev.) : Il ne sert à rien d'assister aux fêtes des hommes, si l'on n'a pas le bonheur d'assister à celles des anges. Et par ces dernières paroles il désigne la béatitude finale. Or, nous pouvons assister aux fêtes des anges en les contemplant. D'où il semble que le souverain bonheur de l'homme consiste dans la contemplation de ces esprits bienheureux.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous assistons aux fêtes des anges non seulement en les contemplant, mais en contemplant Dieu avec eux.

Objection N°2.

La perfection dernière d'une chose consiste dans son union avec son principe. Ainsi, on dit que le cercle est une figure parfaite, parce que le commencement et la fin se trouvent au même point. Or, le principe de la connaissance humaine vient des anges qui éclairent les hommes, comme le dit saint Denis (De cæl. hier., chap. 4). Donc la perfection de l'entendement humain se trouve dans leur contemplation.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'hypothèse de ceux qui supposent que les âmes humaines ont été créées par les anges il semble convenable que le bonheur de l'homme consiste dans la contemplation des anges comme dans son union avec son principe. Mais ce sentiment est erroné[2], comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 90, art. 3). Ainsi donc la perfection dernière de l'entendement humain résulte de son union avec Dieu, qui est le principe créateur et illuminateur de notre âme. L'ange ne nous éclaire que comme son ministre, ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 111, art. 1). Par conséquent, il aide l'homme par son ministère à arriver à la béatitude, mais il n'en est pas l'objet.

Objection N°3.

Toute nature est parfaite quand elle est unie à une nature supérieure. Ainsi, la perfection dernière du corps consiste dans son union avec une nature spirituelle. Or, dans l'ordre de la nature les anges sont supérieurs à l'entendement humain. Donc la perfection dernière de notre entendement résulte de son union avec les anges par la contemplation.

Réponse à l'objection N°3 :

Un être inférieur peut atteindre une créature supérieure de deux manières :

1. Selon le degré de la puissance dont elle participe. Ainsi l'homme sera parfaitement quand il sera parvenu à contempler Dieu comme les anges le contemplent.

1 Saint Thomas considère la science comme le commencement de la béatitude. Il était loin d'en être l'ennemi comme Luther, qui disait que les sciences spéculatives sont des erreurs ; comme les biblistes, qui prétendent qu'on ne doit en étudier aucune ; comme Wiclef, qui ne craignait pas de dire que les universités et les collèges avaient fait plus de mal à l'Église que le démon. †

2 Ce sentiment est celui d'Algazel et des philosophes qui admettaient le système des émanations. †

2. Comme la puissance atteint l'objet. En ce sens la perfection dernière de chaque puissance consiste à s'élever à ce qui renferme pleinement en soi la nature de son objet propre[1].

Mais c'est le contraire. Le prophète dit : Que celui qui se glorifie, se glorifie dans ma science et dans ma connaissance (Jér., 9, 4). Donc la gloire dernière de l'homme, ou son bonheur parfait, ne consiste que dans la connaissance de Dieu.

Conclusion.

Comme toutes les substances séparées, à l'exception de Dieu, ont l'être par participation, elles ne peuvent être pour cette raison les objets les plus vrais de l'entendement humain, et le bonheur parfait de l'homme ne peut consister dans leur contemplation.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le bonheur parfait de l'homme ne consiste pas en ce qui est la perfection de l'intellect par participation, mais en ce qui est sa perfection par essence. Or, il est évident qu'une chose perfectionne une puissance selon qu'elle se rapporte plus ou moins à elle selon son objet propre. L'objet propre de l'intellect étant le vrai, tout ce qui est vrai par participation ne perfectionne pas l'intellect qui le contemple d'une manière souveraine. Et puisque les choses sont à la vérité ce qu'elles sont à l'être, comme le dit Aristote (Met., liv. 2, text. 4), il s'ensuit que tout ce qui existe par participation est vrai aussi par participation. Les anges ayant l'être par participation, parce qu'il n'y a que Dieu dont l'être soit l'essence, comme nous l'avons démontré (1a pars, quest. 3, art. 4 et quest. 61, art. 1), il en résulte qu'il n'y a que Dieu qui soit la vérité par essence, et que sa contemplation seule rend parfaitement heureux. Toutefois, rien n'empêche qu'on ne fasse consister le bonheur imparfait dans la contemplation des anges, et même un bonheur plus élevé que celui qu'on place dans la connaissance des sciences spéculatives.

Article 8 : Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la vision de l'essence divine ?

3

Objection N°1.

Il semble que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans la vision de l'essence divine. Car saint Denis dit (Theol. myst., chap. 1) que l'âme est unie à Dieu comme à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même. Or, Ce qu'on voit dans son essence n'est pas absolument inconnu. Donc la perfection dernière de l'intellect ou la béatitude ne consiste pas à voir Dieu dans son essence.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Denis parle de la connaissance de ceux qui sont sur la terre et qui tendent à la béatitude.

Objection N°2.

La perfection d'une nature supérieure est plus élevée que celle d'une nature inférieure. Or, la perfection propre de l'intellect divin consiste en ce qu'il voit son essence. Donc la perfection souveraine de l'entendement humain ne s'élève pas jusque là, mais elle reste au-dessous.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (art. 1), la fin peut s'entendre de deux manières :

1. par rapport à la chose même que l'on désire ; en ce sens l'être inférieur et l'être supérieur, et toutes choses en un mot ont la même fin, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 8) ;

1 Comme l'objet de l'entendement, qui est la vérité essentielle, ne se rencontre pleinement qu'en Dieu, il s'ensuit que la dernière perfection de l'entendement humain ne se trouve qu'en lui. †

2. par rapport à la manière dont on possède ce que l'on a désiré. De cette manière, la fin de l'être supérieur diffère de celle de l'être inférieur selon la différence des relations qu'ils ont avec leur objet. Ainsi la béatitude de Dieu dont l'intellect comprend l'essence est supérieure à celle de l'homme ou de l'ange qui voit cette même essence, mais sans la comprendre.

Mais c'est le contraire. Il est dit (1 Jean, 3, 2) : que quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est.

Conclusion.

Dieu étant la cause première de tous les êtres et l'homme qui connaît ses effets ayant naturellement le désir de connaître aussi son essence, son bonheur ne peut exister que dans la vision de l'essence divine même.

Il faut répondre que la béatitude souveraine et parfaite ne peut exister que dans la vision de l'essence divine. Pour rendre cette proposition évidente, il faut observer deux choses :

1. Que l'homme n'est pas parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher.
2. Que la perfection d'une puissance se considère d'après la nature de son objet.

Or, l'objet de l'intellect, c'est ce qui est, c'est-à-dire c'est l'essence des choses, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 26). Ainsi l'intellect est plus ou moins parfait selon qu'il connaît plus ou moins l'essence d'une chose. Si donc un esprit connaît l'essence d'un effet et que par cette essence il puisse connaître l'essence de la cause, c'est-à-dire savoir ce qu'elle est, on ne dit pas que cet esprit perçoit absolument cette cause, bien qu'il la connaisse par son effet et qu'il sache ainsi qu'elle existe. C'est pourquoi quand l'homme connaît un effet et qu'il sait que cet effet a une cause, il lui reste toujours naturellement le désir de savoir cette cause. Ce désir produit l'admiration ou l'étonnement et provoque les recherches, comme le dit Aristote (Met., liv. 1, chap. 2). Ainsi quand quelqu'un voyant une éclipse de soleil considère de quelle cause elle provient, il est d'abord dans l'étonnement parce qu'il ne sait point du tout ce que c'est, et tout en l'admirant il se met à faire des réflexions et des recherches, et ce travail d'esprit ne cesse que quand il est parvenu à connaître l'essence de cette cause. Par conséquent si l'entendement humain qui connaît l'essence d'un effet créé ne sait de Dieu qu'une chose, son existence, sa perfection ne s'est pas encore absolument élevée jusqu'à la cause première, mais il lui reste toujours le désir naturel de connaître cette cause, et c'est ce qui fait qu'il ne peut être parfaitement heureux. Il faut donc pour que le bonheur soit parfait que l'intellect s'élève à l'essence même de la cause première. Alors son bonheur est parfait, quand il est uni à Dieu comme au seul objet capable de le rendre heureux, ainsi que nous l'avons dit (art. 3). [Q4-1] ; [Q4-4b] ; [Q4-6] ; [Q5-3] ; [Q5-5] ; [Q5-8] ; [Q11-1]

3

QUESTION 4 : DES CONDITIONS REQUISES POUR LA BÉATITUDE

Question 4 : Des conditions requises pour la béatitude.....44
Article 1 : La délectation est-elle requise pour la béatitude ?.....45
Article 2 : La béatitude consiste-t-elle plutôt dans la vision que dans la délectation ?.....46
Article 3 : Est-il nécessaire que l'on comprenne pour être bienheureux ?.....47
Article 4 : La droiture de la volonté est-elle requise pour la béatitude ?.....49
Article 5 : Le corps est-il nécessaire à la souveraine béatitude de l'homme ?.....50
Article 6 : La perfection du corps est-elle nécessaire à la béatitude ?.....53
Article 7 : Les biens extérieurs sont-ils nécessaires à la béatitude ?.....54
Article 8 : La société des amis est-elle nécessaire à la béatitude ?.....56

Après avoir dit en quoi consiste la béatitude, nous avons maintenant à examiner quelles conditions elle requiert.

À cet égard huit questions se présentent :

1. La délectation est-elle requise pour la béatitude ?[1]
2. La béatitude existe-t-elle plutôt dans la vision que dans la délectation ?[2]
3. Exige-t-elle la compréhension ?[3]
4. Demande-t-elle la droiture de la volonté ?[4]
5. Pour être heureux l'homme a-t-il besoin de son corps ?[5]
6. Faut-il que le corps soit parfait ?[6]
7. La béatitude exige-t-elle des biens extérieurs ?[7]
8. Lui faut-il une société d'amis ?

1 La délectation accompagne la béatitude, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 15, 11) : Vous me comblerez de joie par votre visage : il y a des délices sans fin à votre droite. †

2 La vision l'emporte sur la délectation comme la cause sur l'effet, puisque l'âme ne peut jouir du vrai ou du bien qu'autant qu'elle le perçoit. D'ailleurs la vision l'emporte autant sur la délectation que l'intelligence sur la volonté. †

3 Le mot comprendre a deux sens. Il signifie connaître parfaitement ; dans ce sens aucun être créé ne comprend Dieu, parce que le fini est incapable de l'infini. Il signifie aussi percevoir, saisir (*prehendere*) une chose. Dans ce second sens, les bienheureux comprennent Dieu parce qu'ils le possèdent réellement. Je l'ai saisi, et je ne le laisserai point aller (Cant., 3, 4). C'est sur cette distinction que roule tout cet article. †

4 Il est de foi que la droiture de la volonté est requise pour la béatitude antécédemment et concomitament. Antécédemment, puisqu'il est écrit : Il n'y entrera rien de souillé, ni personne qui commette l'abomination ou le mensonge (Apoc., 21, 27) ; concomitament d'après ces paroles de saint Pierre (1 Pierre, 1, 3-4) : Nous a régénérés pour une espérance vivante… pour un héritage qui ne peut ni se corrompre, ni se souiller, ni se flétrir. †

5 Les arméniens et les grecs disaient que les âmes des justes ne seraient heureuses qu'après le jour du jugement. Le concile de Florence a ainsi défini le contraire : Definimus quod hæc fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur illorum animas qui post baptismum susceptum nulla omninò peccati maculam incurrerunt ; illas etiam quæ post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel eisdem exactæ corporibus sunt purgatæ, recipi mox in cælum et intueri clarè ipsum Deum trinumet unum sicuti est. †

6 Saint Paul a prédit que les corps des élus seraient transformés : Nous attendons comme sauveur notre Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps d'humiliation, en le rendant semblable à son corps glorieux (Phil., 3, 20-21). †

7 Cet article est une réfutation indirecte des millénaires, qui prétendaient qu'avant le jour du jugement le Christ régnerait pendant mille ans, et que sous son règne les justes jouiraient de tous les plaisirs des sens et de toutes les joies du corps. Plusieurs des Pères des trois premiers siècles sont tombés dans cette erreur, sur le témoignage de saint Papias, qui la faisait descendre des traditions apostoliques qu'il avait mal interprétées. †

Article 1 : La délectation est-elle requise pour la béatitude ?

4

Objection N°1.

Il semble que la délectation ne soit pas requise pour la béatitude. Car saint Augustin dit (De Trin., liv. 1, chap. 8) que la vision est toute la récompense de la foi. Or, ce qui est le prix ou la récompense de la vertu c'est la béatitude, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 1, chap. 9). Donc il n'y a que la vision qui soit requise pour la béatitude.

Réponse à l'objection N°1 :

Par là même qu'une récompense est accordée à quelqu'un, la volonté de celui qui la mérite s'y repose et c'est ce qu'on appelle la délectation. Ainsi la délectation est de l'essence même de la récompense qu'on accorde.

Objection N°2.

La béatitude est le bien qui suffit le plus parfaitement par lui-même, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 7). Or, ce qui a besoin d'un autre ne suffit pas parfaitement. Donc l'essence de la béatitude consistant dans la vision de Dieu, comme nous l'avons prouvé (quest. 3, art. 8), il semble qu'elle n'exige pas la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

La délectation est produite par la vision de Dieu elle-même ; par conséquent celui qui voit Dieu ne peut pas avoir besoin de délectation.

Objection N°3.

Il ne faut pas que l'opération de la félicité ou de la béatitude soit entravée comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7). Or, la délectation entrave l'action de l'intellect, car elle altère le jugement de la sagesse ou de la prudence (Eth., liv. 6, chap. 5). Donc la délectation n'est pas requise pour la béatitude.

Réponse à l'objection N°3 :

La délectation concomitante n'est pas un obstacle à l'opération de l'intellect, mais c'est plutôt pour elle un secours, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4). Car nous faisons avec plus d'attention et de persévérance ce qui nous délecte. Mais la délectation extérieure entrave l'opération de l'intellect, tantôt en distrayant l'intention, parce que, comme nous venons de le dire, nous nous appliquons surtout à ce qui nous délecte et pendant que notre esprit se porte fortement vers une chose il est nécessaire qu'il s'éloigne d'une autre et quelquefois qu'il nous entraîne dans un sens contraire. C'est ainsi que la délectation des sens étant contraire à la raison, elle entrave plutôt les calculs de la prudence qu'elle ne trouble le jugement de l'intellect spéculatif.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 10, chap. 22) que la béatitude est la joie qu'inspire la vérité. [Q33-3]

Conclusion.

La délectation résultant de ce que l'appétit se repose dans le bien qu'il désirait, elle est requise pour la béatitude comme une chose concomitante.

Il faut répondre qu'une chose est requise pour une autre de quatre manières :

1. Comme préliminaire ou comme préparation ; c'est ainsi que l'étude est requise pour la science.
2. Comme complément ou perfectionnement ; c'est ainsi que l'âme est requise pour la vie du corps.
3. Comme secours extérieurs ; c'est de la sorte que nos amis nous sont nécessaires pour faire quelque chose.
4. Comme chose concomitante : comme quand nous disons que la chaleur est une condition nécessaire du feu. C'est de cette manière que la délectation est requise pour la béatitude. Car la délectation provient de ce que l'appétit se repose dans le bien obtenu. Par conséquent puisque la béatitude n'est rien autre chose que la possession du souverain bien, elle ne peut exister sans que la délectation l'accompagne.

Article 2 : La béatitude consiste-t-elle plutôt dans la vision que dans la délectation ?

4

Objection N°1.

Il semble que la béatitude consiste plutôt dans la délectation que dans la vision. Car la délectation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4), est la perfection de l'œuvre. Or, la perfection est préférable à l'objet perfectible. Donc la délectation l'emporte sur l'opération de l'intellect qu'est la vision.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote au même endroit, la délectation perfectionne l'opération, comme la beauté perfectionne la jeunesse dont elle est la conséquence. Ainsi la délectation est une perfection qui accompagne la vision, mais non une perfection qui rende la vision parfaite dans son espèce.

Objection N°2.

Ce qui rend une chose désirable est ce qu'il y a de plus important en elle. Or, on désire les opérations à cause du plaisir qu'on y trouve. C'est pour cela que la nature a mis une certaine volupté dans les opérations nécessaires à la conservation de l'individu et de l'espèce, afin que les animaux ne les négligeassent pas. Donc dans la béatitude la délectation l'emporte sur l'opération de l'intellect qui est la vision.

Réponse à l'objection N°2 :

La perception sensitive ne s'élève pas à la raison du bien général, mais au bien particulier qui est délectable. C'est pourquoi les animaux qui suivent l'appétit recherchent les opérations pour le plaisir. Mais l'intellect perçoit la raison du bien en général dont la délectation est la conséquence. C'est pourquoi il se propose le bien plutôt que le plaisir. De là il résulte que l'esprit de Dieu qui a dicté à la créature ses lois a mis les jouissances en rapport avec les opérations. Toutefois il ne faut pas juger absolument des choses suivant l'ordre de l'appétit sensitif, mais plutôt d'après l'ordre de l'appétit intelligentiel.

Objection N°3.

La vision répond à la foi ; la délectation ou la jouissance à la charité. Or, la charité est plus grande que la foi, comme le dit l'Apôtre (1 Cor., chap. 13). Donc la délectation ou la jouissance est au-dessus de la vision.

Réponse à l'objection N°3 :

La charité ne cherche pas le bien qu'elle aime à cause de la délectation. La délectation qu'elle trouve dans le bien qu'elle aime est plutôt une conséquence de son amour. Ainsi la délectation ne se rapporte donc pas à elle comme à sa fin, mais c'est plutôt la vision par laquelle sa fin lui devient présente.

Mais c'est le contraire. La cause l'emporte sur l'effet. Or, la vision est la cause de la délectation. Donc elle l'emporte sur elle.

Conclusion.

La cause étant supérieure à l'effet, la vision dans la béatitude est un bien plus fondamental que la délectation qui l'accompagne.

Il faut répondre qu'Aristote soulève cette question (Eth., liv. 10, chap. 6 à 8) et la laisse sans la résoudre. Mais si l'on y réfléchit avec soin on verra que l'opération de l'intellect qu'est la vision doit nécessairement être mise avant la délectation. Car la délectation consiste dans un certain repos de la volonté, et pour que la volonté se repose en quelque chose il n'y a pas d'autre cause que la bonté de l'objet dans lequel elle s'arrête. Par conséquent si la volonté se repose dans une opération, ce repos procède de la bonté même de l'opération. La volonté ne cherche pas le bien pour le repos ; car alors l'acte de la volonté serait lui-même sa fin, ce qui est contraire à ce que nous avons dit (quest. 1, art. 1, réponse N°2). Mais elle cherche à se reposer dans l'opération ; parce que l'opération est son bien. D'où il est manifeste que l'opération même dans laquelle la volonté se repose est un bien plus fondamental que le repos de la volonté dans ce bien lui-même.

Article 3 : Est-il nécessaire que l'on comprenne pour être bienheureux ?

4

Objection N°1.

Il semble que pour être bienheureux il ne soit pas nécessaire de comprendre. Car saint Augustin dit en parlant de la vision de Dieu (Epist. 52) que c'est un grand bonheur que de s'élever à Dieu par la pensée, mais qu'il est impossible de le comprendre. Donc on peut être bienheureux sans comprendre.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot comprendre s'entend en deux sens.

1. Il peut signifier que l'objet compris est renfermé dans le sujet qui le comprend. De cette manière, tout ce que comprend l'être fini est fini, et un esprit créé ne peut comprendre Dieu.
2. Dans un autre sens il signifie seulement ce qu'on perçoit, qu'on saisit une chose qui était déjà présente. Ainsi on dit d'une personne qui en suit une autre, qu'elle la saisit quand elle la tient. C'est de cette façon que la compréhension est requise pour la béatitude.

Objection N°2.

Le bonheur est la perfection de l'homme considéré dans sa partie intelligente qui ne renferme pas d'autres puissances que l'intellect et la volonté (1a pars, quest. 79). Or, l'intellect est suffisamment perfectionné par la vision de Dieu, et la volonté par la délectation qu'elle trouve en lui. Donc la béatitude ne requiert pas comme une troisième condition la compréhension.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'espérance et l'amour appartiennent à la volonté parce que c'est à la même puissance à aimer une chose et à tendre vers elle quand elle ne la possède pas ; de même la compréhension et la délectation se rapportent à la volonté, parce que c'est à la même faculté à posséder une chose et à se reposer en elle.

Objection N°3.

La béatitude consiste dans l'opération. Or, les opérations se déterminent suivant les objets, et il y a deux sortes d'objets généraux, le vrai et le bon ; le vrai correspond à la vision et le bon à l'amour. Donc on n'a pas besoin d'une troisième opération qui serait la compréhension.

Réponse à l'objection N°3 :

La compréhension n'est pas une autre opération que la vision ; elle n'est que la relation qui s'établit entre le sujet et sa fin une fois qu'il la possède. Par conséquent la vision elle-même, ou la chose vue qui se trouve présente à l'esprit, est l'objet de la compréhension.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (1 Cor., 9, 24) : Courez donc pour comprendre. Or, l'avancement spirituel a pour terme la béatitude. C'est ce qui fait dire ailleurs à saint Paul (2 Tim., 4, 7-8) : J'ai bien combattu, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi, et il ne me reste plus qu'à attendre la couronne de justice qui m'est réservée. Donc la compréhension est requise pour la béatitude.

Conclusion.

La béatitude requiert non seulement la vision qui est la connaissance parfaite de notre fin dernière et intelligentielle, mais encore la compréhension qui se rapporte à la présence de cette fin et la jouissance qui implique le repos du sujet qui aime dans l'objet aimé.

Il faut répondre que la béatitude consistant dans la possession de la fin dernière, on doit considérer ce qu'elle exige d'après la manière dont l'homme tend à sa fin. Or, l'homme tend à sa fin intelligentielle d'un côté par son intellect, de l'autre par sa volonté. Il s'y rapporte par son intellect en ce sens qu'il possède imparfaitement dès ici-bas une connaissance préexistante de sa fin ; il s'y rapporte par la volonté de deux manières :

1. Par l'amour qui est le premier mouvement de la volonté vers une chose ;
2. Par les relations qui s'établissent entre le sujet aimant et l'objet aimé.

Ces relations peuvent exister de trois sortes. Ainsi elles existent quand l'objet aimé est présent au sujet qui l'aime ; en ce cas on ne le cherche pas ; ou quand l'objet n'est pas présent, mais qu'il est impossible de l'atteindre, alors on ne le cherche pas non plus ; ou bien quand il est possible de l'atteindre, mais qu'il est au-dessus des forces de celui qui le désire, de telle sorte qu'il ne puisse arriver à lui immédiatement. Telle est la relation qui existe entre le sujet qui espère et l'objet espéré, et c'est seulement dans cette hypothèse qu'on recherche l'objet que l'on désire. Or, il y a dans la béatitude quelque chose qui correspond à cette triple distinction. Ainsi il y a la connaissance parfaite de la fin qui correspond à la connaissance imparfaite ; il y a ensuite la présence de la fin qui correspond à l'espérance, et il y a enfin la délectation dans l'objet présent qui est une conséquence de l'amour, comme nous l'avons dit (art. 1). C'est ce qui fait qu'il est nécessaire qu'il y ait trois choses qui concourent au bonheur : la vision qui est la connaissance parfaite de notre fin intelligible ; la

compréhension qui implique la présence de cette fin ; la délectation ou la jouissance qui emporte avec elle le repos du sujet qui aime dans l'objet aimé.

4

Article 4 : La droiture de la volonté est-elle requise pour la béatitude ?

4

Objection N°1.

Il semble que la droiture de volonté ne soit pas requise pour la béatitude. Car la béatitude consiste dans l'opération de l'intellect, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 4). Or, pour que l'opération de l'intellect soit parfaite il n'est pas nécessaire que l'on ait cette droiture de volonté qui rend les hommes purs. Car saint Augustin dit (Retract., liv. 1, chap. 4) : Je n'approuve pas que j'aie dit dans un discours : O Dieu qui avez voulu qu'il n'y ait que les saints qui connaissent la vérité. Car on peut répondre, ajoute ce docteur, qu'il y a une foule d'hommes qui ne sont pas purs et qui savent beaucoup de vérités. Donc la droiture de la volonté n'est pas requise pour la béatitude.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle de la connaissance du vrai qui n'est pas l'essence même de la bonté.

Objection N°2.

Ce qui est avant ne dépend pas de ce qui est après. Or, l'opération de l'intellect est avant l'opération de la volonté. Donc la béatitude qui est l'opération parfaite de l'intellect ne dépend pas de la droiture de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Tout acte de la volonté procède d'un acte quelconque de l'intellect, bien qu'un acte de la volonté puisse être antérieur à certains actes de l'intellect. Et parce que la volonté tend à l'acte final de l'intellect qui est le bonheur, il s'ensuit que l'inclination droite de la volonté est préexigée pour que l'on arrive à la béatitude, comme le mouvement droit de la flèche est nécessaire pour qu'elle frappe le but.

Objection N°3.

Ce qui se rapporte à une chose comme à sa fin n'est plus nécessaire, une fois que l'on est en possession de cette fin. Ainsi le navire n'est plus nécessaire quand on est arrivé au port. Or, la droiture de la volonté qui est l'effet de la vertu se rapporte à la béatitude comme à sa fin. Par conséquent une fois qu'on est en possession de cette béatitude, cette droiture n'est plus nécessaire.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout ce qui se rapporte à la fin ne cesse pas une fois qu'on est arrivé à la fin elle-même ; il n'y a que ce qui s'y rapporte par suite de quelque imperfection, comme le mouvement. Ainsi les instruments qui impriment le mouvement ne sont plus nécessaires quand on est parvenu au but, mais le rapport qui doit exister d'une chose avec sa fin est toujours nécessaire.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans saint Matthieu (5, 8) : Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu. Et saint Paul écrit aux Hébreux (12, 14) : Tâchez d'avoir la paix avec tout le monde et de conserver la sainteté sans laquelle personne ne verra Dieu.

Conclusion.

La droiture de la volonté est tellement nécessaire à la béatitude que sans elle personne ne peut l'obtenir, ni la conserver.

Il faut répondre la droiture de la volonté est nécessaire à la béatitude d'une manière antécédente et concomitante.

1. D'une manière antécédente. Car la droiture de la volonté est une disposition requise pour la fin dernière. En effet, la fin est à ce qui y mène ce que la forme est à la matière. Par conséquent comme la matière ne peut recevoir une forme si elle n'a pas été convenablement préparée à cet égard, de même aucun être ne peut arriver à sa fin s'il n'y a été disposé d'une façon convenable. C'est pourquoi personne ne peut arriver à la béatitude s'il n'a la volonté droite.
2. D'une manière concomitante. Car, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 8), le souverain bonheur consiste dans la vision de l'essence divine qui est l'essence même de la bonté. Ainsi la volonté de celui qui voit l'essence de Dieu aime nécessairement tout ce qu'il aime par rapport à Dieu[1], comme la volonté de celui qui ne voit pas l'essence de Dieu aime nécessairement tout ce qu'il aime par rapport au bien en général qu'il connaît, et c'est ce qui rend sa volonté droite. D'où il est manifeste que le bonheur ne peut exister sans la droiture de la volonté. [Q5-4] ; [Q5-7]

Article 5 : Le corps est-il nécessaire à la souveraine béatitude de l'homme ?

4

Objection N°1.

Il semble que le corps soit nécessaire à la béatitude. Car la perfection de la vertu et de la grâce présuppose la perfection de la nature. Or, la béatitude est la perfection de la vertu et de la grâce. Mais l'âme sans le corps n'est pas parfaite dans sa nature, puisqu'elle fait naturellement partie de la nature humaine, et que toute partie devient imparfaite quand elle est séparée de son tout. Donc l'âme sans le corps ne peut être bienheureuse.

Réponse à l'objection N°1 :

La béatitude est la perfection de l'âme considérée par rapport à l'intellect d'après lequel l'âme est une forme immatérielle qui n'a rien de commun avec les organes corporels, mais qu'il n'en est pas de même quand on la considère comme la forme naturelle du corps. C'est ce qui fait qu'elle possède la perfection naturelle selon laquelle la béatitude lui est due, quoiqu'elle ne possède pas cette perfection de nature d'après laquelle elle est la forme du corps.

Objection N°2.

La béatitude est une opération parfaite, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 2). Or, une opération parfaite résulte d'un être parfait, parce que rien n'agit qu'en raison de ce qu'il est en acte. Donc, puisque l'âme quand elle est séparée du corps n'est pas plus parfaite qu'une partie quand elle est séparée du tout, il semble que l'âme sans le corps ne puisse être bienheureuse.

Réponse à l'objection N°2 :

L'âme n'est pas à l'être ce que sont en général les parties au tout qui en est formé. Car l'être d'un tout n'est pas celui de quelqu'une de ses parties. Ainsi, ou la partie cesse d'exister absolument quand le tout est détruit, comme les parties d'un animal quand l'animal n'est plus, ou, si les parties subsistent, elles ont en acte un autre être, comme la partie de la ligne a un autre être que la ligne entière. Mais l'âme humaine conserve l'être du composé après la destruction du corps, parce que ce qui est l'être de la forme et de la matière est aussi l'être du composé. Or, l'âme subsiste dans son

1 Ainsi, d'après saint Thomas, les bienheureux sont impeccables ab intrinseco. Scot a soutenu qu'ils l'étaient ab extrinseco, c'est-à-dire que leur impeccabilité provenait de la volonté et du secours de Dieu qui les protège et qui les garde exempts de péché. Mais ce sentiment a été très peu suivi. †

être, comme nous l'avons prouvé (1a pars, quest. 75, art. 2). D'où il résulte qu'après être séparé du corps elle a un être parfait, et que par conséquent elle peut avoir une opération parfaite, bien qu'elle n'ait pas une nature parfaite.

Objection N°3.

La béatitude est la perfection de l'homme. Or, une âme sans le corps n'est pas un homme. Donc la béatitude ne peut être dans l'âme quand celle-ci existe sans le corps.

Réponse à l'objection N°3 :

La béatitude de l'homme se rapporte à son intellect, et, par conséquent, tant que l'intellect existe, il peut être heureux. Ainsi, les dents d'un Éthiopien peuvent être blanches, même après qu'elles sont arrachées, et on peut dire sous ce rapport que l'Éthiopien est blanc.

Objection N°4.

D'après Aristote (Eth., liv. 10, chap. 7), l'opération heureuse dans laquelle consiste le souverain bonheur doit être sans entraves. Or, l'opération de l'âme séparée du corps est entravée, parce que, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 35), elle a le désir naturel de régir le corps, et si ce désir l'entrave d'une certaine manière et l'empêche de s'élever avec la même intensité vers les choses du ciel, c'est-à-dire à l'égard de la vision de l'essence divine. Donc l'âme ne peut être heureuse sans le corps.

Réponse à l'objection N°4 :

Une chose est entravée par une autre de deux manières :

1. Par contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur. Un obstacle de cette nature répugne à la félicité.
2. Par suite d'un certain défaut, comme quand la chose entravée n'a pas absolument tout ce qui est nécessaire à sa perfection absolue.

Un obstacle de ce genre ne répugne pas au bonheur, mais à sa perfection absolue. Ainsi, on dit que la séparation du corps ralentit l'action de l'âme et l'empêche de tendre de toute son énergie à la vision de l'essence divine. Car elle désire jouir de Dieu de telle sorte que sa jouissance rejaillisse sur le corps autant que possible. C'est pourquoi tant qu'elle jouit de Dieu sans le corps, son appétit se repose en lui, mais cela ne l'empêche pas de désirer que le corps soit associé à sa jouissance[1].

Objection N°5.

La béatitude est un bonheur qui nous suffit et qui calme tous nos désirs. Or, ce bonheur ne convient pas à l'âme séparée, parce qu'elle désire encore son union avec le corps, comme le dit saint Augustin (loc. cit.). Donc l'âme séparée du corps n'est pas bienheureuse.

Réponse à l'objection N°5 :

Le désir de l'âme séparée du corps se repose totalement du côté de l'objet qu'elle désirait, parce qu'elle a ce qui satisfait son appétit ; mais il n'est pas complètement en repos par rapport au sujet qui désire, car il ne possède pas le bien dont il est en jouissance d'autant de manières qu'il voudrait le posséder. C'est pourquoi, quand l'âme reprendra son corps, il y aura accroissement de bonheur, non en intensité, mais en extension[2].

Objection N°6.

Dans la béatitude l'homme est égal aux anges. Or, l'âme sans le corps n'est pas égale aux anges, comme le dit saint Augustin (ibid.). Donc elle n'est pas bienheureuse.

Réponse à l'objection N°6 :

1 On peut partir de ce principe pour prouver la résurrection des corps. †

2 Nous jouirons par un plus grand nombre de facultés. †

Quand saint Augustin dit que les âmes des morts ne voient pas Dieu comme les anges, il ne faut pas entendre ces paroles d'une inégalité positive, parce qu'il y a des élus dont les âmes sont élevées jusqu'aux ordres supérieurs des anges, et qui voient Dieu plus clairement que les anges inférieurs ; mais on entend par là une inégalité proportionnelle, parce que les anges inférieurs ont toute la béatitude qu'ils doivent avoir, tandis qu'il n'en est pas de même des âmes des saints qui sont séparées de leurs corps.

4

Mais c'est le contraire. Il est dit (Apoc., 14, 13) : Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur.

Conclusion.

Puisque la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, qu'on ne voit pas au moyen d'images sensibles, le corps n'est pas nécessaire à cette béatitude comme s'il constituait son essence ; mais le bonheur que nous pouvons goûter en cette vie exige nécessairement le corps puisqu'il consiste à voir la vérité dans les choses sensibles comme dans un miroir.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes de béatitude : l'une imparfaite qu'on possède en cette vie, et l'autre parfaite, qui consiste dans la vision de Dieu. Or, il est évident que le corps est nécessaire pour le bonheur en cette vie. Car le bonheur en cette vie est une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique. Notre intellect ne pouvant agir ici-bas sans forme sensible, et les formes sensibles ne pouvant exister sans un organe corporel, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 84, art. 7), il s'ensuit que le bonheur qu'on peut avoir en cette vie dépend du corps sous certain rapport. Mais à l'égard de la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, il y a des auteurs qui ont prétendu que l'âme ne pouvait en jouir tant qu'elle existait sans être unie au corps[1]. Ils ont avancé que les âmes des saints actuellement séparées de leurs corps ne parviendraient à la béatitude qu'au jour du jugement lorsqu'elles se réuniront à eux. — Par l'autorité, car saint Paul dit (2 Cor., 5, 6) : Tant que nous sommes dans ce corps nous voyageons loin du Seigneur, et il détermine le caractère de ce voyage en ajoutant : Car c'est seulement par la foi que nous marchons vers lui, et non par une claire vue. D'où il résulte évidemment que tant qu'on marche par la foi et en pleine lumière, on manque de la vision de l'essence divine, et on n'a pas encore Dieu présent ; tandis que les âmes des saints une fois séparées de leurs corps sont présentes à Dieu. C'est pourquoi saint Paul dit ensuite : Dans la confiance que nous avons, nous aimons mieux sortir de la prison de ce corps pour aller habiter avec le Seigneur que d'y demeurer plus longtemps étant privés de ce bonheur. Il est donc évident que les âmes des saints, quand elles ont quitté le corps, marchent en pleine lumière, voient l'essence de Dieu et jouissent par conséquent de la véritable béatitude. — La raison nous démontre la même chose. Car dans ces opérations l'intellect n'a besoin du corps qu'à cause des images sensibles dans lesquelles elle contemple la vérité intelligible, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 84, art. 7). Or, il est évident qu'on ne peut voir l'essence divine par des images sensibles, comme nous l'avons prouvé (1a pars, quest. 12, art. 2). Par conséquent, puisque le bonheur parfait de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, il ne dépend pas du corps, et l'âme peut être bienheureuse sans être unie au corps. — Mais il est à remarquer qu'une chose est nécessaire à la perfection d'une autre de deux manières :

1. Pour constituer son essence, c'est de la sorte que l'âme est nécessaire à la perfection de l'homme ;
2. Pour la perfectionner en améliorant sa manière d'être, c'est ainsi que la beauté du corps ou la rapidité de l'esprit sont nécessaires à notre perfection. Par conséquent quoique le corps ne

1 Jean XXII eut ce sentiment avant qu'il ne fût élevé sur la chaire de saint Pierre, mais il dit lui-même qu'il ne l'a jamais proposé que comme une opinion (Raynald, 1333, n° 46), et avant sa mort il dressa une bulle par laquelle il rétractait et condamnait ce qu'il avait autrefois avancé à ce sujet (Voir. apud Balux, in vitâ 6 ejusdem papæ.). †

soit pas nécessaire à la béatitude de l'homme dans le premier sens, cependant il lui est nécessaire dans le second.

Car puisque l'opération dépend de la nature du sujet qui opère, plus l'âme est parfaite dans sa nature et plus est parfaite son opération propre qui constitue son bonheur. Aussi, saint Augustin s'étant demandé (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 35) si les âmes des morts qui sont séparées de leur corps pouvaient jouir de la béatitude suprême, répond qu'elles ne peuvent voir la substance immuable, comme les anges la voient, soit pour une cause que nous ignorons, soit parce qu'elles ont le désir naturel de régir leurs corps.

Article 6 : La perfection du corps est-elle nécessaire à la béatitude ?

4

Objection N°1.

Il semble que la perfection du corps ne soit pas nécessaire à la béatitude parfaite de l'homme. Car la perfection du corps est un bien corporel. Or, nous avons montré (quest. 2) que la béatitude ne consiste pas dans les biens corporels. Donc il n'est pas nécessaire au bonheur de l'homme que son corps soit parfait.

Réponse à l'objection N°1 :

La béatitude ne consiste pas dans la perfection du corps comme dans son objet propre ; mais les avantages du corps peuvent contribuer à l'éclat ou à la perfection de la béatitude.

Objection N°2.

La béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, comme nous l'avons montré (quest. 3, art. 8). Or, le corps ne peut rien pour cette opération, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc aucune disposition du corps n'est requise pour la béatitude.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le corps ne puisse concourir à l'opération de l'intellect par laquelle on voit l'essence de Dieu, cependant il pourrait l'empêcher ; c'est pourquoi la perfection du corps est nécessaire pour qu'il ne gêne pas l'élévation de l'esprit.

Objection N°3.

Plus l'intellect est séparé du corps et plus il comprend parfaitement. Or, la béatitude consiste dans l'opération la plus parfaite de l'intellect. Donc il faut que l'âme soit de toutes les manières séparée du corps, et par conséquent aucune disposition du corps n'est requise pour la béatitude.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour que l'intellect remplisse parfaitement ses fonctions il faut qu'il s'abstraie de ce corps de corruption qui appesantit l'âme ; mais il n'en est pas de même du corps spirituel qui sera complètement soumis à l'esprit. C'est ce que nous démontrerons dans la troisième partie[1].

Mais c'est le contraire. La béatitude est la récompense de la vertu. C'est pourquoi il est dit dans saint Jean (Jean, 13, 17) : Vous serez heureux si vous faites toutes ces choses. Or, l'Écriture promet aux saints pour récompense non seulement la vision de Dieu, et la délectation, mais encore la bonne disposition du corps. Car il est dit (Is., 66, 14) : Vous verrez, et votre cœur se réjouira, et vos os germeront comme l'herbe. Donc la bonne disposition du corps est nécessaire à la béatitude.

1 Cette dernière partie est malheureusement restée inachevée. †

Conclusion.

La bonne disposition du corps précède et suit toute espèce de béatitude de quelque façon qu'on l'entende, parce qu'elle en est comme l'éclat et la perfection.

Il faut répondre que si nous parlons de la béatitude humaine telle qu'on peut la posséder ici-bas, il est évident que la bonne disposition du corps lui est absolument nécessaire. Car, d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 7), le bonheur consiste dans la pratique parfaite de la vertu, et il est évident que les infirmités du corps peuvent être un obstacle à toutes les actions vertueuses de l'homme. Mais s'il s'agit de la béatitude parfaite il y a des auteurs qui ont prétendu que la perfection du corps ne lui était nullement nécessaire, et même qu'elle exigeait que l'âme fût absolument séparée du corps. Ainsi, saint Augustin rapporte le sentiment de Porphyre, qui disait (De civ. Dei, liv. 12, chap. 26) que pour être heureuse l'âme devait fuir toute espèce de corps[1]. Mais on ne peut soutenir cette opinion, car il est naturel à l'âme d'être unie au corps, et il ne peut se faire que la perfection de l'âme exclue une perfection qui lui est naturelle. Il faut donc dire que la perfection du corps est nécessaire à la béatitude parfaite de toutes les manières. — Antécédemment, parce que, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt, liv. 12, chap. 25), si le corps tel qu'il est maintenant, difficile et pénible à gouverner, si cette chair de corruption qui appesantit l'âme la détourne actuellement de la vision divine, il n'en sera plus de même quand il ne sera plus un corps animal, mais qu'il aura été spiritualisé[2]. Alors l'âme sera égale aux anges, et ce qui était pour elle un fardeau deviendra une source de gloire. — Conséquemment, parce que la béatitude de l'âme rejaillira sur son corps au point qu'il sera lui-même en possession de sa perfection. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Ep. ad Diosc. 66) : Dieu a doué l'âme d'une nature si puissante qu'il rejaillit de la plénitude de son bonheur sur la nature corporelle qui lui est inférieure une force qui la rend incorruptible.

Article 7 : Les biens extérieurs sont-ils nécessaires à la béatitude ?

4

Objection N°1.

Il semble que les biens extérieurs soient encore nécessaires à la béatitude. Car ce qu'on promet aux saints pour récompense appartient à la béatitude. Or, on promet aux saints des biens extérieurs, comme la nourriture, la boisson, les richesses, la puissance. Il est dit en saint Luc (22, 30) : Je vous prépare le royaume céleste afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table. Et en saint Matthieu (6, 20) : Amassez-vous un trésor pour le ciel. Et ailleurs (ibid., 25, 34) : Venez les bénis de mon Père, possédez le royaume. Donc les biens extérieurs sont nécessaires à la béatitude.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes les promesses de biens matériels que renferment les saintes Écritures doivent s'entendre métaphoriquement, parce que les saintes Écritures désignent ordinairement les biens spirituels sous des emblèmes corporels, afin de nous porter, par les choses que nous connaissons à désirer celles que nous ne connaissons pas, comme le dit saint Grégoire (Hom. 11, in Ev.). Ainsi, par le boire et le manger on entend la délectation de la béatitude ; par les richesses, la satisfaction que l'homme trouve en Dieu ; par la royauté, l'élévation de l'homme qui parvient à être uni à son créateur.

1 Ce sentiment était celui des platoniciens, et en général de tous les philosophes idéalistes. †

2 L'Apôtre désigne ainsi les qualités nouvelles du corps (1 Cor., 15, 42-44) : Le corps est semé dans la corruption, il ressuscitera dans l'incorruptibilité ; il est semé dans l'ignominie, il ressuscitera dans la gloire ; il est semé dans la faiblesse, il ressuscitera dans la force ; il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel. †

Objection N°2.

D’après Boëce (De Cons., liv. 3, pros. 2), la béatitude est un État parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Or, il y a des choses extérieures qui sont pour l’homme des biens, quoique ce soient les moins importants, selon la remarque de saint Augustin (De Lib. arb., liv. 2, chap. 19, et Retract., liv. 1, chap. 19). Donc ils sont nécessaires à la béatitude.

Réponse à l’objection N°2 :

Les biens qui servent à la vie animale ne conviennent nullement à la vie spirituelle qui constitue la béatitude parfaite. Cependant il y aura dans cette béatitude la réunion de tous les biens, parce que tout ce qu’on trouve de bon dans les êtres se rencontre dans celui qui en est la source souveraine.

Objection N°3.

Jésus-Christ a dit (Matth., 5, 12) : Votre récompense est grande dans les cieux. Or, pour être dans les cieux il faut être dans un lieu. Donc la béatitude exige au moins un lieu extérieur.

Réponse à l’objection N°3 :

D’après saint Augustin (Lib. de Serm. Dom. in mont., liv. 1, chap. 5), on ne dit pas que la récompense des saints soient dans des cieux matériels ; mais on entend par les cieux la hauteur des biens spirituels. Néanmoins les bienheureux seront dans un lieu corporel qui sera le ciel empyrée[1]. Ce n’est pas que leur bonheur l’exige, mais c’est par convenance et par gloire.

Mais c’est le contraire. Le Psalmiste s’écrie (Ps. 72, 25) : Qu’y a-t-il pour moi dans le ciel ? et que désirerai-je sur la terre, sinon vous, ô mon Dieu ? Comme si le roi prophète eût dit : Je ne veux rien autre chose que de m’attacher au Seigneur, c’est là tout le bien que j’ambitionne. Donc le bonheur suprême n’exige rien hors de Dieu.

Conclusion.

Les biens extérieurs qui servent à la vie animale et non à la vie spirituelle ne sont point exigés pour la béatitude céleste, mais ils sont nécessaires comme instruments pour la béatitude qui se perfectionne ici-bas par les œuvres de la vie active et contemplative.

Il faut répondre que par rapport à la béatitude imparfaite telle qu’on peut la posséder en ce monde, les biens extérieurs sont nécessaires, non parce qu’ils sont de son essence, mais parce qu’ils sont des instruments qui lui servent. Car cette béatitude consiste, comme le dit Aristote, dans la pratique de la vertu (Eth., liv. 1, chap. 7), et l’homme a besoin ici-bas des choses nécessaires au corps, soit pour se livrer aux vertus contemplatives, soit pour remplir les devoirs de la vie active qui a souvent recours aux choses extérieures pour accomplir des actes de vertu. Mais, pour la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu, ces sortes de biens ne sont nullement requises. La raison en est que tous ces biens extérieurs sont nécessaires soit pour soutenir la vie animale, soit pour remplir des fonctions auxquelles concourt, et qui sont en rapport avec notre existence actuelle. Mais la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de Dieu existe ou dans l’âme séparée du corps, ou dans l’âme réunie au corps qui n’est plus un corps animal, mais un corps spirituel. C’est pourquoi les biens extérieurs ne sont nullement requis pour cette béatitude puisqu’ils se rapportent à la vie animale. Et comme ici-bas la félicité contemplative se rapproche plus de la béatitude parfaite que la félicité active, et qu’elle ressemble davantage à Dieu, comme nous avons dit (quest. 3, art. 5), elle a par là même moins besoin des biens du corps, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 8).

1 Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, 1a pars, q. 61, art. 4. †

Article 8 : La société des amis est-elle nécessaire à la béatitude ?

4

Objection N°1.

Il semble que les amis soient nécessaires au bonheur. Car le bonheur futur est souvent désigné dans l'Écriture par le nom de gloire. Or, la gloire consiste en ce que les qualités d'un homme soient portées à la connaissance d'une foule d'individus. Donc la société des amis est nécessaire au bonheur.

Réponse à l'objection N°1 :

La gloire qui est essentielle à la béatitude n'est pas celle que l'homme trouve dans son semblable, mais en Dieu.

Objection N°2.

Boëce dit (Senec., epist. 6) que sans la société, la possession d'aucun bien n'est agréable. Or, la délectation est nécessaire au bonheur. Donc également la société des amis.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette parole de Boëce s'entend du bien qui n'a pas en lui-même tout ce qu'il faut pour nous satisfaire, ce qu'on ne peut dire de la béatitude parfaite, parce que l'homme trouve en Dieu tous les biens qu'il lui faut.

Objection N°3.

La charité est parfaite dans la béatitude. Or, la charité comprend l'amour de Dieu et du prochain. Il semble donc que la société des amis soit nécessaire à la béatitude.

Réponse à l'objection N°3 :

La perfection de la charité est essentielle à la béatitude par rapport à l'amour de Dieu, mais non par rapport à l'amour du prochain. Ainsi, s'il n'y avait qu'une âme qui jouît de Dieu, elle serait heureuse quoiqu'elle n'eût pas de prochain. Mais du moment que le prochain existe, son amour est une conséquence de l'amour parfait de Dieu ; par conséquent l'amitié suit pour ainsi dire d'une manière concomitante la béatitude parfaite.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Sag., 7, 11) : Tous les biens nous viennent avec elle, c'est-à-dire avec la divine sagesse qui consiste dans la contemplation de Dieu. Ainsi la béatitude n'exige rien autre chose.

Conclusion.

Quoique la société des amis soit nécessaire au bonheur de la vie présente pour aider l'homme, le délecter et l'encourager pendant qu'il se livre aux œuvres de la vie active et contemplative, elle n'est pas nécessaire à la béatitude parfaite de la vie future.

Il faut répondre que si l'on parle du bonheur de la vie présente, comme dit Aristote (Eth., liv. 9, chap. 9 et 11), celui qui est heureux a besoin d'amis, non pour son utilité personnelle puisqu'il se suffit à lui-même, non pour son agrément, puisqu'il goûte en lui-même le plus pur plaisir dans la pratique de la vertu, mais dans l'intérêt du bien lui-même, afin qu'il puisse leur rendre service, qu'il ait de la jouissance en les voyant se dévouer comme lui au bien et qu'il trouve en eux un aide pour faire une foule de bonnes œuvres. Car pour faire le bien l'homme a besoin du secours de ses amis pour les œuvres de la vie active aussi bien que pour celles de la vie contemplative. Mais s'il s'agit de la

béatitude parfaite dont on jouira au ciel, la société des amis n’est pas nécessaire à cette béatitude, parce qu’alors l’homme trouve toute la plénitude de sa perfection en Dieu. Cependant cette société peut concourir au perfectionnement ou à l’achèvement de ce bonheur. C’est en ce sens que saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 25) que la créature spirituelle pour être heureuse, n’est intérieurement soutenue que par l’éternité, la vérité et la charité du créateur. Si l’on dit qu’elle reçoit extérieurement quelque secours, il faut alors l’attribuer uniquement à ce que les bienheureux se voient les uns les autres et jouissent de leur société.

4

QUESTION 5 : DE LA MANIÈRE D'ARRIVER À LA BÉATITUDE

Question 5 : De la manière d'arriver à la béatitude.....58
Article 1 : L'homme peut-il arriver à la béatitude ?.....59
Article 2 : Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre ?.....60
Article 3 : Peut-on posséder la béatitude ici-bas ?.....61
Article 4 : Quand on possède la béatitude peut-on la perdre ?.....63
Article 5 : L'homme peut-il arriver à la béatitude par ses moyens naturels ?.....65
Article 6 : L'homme arrive-t-il à la béatitude par l'action d'une créature supérieure ?.....66
Article 7 : Est-il nécessaire que l'homme ait fait quelques bonnes œuvres pour qu'il obtienne de Dieu la béatitude ?.....68
Article 8 : Tous les hommes désirent-ils la béatitude ?.....69

Après avoir parlé des conditions nécessaires à la béatitude, nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont on y arrive.

À cet égard huit questions se présentent :

1. L'homme peut-il arriver à la béatitude ?[1]
2. Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre ?[2]
3. Peut-on être heureux dans cette vie ?[3]
4. Une fois qu'on possède la béatitude peut-on la perdre ?[4]
5. L'homme peut-il arriver à la béatitude par ses moyens naturels ?[5]
6. L'homme arrive-t-il à la béatitude par l'action d'une créature supérieure ?[6]
7. Les œuvres de l'homme sont-elles nécessaires pour qu'il reçoive de Dieu la béatitude ?[7]
8. Tout homme désire-t-il la béatitude ?[8]

1 Cette question est fondamentale. Car si l'homme n'était pas capable de la béatitude, il ne pourrait par là même voir Dieu, et il n'aurait pas été fait pour une fin surnaturelle ; ce qui donnerait gain de cause au rationalisme contre le christianisme. †

2 Jovinien a enseigné que tous les bienheureux jouissaient d'une gloire égale, et qu'il n'y avait aucune différence entre les récompenses célestes. Cette hérésie a été condamnée en ces termes par le concile de Florence : Definimus animas purgatas in cælum nox recipi et intueri clarè Deum trinum et unum sicuti est : meritorum tamen diversitate alium alio perfectius. †

3 L'expérience est là pour prouver que le bonheur n'est pas de ce monde. L'Écriture nous en prévient dans une foule d'endroits. Cependant il y a eu des hérétiques qui ont prétendu le contraire, les bégards et les béguins. Ces hérétiques ont été condamnés par le pape Clément V, au concile de Vienne. †

4 La béatitude est inamissible, d'après une foule de passages de l'Écriture : Mais les âmes des justes sont dans la main de Dieu, et le tourment de la mort ne les touchera pas (Sag., 3, 1) ; et Dieu lui-même sera avec eux, comme leur Dieu ; et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort n'existera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car ce qui était autrefois a disparu (Apoc., 21, 3-4). †

5 Pélage et Célestius, Algazel, les bégards et les béguins ont enseigné que l'homme pouvait jouir de la béatitude par ses moyens naturels. C'est ce que supposent aussi les rationalistes modernes. Cette erreur fondamentale est subversive de tout le catholicisme. †

6 Averroès et Algazel ont prétendu que l'âme humaine devait son bonheur à la dernière des intelligences célestes. Cette erreur que saint Thomas réfute ici se rattache au système des alexandrins, qui faisaient de tous les êtres une série d'émanations. Le dogme catholique sur toutes ces questions a été exposé avec beaucoup de netteté et de précision par le pape Benoît XI dans Extravaganti. †

7 Cet article est une réfutation de Calvin et de tous les hérétiques qui ont nié la nécessité et le mérite des œuvres. Cette erreur a été condamné par le concile de Trente (sess. 6, can. 16). †

8 On peut voir à l'égard de cette question le magnifique commentaire que fait saint Augustin de ces paroles du Psalmiste : Heureux ceux qui sont immaculés (Ps. 118, 1). †

5

Objection N°1.

Il semble que l'homme ne puisse arriver à la béatitude. Car, comme la créature raisonnable est au-dessus de la nature sensible, de même la nature intellectuelle est au-dessus de la nature raisonnable, comme le dit saint Denis en beaucoup d'endroits (De div. nom., chap. 4 à 8). Or, les animaux qui n'ont qu'une nature sensitive ne peuvent parvenir à la même fin que la créature raisonnable. Donc l'homme, qui est raisonnable, ne peut parvenir à la fin de la nature intellectuelle, qui est la béatitude.

Réponse à l'objection N°1 :

La nature raisonnable est au-dessus de la nature sensitive, mais ce n'est pas au même titre que la nature intellectuelle lui est supérieure. En effet, la nature raisonnable est au-dessus de la nature sensitive par rapport à l'objet même de la connaissance, parce que les sens ne peuvent en aucune manière connaître l'universel et que la raison le connaît. Mais la nature intellectuelle ne l'emporte sur la nature raisonnable que par rapport au mode de connaître la vérité intelligible. Car la nature intellectuelle perçoit immédiatement la vérité à laquelle la nature raisonnable ne parvient qu'à l'aide des déductions de la raison, comme on le voit d'après ce que nous avons dit (1a pars, quest. 79, art. 8). Ainsi la raison arrive moyennant certains détours à ce que l'entendement perçoit ; par conséquent la nature raisonnable peut arriver à la béatitude qui est la perfection de la nature intellectuelle, mais d'une autre manière que les anges. Car les anges l'ont obtenue immédiatement après leur création, tandis qu'il faut à l'homme du temps pour y parvenir. Quant à la nature sensitive elle ne peut d'aucune manière s'élever à cette fin.

Objection N°2.

La vraie béatitude consiste dans la vision de Dieu qui est la vérité pure. Or, il est dans la nature de l'homme de contempler la vérité dans les choses matérielles, et par conséquent de comprendre les espèces intelligibles au moyen d'images sensibles, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 39). Donc il ne peut parvenir à la béatitude.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans l'État de la vie présente il est dans la nature de l'homme de connaître la vérité intelligible par des images sensibles, mais après cette vie il lui sera naturel de la connaître d'une autre manière, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 84, art. 7, et quest. 89, art. 1).

Objection N°3.

La béatitude consiste dans la possession du souverain bien. Or, on ne peut arriver au sommet sans s'élever au-dessus du milieu. Donc, puisque entre Dieu et la nature humaine, il y a la nature angélique, au-dessus de laquelle l'homme ne peut s'élever, il semble qu'il ne puisse arriver à la béatitude.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme ne peut s'élever au-dessus des anges dans l'ordre de la nature, c'est-à-dire il ne peut se faire qu'il soit naturellement au-dessus d'eux par son intelligence, puisqu'il comprend qu'il y a au-dessus des anges quelque chose qui rend les hommes heureux, de telle sorte que quand il le possédera parfaitement, il jouira lui-même d'un bonheur parfait.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 93, 12) : Heureux l'homme que vous enseignerez, Seigneur[1].

1 Le Psalmiste dit encore (Ps. 83, 8) : Ils iront de vertu en vertu, et ils verront le Dieu dans dieux dans Sion (Voyez aussi Tobie, chap. 13, Apoc., chap. 21). †

Conclusion.

L'homme étant par son intelligence capable de recevoir le bien universel que sa volonté peut désirer, il lui est possible d'arriver à la béatitude.

Il faut répondre qu'on appelle béatitude la possession du bien parfait. Par conséquent celui qui est capable de recevoir ce bien peut parvenir à la béatitude. Or, l'homme en est capable, puisque son intellect peut comprendre le bien universel et parfait, et sa volonté le désirer. Il peut donc parvenir à la béatitude. Une autre preuve, c'est qu'il est capable de la vision divine, comme nous l'avons démontré (1a pars, quest. 12, art. 1), et que c'est dans cette vision que consiste sa béatitude parfaite.

Article 2 : Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre ?

5

Objection N°1.

Il semble qu'un homme ne puisse pas être plus heureux qu'un autre. Car la béatitude est la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 9). Or, pour toutes les bonnes œuvres Dieu accordera une récompense égale, puisqu'il est dit en saint Matthieu (20, 10) que tous ceux qui ont travaillé à la vigne ont reçu chacun un denier, c'est-à-dire, comme l'explique saint Grégoire, qu'ils ont reçu la même récompense dans la vie éternelle. Donc l'un ne sera pas plus heureux que l'autre.

Réponse à l'objection N°1 :

L'unité du denier implique l'unité objective de la béatitude, et la diversité des demeures signifie la différence de béatitude, selon les divers degrés de jouissance.

Objection N°2.

La béatitude est le souverain bien. Or, rien ne peut être au-dessus du souverain bien. Donc la béatitude de l'un ne peut pas être plus grande que celle de l'autre.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que la béatitude est le souverain bien, parce qu'elle en est la possession parfaite ou la jouissance.

Objection N°3.

La béatitude clame les désirs de l'homme, puisqu'elle est le bien parfait qui satisfait pleinement. Or, tous les désirs ne sont pas remplis si l'on manque de quelque chose que l'on pourrait acquérir. Mais si l'on ne manque de rien, qu'on puisse encore ajouter à ce que l'on possède, il ne peut pas alors y avoir de bien supérieur à celui dont on jouit. Ainsi, ou l'homme n'est pas heureux, ou, s'il est heureux, il ne peut y avoir de béatitude plus grande que la sienne.

Réponse à l'objection N°3 :

Aucun bienheureux ne manque du bien qu'il peut désirer, puisqu'il possède le bien infini qui, selon l'expression de saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 7), est le bien des biens, mais on dit que l'un est plus heureux que l'autre, parce qu'ils ne participent pas tous à ce bien suprême de la même manière. En ajoutant à ce bien d'autres biens, on n'augmente pas pour cela la béatitude. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 5, chap. 4) : Celui qui vous connaît et qui connaît encore d'autres choses n'est pas plus heureux de les connaître, mais c'est votre connaissance seule qui fait son bonheur.

Mais c'est le contraire. Il est dit en saint Jean (Jean, 14, 2) : Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père. Par là il faut entendre, d'après saint Augustin (Tract. 67 in Joan.), que dans la vie

éternelle les rangs seront gradués selon la diversité des mérites. Or, le rang que l'on occupera dans la vie éternelle, c'est la béatitude elle-même. Donc il y a plusieurs degrés de béatitude, et tous les saints ne jouissent pas d'un bonheur égal.

Conclusion.

Objectivement, la béatitude ne peut pas être plus grande dans l'un que dans l'autre, mais sous le rapport de la jouissance, comme l'un peut avoir de meilleures dispositions que l'autre, il s'ensuit qu'il peut y avoir inégalité dans leur bonheur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 8 et quest. 2, art. 7), la béatitude renferme deux choses : la fin dernière, qui est le souverain bien, et la possession ou la jouissance de ce bien. Quant au bien lui-même qui est l'objet et la cause de la béatitude, une béatitude ne peut être supérieure à une autre, parce qu'il n'y a qu'un seul bien souverain, qui est Dieu, dont la jouissance rend l'homme heureux. Mais relativement à la possession de ce bien ou à sa jouissance, un homme peut être plus heureux qu'un autre. Car plus on jouit et plus on est heureux. Or, il arrive que l'un jouit de Dieu plus parfaitement qu'un autre, parce qu'il est mieux disposé et qu'il est plus apte à en jouir. Sous ce rapport il y a inégalité dans la béatitude. [Q16-3]

Article 3 : Peut-on posséder la béatitude ici-bas ?

5

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse posséder la béatitude ici-bas. Car le psalmiste dit (Ps. 118, 1) : Bienheureux ceux qui restent sans tache dans la voie de Dieu et qui marchent avec fidélité dans la loi du Seigneur. Or, cela arrive ici-bas. Donc on peut être bienheureux dans cette vie.

Réponse à l'objection N°1 :

On les justes heureux ici-bas, soit parce qu'ils ont l'espérance d'arriver à la béatitude dans l'autre vie, suivant ces paroles de saint Paul (Rom., 8, 24) : C'est l'espérance qui nous sauve, soit parce qu'ils participent à la béatitude selon qu'ils jouissent du souverain bien d'une certaine manière.

Objection N°2.

La participation imparfaite du souverain bien ne détruit pas l'essence de la béatitude. Autrement, parmi les élus, l'un ne serait pas plus heureux que l'autre. Or, en cette vie les hommes peuvent participer au souverain bien en connaissant et en aimant Dieu quoique imparfaitement. Donc l'homme peut être ici-bas.

Réponse à l'objection N°2 :

La participation à la béatitude peut être imparfaite de deux manières :

1. Par rapport à l'objet lui-même de la béatitude qu'on ne voit pas dans son essence. Cette sorte d'imperfection est contraire à l'essence même de la béatitude véritable.
2. Elle peut être imparfaite par rapport au sujet qui y participe en percevant par lui-même l'objet de la béatitude, c'est-à-dire Dieu. Il ne le perçoit qu'imparfaitement comparativement à la manière dont Dieu jouit lui-même de sa propre essence. Cette dernière imperfection ne détruit pas l'essence de la vraie béatitude. Car la béatitude étant une opération, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 2), son essence véritable se considère d'après l'objet qui détermine l'espèce de l'acte et non d'après le sujet.

Objection N°3.

Ce que tout le monde dit ne peut être totalement faux. Car ce qui se trouve chez la plupart des individus est naturel, et la nature ne se trompe pas totalement. Or, la plupart supposent que le bonheur existe en cette vie, comme on le voit par ces paroles du Psalmiste (Ps. 143, 15) : Ils ont dit : Bienheureux le peuple qui possède ces choses, c'est-à-dire les biens de la vie présente. Donc on peut être bienheureux ici-bas.

Réponse à l'objection N°3 :

Les hommes pensent qu'il y a ici-bas une sorte de béatitude qui est l'image ou le reflet de la béatitude véritable ; par conséquent leur sentiment n'est pas complètement erroné.

Mais c'est le contraire. Il est dit dans Job (14, 1) : L'homme né de la femme vit peu de temps et sa vie est remplie de misères. Or, la béatitude exclut la misère. Donc l'homme ne peut être heureux en cette vie.

Conclusion.

Puisque la béatitude parfaite qui consiste dans la vision de l'essence divine exclut tous les maux et que la vie présente est sujette à une infinité de misères, il est constant que cette béatitude ne peut exister ici-bas.

Il faut répondre qu'on peut posséder ici-bas une certaine participation de la béatitude, mais qu'on ne peut avoir la béatitude parfaite et véritable, et cela pour deux raisons :

1. La première se tire de la nature de la béatitude en général. Car la béatitude exclut tous les maux et comble tous les désirs, puisqu'elle est le bien parfait, qui suffit à tout. Or, en cette vie on ne peut être absolument exempt de maux. Car la vie présente est soumise à une multitude de misères qu'on ne peut éviter. Aussi l'intellect est sujet à l'ignorance, l'appétit aux affections déréglées et le corps à des afflictions de toutes sortes, comme le montre si bien saint Augustin (De civ. Dei, liv. 19, chap. 5 à 8). De même le désir du bien qui est en nous ne peut être satisfait ici-bas ; car l'homme désire naturellement la stabilité et la permanence du bien qu'il possède. Or, les biens de ce monde sont passagers, puisque la vie elle-même passe, quoique nous désirions naturellement la conserver toujours, parce que nous repoussons naturellement la mort. D'où il est impossible qu'on possède en ce monde la vraie béatitude.
2. On arrive à la même conclusion si on considère ce qui constitue spécialement la béatitude, c'est-à-dire la vision de l'essence divine dont l'homme ne peut jouir en cette vie, comme nous l'avons montré (1a pars, quest. 12, art. 2). D'où il est manifeste qu'on ne peut ici-bas posséder la véritable et parfaite béatitude.

Article 4 : Quand on possède la béatitude peut-on la perdre ?

5

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse perdre la béatitude. Car la béatitude est une perfection. Or, toute perfection existe dans le sujet perfectible selon la manière d'être de ce dernier. Par conséquent, l'homme étant changeant de sa nature, il semble que sa participation à la béatitude soit changeante aussi, et qu'il puisse perdre.

Réponse à l'objection N°1 :

La béatitude est la perfection consommée qui écarte de celui qui est heureux tout défaut. Ainsi elle est immuable dans celui qui la possède par suite de la vertu divine qui élève l'homme jusqu'à le faire entrer en part de son éternité qui est au-dessus de tout changement.

Objection N°2.

La béatitude consiste dans l'action de l'intellect qui est soumise à la volonté. Or, la volonté est susceptible de se porter vers les choses opposées. Donc il semble que l'homme puisse cesser l'opération qui le rend heureux et mettre par là même un terme à son bonheur.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté est susceptible de se porter vers des choses opposées quand il s'agit des moyens qui mènent à la fin, mais elle est naturellement et nécessairement portée vers sa fin dernière ; ce qui est évident, parce que l'homme ne peut pas ne pas vouloir être heureux.

Objection N°3.

La fin répond au commencement. Or, la béatitude de l'homme a commencé puisqu'il n'a pas été toujours heureux. Il semble donc qu'elle doive avoir aussi une fin.

Réponse à l'objection N°3 :

La béatitude a un commencement à cause de la condition de celui qui y participe ; mais elle n'a pas de fin en raison de la nature de l'objet dont la participation rend l'homme heureux. Ainsi le commencement de la béatitude provient d'une cause et sa perpétuité d'une autre.

Mais c'est le contraire. Il est dit des justes en saint Matthieu (25, 46) : qu'ils iront dans la vie éternelle, ce qui indique, comme nous l'avons vu (art. 2), la béatitude des saints. Or, ce qui est éternel ne peut pas finir. Donc on ne peut pas perdre la béatitude.

Conclusion.

Il est possible qu'on perde la béatitude imparfaite telle qu'on peut la posséder en cette vie ; mais il n'en est pas de même de la béatitude parfaite qui exclut tous les maux, puisqu'elle consiste dans la vision de l'essence divine.

Il faut répondre que s'il s'agit de la béatitude imparfaite telle qu'il est possible de la posséder en ce monde, on peut la perdre. C'est évident pour la félicité contemplative qu'on perd soit par oubli, comme quand on perd ses connaissances par suite d'une maladie, soit par des occupations qui détournent complètement l'esprit de la méditation et de l'étude. C'est également évident pour la félicité active. Car la volonté humaine peut être modifiée au point de n'avoir plus la vertu qui constitue principalement le bonheur. Et dans le cas où la vertu reste intègre, des changements extérieurs peuvent troubler ce bonheur en empêchant une foule d'actions vertueuses ; cependant

elles ne peuvent pas le détruire totalement, parce qu'il y a toujours de la vertu dans l'homme qui supporte avec gloire l'adversité. C'est pourquoi, comme le bonheur de ce monde peut se perdre, ce qui semble contraire à l'essence de la béatitude, Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 10) qu'ici-bas on n'est pas absolument heureux, mais qu'on l'est comme peuvent l'être les hommes dont la nature est changeante. S'il s'agit de la béatitude parfaite que nous espérons après cette vie, il faut savoir qu'Origène, suivant en ceci l'erreur des platoniciens, a supposé (Periarch, liv. 1, chap. 5, et liv. 2, chap. 3) qu'après être arrivé à la souveraine béatitude l'homme pouvait redevenir malheureux[1]. Mais cette opinion est manifestement fausse pour deux raisons.

1. La première ressort de la nature de la béatitude en général. Car la béatitude étant un bien parfait qui suffit à tout, il faut qu'elle calme tous les désirs de l'homme et qu'elle exclut tous les maux. Or, l'homme désire naturellement conserver le bien qu'il possède et avoir l'assurance de le conserver toujours. Autrement il est nécessairement affligé par la crainte qu'il a de le perdre, ou par le chagrin qu'il éprouve de l'avoir perdu. La véritable béatitude exige donc que l'homme ait la certitude de ne jamais perdre le bien qu'il possède. Si cette certitude est fondée, il s'ensuit qu'il ne perdra jamais sa béatitude ; si elle ne l'est pas, il a une conviction erronée, et c'est un mal. Car le faux est le mal de l'intellect comme le vrai est son bien, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 6, chap. 2 et 3). En ce cas il ne serait donc pas véritablement heureux, puisque le mal existerait en lui.
2. Cette proposition n'est pas moins évidente, si on considère la nature de la béatitude en particulier. Car nous avons montré (quest. 3, art. 8) que la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or il est impossible que celui qui voit l'essence divine veuille ne pas la voir. Car quand on possède un bien et qu'on veut s'en défaire, c'est qu'il est insuffisant et qu'on cherche à lui substituer quelque chose de mieux ; ou c'est parce qu'il offre un inconvénient et que pour ce motif il devient ennuyeux. Mais la vision de l'essence divine remplit l'âme de tous les biens puisqu'elle l'unit à la source de toute bonté. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (Ps. 16, 15) : Je me rassasierai quand votre gloire aura apparu, et à l'auteur du livre de la Sagesse (Sag., 7, 11) : Tous les biens me sont venus avec elle, c'est-à-dire avec la contemplation de la sagesse. De plus la vision divine n'a rien de fatigant et de pénible. Car comme le dit encore le Sage (Sag., 8, 16) : Sa conversation n'a rien d'amer et sa compagnie n'a rien d'ennuyeux. Il est donc évident que celui qui est bienheureux ne peut par sa propre volonté quitter le bonheur[2]. De même il ne peut le perdre parce que Dieu le lui aurait retiré. Car retirer à quelqu'un la béatitude c'est le punir, et Dieu qui est un juge plein d'équité n peut punir quelqu'un que pour une faute dans laquelle ne peut tomber celui qui voit l'essence divine, puisque la droiture de la volonté est la conséquence nécessaire de cette vision, comme nous l'avons montré (quest. 4, art. 4). Un autre agent ne peut pas non plus la retirer, parce que l'esprit qui est uni à Dieu est élevé au-dessus de tous les autres êtres et par conséquent aucun autre agent ne peut le détacher de cette union[3]. D'ailleurs il répugne que selon les vicissitudes des temps l'homme passe du bonheur à la misère et réciproquement, parce que ces vicissitudes ne peuvent exister qu'à l'égard des objets qui sont soumis au temps et au mouvement.

1 Origène prétendait que les âmes des bienheureux retourneraient dans des corps pour y souffrir, et qu'ensuite elles redeviendraient heureuses, et qu'il y aurait ainsi une alternance de peine et de bonheur, ce qui est une hérésie. †

2 La béatitude est inamissible ab intrinseco. Les considérations suivantes prouvent qu'elle l'est aussi ab extrinseco. Voyez ce que Scot a soutenu à cet égard (quest. 4, art. 1). †

3 On peut aussi partir de là pour établir l'immortalité de l'âme. †

Article 5 : L'homme peut-il arriver à la béatitude par ses moyens naturels ?

5

Objection N°1.

Il semble que l'homme puisse par ses moyens naturels arriver à la béatitude. Car la nature ne fait pas défaut pour les choses nécessaires. Or, rien n'est aussi nécessaire à l'homme que les moyens par lesquels il peut arriver à sa fin dernière. Donc la nature humaine possède ces moyens, et par conséquent l'homme peut arriver à la béatitude par ses seules ressources.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme la nature n'a pas fait défaut à l'homme en ce qui lui est nécessaire, quoiqu'elle ne lui ait pas donné des armes et des vêtements comme aux autres animaux, parce qu'elle lui a donné la raison et des bras par lesquels il lui est possible de se procurer toutes ces choses, de même elle ne fait pas défaut à l'homme en ce qui lui est nécessaire, quoiqu'elle ne lui donne pas un principe capable de le faire arriver à la béatitude. D'ailleurs c'eût été impossible. — Mais elle lui a donné le libre arbitre pour qu'il pût se tourner vers Dieu qui est l'auteur de son bonheur. Car ce que nous pouvons par nos amis[1], nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3).

Objection N°2.

L'homme, étant plus noble que les créatures déraisonnables, paraît être plus capable qu'elles de se suffire. Or, les créatures déraisonnables peuvent arriver à leurs fins par des moyens naturels. Donc à plus forte raison l'homme peut-il y parvenir de la même manière.

Réponse à l'objection N°2 :

la nature qui est capable de parvenir au bien parfait, quoiqu'elle ait besoin d'un secours extérieur pour y arriver, est d'une condition plus noble que la nature qui ne peut atteindre ce bien, mais qui s'arrête au bien imparfait quoiqu'elle n'ait besoin d'aucun secours extérieur (De cælo, liv. 2, text. 60-66). Ainsi celui qui peut arriver à une santé parfaite, quoiqu'il emploie le secours de la médecine, est dans de meilleures conditions d'existence que celui qui ne peut avoir qu'une santé imparfaite et qui n'a pas recours à la médecine. C'est pourquoi la créature raisonnable qui peut arriver à la béatitude parfaite, et qui a besoin pour cela du secours divin, est plus parfaite que la créature déraisonnable qui est incapable d'un bien de cette nature, et qui arrive par ses seules forces au bien imparfait.

Objection N°3.

D'après Aristote, la béatitude est une opération parfaite (Eth., liv. 2, chap. 7). Or, c'est au même agent qu'il appartient de commencer une chose et de la perfectionner. Par conséquent l'opération imparfaite, qui est en quelque sorte le commencement dans les opérations humaines, étant soumise à la puissance naturelle de l'homme par laquelle il est maître de ses actes, il semble que par cette même puissance il puisse arriver à l'opération parfaite qui est la béatitude.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand l'imparfait et le parfait sont de la même espèce ils peuvent avoir pour cause la même puissance, mais cela n'est pas nécessaire s'ils sont d'espèce différente. Car tout ce qui peut préparer la matière à une chose ne peut pas pour cela lui donner la dernière perfection. Or, l'opération imparfaite qui est soumise à la puissance naturelle de l'homme n'est pas de la même espèce que

1 Dieu est l'ami qui nous aide par sa grâce à arriver à notre fin. †

l'opération parfaite qui est sa béatitude, puisque l'espèce de l'opération dépend de son objet. L'objection n'est donc pas concluante.

Mais c'est le contraire. L'homme est naturellement le principe de ses actes par l'intellect et la volonté. Or, la suprême béatitude promise aux saints surpasse l'intellect et la volonté. Car l'Apôtre dit (1 Cor., 2, 9,) : L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, et le cœur de l'homme ne s'est point élevé jusqu'aux choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment. Donc l'homme ne peut pas arriver à la béatitude par ses moyens naturels.

Conclusion.

L'homme ne peut pas arriver par ses forces naturelles à la béatitude qui consiste dans la vision de l'essence divine, comme il est arrivé à la béatitude qu'il peut posséder ici-bas.

Il faut répondre que pour la béatitude imparfaite que l'on peut avoir en cette vie, il est possible à l'homme de l'acquérir par ses moyens naturels de la même manière que la vertu dans l'opération de laquelle elle consiste. C'est ce que nous verrons (quest. 63). Mais la béatitude parfaite de l'homme consiste, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 8), dans la vision de l'essence divine. Or, il est au-dessus non seulement de la nature de l'homme, mais encore de toute créature de voir Dieu dans son essence, comme nous l'avons démontré (1a pars, quest. 12, art. 4). Car la connaissance naturelle d'une créature est selon le mode de sa substance. Ainsi il est dit de l'intelligence (Lib. de causis, prop. 8) qu'elle connaît ce qui est au-dessus d'elle et ce qui est au-dessous, selon le mode de sa substance. Or, toute connaissance qui est selon le mode d'une substance créée est incapable de s'élever à la vision de l'essence divine qui surpasse toutes les créatures. Par conséquent ni l'homme ni aucune créature ne peut arriver à la béatitude suprême par les forces naturelles.

Article 6 : L'homme arrive-t-il à la béatitude par l'action d'une créature supérieure ?

5

Objection N°1.

Il semble que l'action d'une créature supérieure, comme l'ange, puisse rendre l'homme heureux. Car il y a dans l'univers deux sortes d'ordre, l'un qui détermine les rapports des parties de l'univers entre elles, l'autre qui règle les rapports de l'ensemble de l'univers avec le bien qui est en dehors de lui ; le premier se rapporte au second comme à sa fin, suivant Aristote (Met., liv. 12, text. 52 et 53), de la même manière que l'ordre qui régit les parties de l'armée entre elles existe par suite de l'ordre qui soumet l'armée entière au général. Or, d'après l'ordre qui règle le rapport des parties de l'univers entre elles les créatures supérieures agissent sur les inférieures, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 21, art. 1, réponse N°3). Et puisque le bonheur de l'homme consiste dans ses rapports avec le bien qui est en dehors de l'univers, c'est-à-dire avec Dieu, il s'ensuit que son bonheur provient de l'action qu'exerce sur lui la créature qui lui est supérieure, c'est-à-dire l'ange.

Réponse à l'objection N°1 :

Selon l'ordre auquel sont soumises les puissances actives, il arrive ordinairement que c'est à la puissance suprême qu'il appartient de mener les choses à leur fin dernière, mais que les puissances inférieures l'aident en disposant convenablement les choses elles-mêmes. Ainsi l'emploi du navire ou l'usage pour lequel on le construit appartient à l'art nautique qui préside à la confection du vaisseau. En conséquence, dans l'ordre de l'univers les anges aident l'homme à arriver à sa fin dernière en lui préparant les voies et en le disposant à y parvenir, mais il n'y arrive que par l'agent suprême qui est Dieu.

Objection N°2.

Tout être susceptible d'arriver à un État peut y être élevé par l'être qui y est déjà lui-même parvenu. Ainsi un corps susceptible d'être échauffé peut être échauffé par un autre corps qui est déjà chaud lui-même. Or, l'homme peut arriver à la béatitude. Donc il peut y arriver par le moyen de l'ange qui y est déjà parvenu lui-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand une forme existe en acte dans un être à l'État parfait et naturellement, cet être peut par son action la communiquer à un autre. Ainsi ce qui est chaud échauffe par la chaleur. Mais quand une forme existe dans un être imparfaitement et qu'elle ne lui est pas naturelle, il ne peut la communiquer à un autre. Ainsi l'idée de la couleur n'a pas la vertu de rendre les objets blancs ; de même tout ce qui est éclairé ou échauffé n'a pas la puissance d'échauffer et d'éclairer les autres corps. Autrement la lumière et la chaleur se communiqueraient indéfiniment. Or, la lumière de la gloire, par laquelle nous verrons Dieu, existe en lui à l'État parfait, et elle lui est naturelle ; mais elle est imparfaite dans toutes les créatures, et n'a qu'un être de ressemblance ou de participation. Donc aucune des créatures qui sont en possession de la béatitude ne peut la communiquer à un autre.

Objection N°3.

La béatitude consiste dans l'opération de l'intellect, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 4). Or, l'ange peut éclairer l'intellect de l'homme, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 111, art. 1). Donc il peut rendre l'homme heureux.

Réponse à l'objection N°3 :

L'ange éclaire dans sa gloire l'entendement de l'homme ainsi que celui de l'ange inférieur par rapport à la connaissance des œuvres de Dieu, mais non par rapport à la vision de l'essence divine, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 106, art. 1, réponses N°2 et 3). Car à l'égard de cette vision ils sont tous immédiatement illuminés par Dieu.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ps. 83, 12) : C'est le Seigneur qui donnera la grâce et la gloire.

Conclusion.

La béatitude étant un bien qui surpasse la nature créée, il est impossible à l'homme de l'obtenir par le moyen d'aucune créature, il ne peut y parvenir que par le secours de Dieu lui-même.

Il faut répondre que toute créature est soumise aux lois de la nature parce qu'elle a une vertu et une action limitée. Par conséquent ce qui est au-dessus de la nature créée échappe à l'action de toute créature. Ainsi toutes les fois qu'il faut faire quelque chose qui est au-dessus de la nature, il faut que Dieu intervienne et qu'il agisse immédiatement. Telles sont la résurrection d'un mort, la guérison d'un aveugle et d'autres faits de ce genre. Or, nous avons montré (art. préc.) que la béatitude est un bien qui surpasse la nature créée. Il est donc impossible que l'homme la reçoive d'une créature quelle qu'elle soit ; il ne peut être heureux que par le secours de Dieu, si l'on parle de la béatitude parfaite. Quant à la béatitude imparfaite, il faut raisonner à son égard de la même manière qu'à l'égard de la vertu qui la constitue[1].

5

1 Cette vertu étant une vertu humaine, l'homme peut l'acquérir par lui-même, et il peut par conséquent arriver à cette béatitude par ses moyens naturels. †

Article 7 : Est-il nécessaire que l'homme ait fait quelques bonnes œuvres pour qu'il obtienne de Dieu la béatitude ?

5

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire que l'homme ait fait des bonnes œuvres pour obtenir de Dieu la béatitude. Car Dieu étant un agent d'une puissance infinie, son action ne demande ni une matière préexistante, ni une matière préparée, il peut immédiatement produire l'être entier. Or, les œuvres de l'homme n'étant pas nécessaires à sa béatitude en tant que cause efficiente, comme nous l'avons dit (art. préc.), elles ne peuvent être exigées que comme dispositions. Donc Dieu qui n'a pas besoin pour agir de dispositions préexistantes accorde à l'homme la béatitude sans le concours de ses œuvres.

Réponse à l'objection N°1 :

Si l'action de l'homme est nécessaire pour obtenir la béatitude, ce n'est pas cause de l'insuffisance de la puissance divine qui le béatifie, mais c'est pour observer l'ordre de la nature.

Objection N°2.

Comme Dieu est immédiatement l'auteur de la béatitude, de même c'est lui qui a immédiatement établi la nature. Or, lorsqu'il a primitivement produit la nature, il a tiré les créatures du néant sans qu'il y ait eu de leur part ni disposition, ni action préalable, et il les a rendues immédiatement chacune parfaites dans leur espèce. Il semble donc qu'il accorde à l'homme la béatitude sans que celui-ci fasse préalablement aucune bonne œuvre.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu a produit ses premières créatures à l'État de perfection immédiatement, sans disposition, ni action préalable de leur part, parce qu'il a créé ainsi les premiers individus de chaque espèce pour qu'ils transmissent leur nature à leurs descendants. De même comme la béatitude devait être transmise aux hommes par le Christ suivant ces paroles de l'Apôtre (Héb., 2, 10) qui dit : qu'il a été introduit après lui une foule d'enfants dans la gloire, son âme a été immédiatement bienheureuse dès le commencement de sa conception, sans aucune action méritoire antérieure. Mais ce privilège n'appartient qu'à lui. Car les enfants baptisés, bien qu'ils n'aient pas de mérites propres, arrivent à la béatitude par les mérites du Christ, parce que par le baptême ils deviennent ses membres.

Objection N°3.

Saint Paul dit (Rom., chap. 4) que la béatitude est accordée à l'homme auquel Dieu confère la justice sans les œuvres. Donc les œuvres de l'homme ne sont pas nécessaires pour arriver à la béatitude.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Paul parle de la béatitude de l'espérance que l'on possède par la grâce sanctifiante qui ne nous est pas accordée à la vérité à cause de nos œuvres antérieures[1]. Car elle n'est pas le terme du mouvement comme la béatitude, mais elle est plutôt le principe de l'impulsion qui nous porte à acquérir la béatitude elle-même.

Mais c'est le contraire. Saint Jean dit (Jean, 13, 17) : Si vous faites les choses qu'on vous a promises, vous serez heureux. Donc nous parvenons à la béatitude par l'action.

1 Le concile de Trente établit aussi très clairement la gratuité de la justification : Nihil eorum omnis quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur : si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin gratia jam non est gratia (Voyez à ce sujet la Symbolique de Mœlher, liv. 1, chap. 5). †

Conclusion.

Dieu seul est heureux par nature ; les anges qui se rapprochent le plus de la nature divine sont arrivés à la béatitude par un mouvement unique ; Dieu a voulu que les hommes y parvinssent par plusieurs mouvements ou actions méritoires.

Il faut répondre que la droiture de la volonté, comme nous l'avons dit (quest. 4, art. 4), est nécessaire à la béatitude, puisqu'elle n'est rien autre chose que le rapport qui doit exister entre la volonté et sa fin dernière. Cette disposition est nécessaire pour arriver à la fin dernière, comme la préparation convenable de la matière est nécessaire pour qu'elle reçoive la forme. Mais cela ne prouve pas que l'action de l'homme doive nécessairement précéder sa béatitude. Car Dieu pourrait faire que la volonté droite de l'homme tendît à sa fin, et qu'elle le possédât ou en jouit tout à la fois comme il lui arrive quelquefois de produire simultanément la matière et la forme de ses créatures. Mais l'ordre établi par la divine sagesse demande qu'il n'en soit pas ainsi, parce que, comme le dit Aristote (De cælo, liv. 2, text. 64 à 66), parmi les êtres appelés à la possession du bien parfait, les uns le possèdent sans mouvement, d'autres par un mouvement unique, enfin d'autres par plusieurs mouvements. Or, celui qui le possède sans mouvement, c'est celui qui le possède naturellement. Et comme il n'y a que Dieu qui possède naturellement la béatitude, il n'y a que lui qui n'ait pas besoin de se mouvoir par une action antécédente pour y parvenir. D'ailleurs, comme la béatitude surpasse toute nature créée, aucune créature ne peut arriver à la béatitude sans agir, c'est-à-dire sans faire un mouvement qui l'y porte. Or, l'ange qui est supérieur à l'homme dans l'ordre de la nature, y est parvenu selon la volonté de la divine sagesse par un seul mouvement, c'est-à-dire par un seul acte méritoire, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 62, art. 5). Mais les hommes n'y arrivent que par plusieurs mouvements ou opérations auxquelles on donne le nom de mérites. Donc la béatitude est une récompense accordée à des actes de vertu, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 9 et liv. 10, chap. 6 à 8).

5

Article 8 : Tous les hommes désirent-ils la béatitude ?

5

Objection N°1.

Il semble que tous les hommes ne désirent pas la béatitude. Car personne ne peut désirer ce qu'il ignore, puisque le bien que l'on connaît est l'objet de l'appétit, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 29, 34 et 49). Or, la plupart ignorent ce que c'est que la béatitude. Car comme dit saint Augustin (De Trin., liv. 13, chap. 4), les uns la placent dans les plaisirs du corps, les autres dans la vertu de l'âme, d'autres ailleurs. Donc tous ne désirent pas la béatitude.

Objection N°2.

L'essence de la béatitude est la vision de l'essence divine, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 8). Or, il y en a qui pensent qu'il est impossible à l'homme de voir Dieu dans son essence ; par conséquent ils ne le désirent pas. Donc tous les hommes ne désirent pas la béatitude.

Réponse à l'objection N°2 :

La volonté étant une conséquence de la perception de l'intellect ou de la raison, il arrive que comme une chose peut être la même en réalité, et être cependant rationnellement différente, de même ce qui est une même chose en réalité est néanmoins désiré d'une manière, et ne l'est pas d'une autre. On peut donc considérer que la béatitude sous le rapport du bien final et parfait, ce qui est son essence en général, et de cette manière la volonté s'y porte naturellement et nécessairement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et quest. 1, art. 5). On peut aussi la considérer d'une manière spéciale, soit par

rapport à son opération, soit par rapport à la puissance qui l'opère, soit par rapport à son objet. En ce sens, la volonté ne s'y porte pas nécessairement.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 5) qu'il est heureux celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mauvais. Or, tous n'ont pas la volonté ainsi disposée ; il y en a même qui veulent le mal et qui le veulent sciemment et volontairement. Donc tous ne veulent pas la béatitude. [Q39-4]

Réponse à l'objection N°3 :

Cette définition du bonheur, donnée par certains auteurs qui disent que l'homme heureux est celui qui a tout ce qu'il veut, ou qui obtient tout ce qu'il désire, est bonne ou suffisante entendue d'une manière, mais elle est imparfaite entendue d'une autre. Car si on entend absolument par là tout ce que l'homme veut naturellement, ile st vrai que celui qui possède ainsi tout ce qu'il veut est bienheureux. Car il n'y a que le bien parfait, c'est-à-dire la béatitude qui satisfasse l'appétit naturel de l'homme. Mais si on entend ce que l'homme veut d'après le concept de sa raison, l'homme peut de cette façon vouloir des choses qui appartiennent moins à la béatitude qu'à la misère, dans le sens que la possession de ces objets l'empêche d'acquérir ce qu'il veut naturellement ; comme la raison prend quelquefois pour vraies des choses qui sont un obstacle à la connaissance de la vérité. C'est pour ce motif que saint Augustin a ajouté que la perfection de la béatitude exige qu'on ne veuille rien de mauvais, quoique la première partie de la définition soit suffisante et qu'on puisse dire que l'homme heureux est celui qui a tout ce qu'il veut, quand on donne à ces paroles un sens convenable.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 13, chap. 3) : Si l'acteur eût dit : vous voulez tous être heureux et vous ne voulez pas être malheureux, il eût dit une chose dont tout le monde aurait reconnu la vérité. Donc tous les hommes veulent être heureux.

Conclusion.

Quoique tous ne désirent pas l'objet qui constitue la véritable béatitude, cependant il est certain que tous les hommes désirent naturellement le bien parfait et universel qui constitue l'essence de la béatitude en général.

Il faut répondre que la béatitude peut se considérer de deux manières :

1. Selon sa nature en général. Il est nécessaire que tous les hommes la désirent de cette manière. Car l'essence de la béatitude en général c'est le bien parfait, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 5 et 7). Et comme le bien est l'objet de la volonté, le bien parfait est ce qui la satisfait complètement. Ainsi donc le désir de la béatitude n'est rien autre chose que le désir de voir sa volonté pleinement satisfaite ; ce que tout le monde veut.
2. On peut parler de la béatitude selon sa nature spéciale par rapport à l'objet qui la constitue. En ce sens tous ne connaissent pas la béatitude, parce qu'ils ne savent pas à quel objet il convient d'appliquer l'idée générale qu'ils en ont. Par conséquent, sous ce rapport, tous ne la veulent pas.

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

5

QUESTION 6 : DU VOLONTAIRE ET DE L'INVOLONTAIRE

Question 6 : Du volontaire et de l'involontaire....71
Article 1 : Le volontaire existe-t-il dans les actes humains ?....72
Article 2 : Le volontaire existe-t-il chez les animaux ?....74
Article 3 : Le volontaire peut-il exister sans aucun acte ?....75
Article 4 : Peut-on faire violence à la volonté ?....77
Article 5 : La violence rend-elle les actes involontaires ?....78
Article 6 : La crainte produit-elle absolument l'involontaire ?....80
Article 7 : La concupiscence produit-elle l'involontaire ?....81
Article 8 : L'ignorance produit-elle l'involontaire ?....83

Puisque les actes sont nécessaires pour parvenir à la béatitude, nous devons maintenant nous occuper des actes humains pour savoir quels sont les actes qui nous y font parvenir et quels sont ceux qui nous en détournent. Les opérations et les actes se rapportant à des choses individuelles il s'ensuit que toute science pratique se complète par des considérations particulières. Ainsi donc la morale ayant pour objets les actes humains, on doit l'étudier d'abord en général et ensuite en particulier.

Pour l'étude générale des actes humains, nous avons à considérer en premier lieu les actes humains eux-mêmes et en second lieu leurs principes. Or, parmi les actes humains ; les uns sont propres à l'homme, les autres lui sont communs avec les animaux. Et puisque la béatitude est le bien propre de l'homme, les actes qui sont à proprement parler des actes humains, se rapportent à elle plus directement que les actes qui sont communs à l'homme et aux animaux.

Ainsi donc nous traiterons :

1. Des actes qui sont propres à l'homme,
2. Des actes qui sont commun à l'homme et aux autres animaux et qui sont ce qu'on appelle les passions de l'âme.

à l'égard des actes propres à l'homme, il y a deux choses à examiner : leur condition et leur distinction. Or, comme on appelle actes humains proprement dits ceux qui sont volontaires, parce que la volonté est l'appétit rationnel propre à l'homme, nous devons considérer ces actes en tant qu'ils sont volontaires.

Ainsi nous traiterons :

1. Du volontaire et de l'involontaire en général,
2. Des actes qui sont volontaires et qui émanent de la volonté parce qu'elle les produit immédiatement,
3. Des actes volontaires qui sont, en quelque sorte, commandés par la volonté parce qu'elle les produit au moyen des autres puissances. Et parce que les actes volontaires sont accompagnés de circonstances d'après lesquelles on les apprécie, nous parlerons d'abord du volontaire et ensuite des circonstances des actes dans lesquelles on trouve le volontaire et l'involontaire.

Touchant le volontaire et l'involontaire en général huit questions se présentent :

1. Le volontaire existe-t-il dans les actes humains ?[1]
2. Le trouve-t-on chez les animaux ?
3. Le volontaire peut-il exister absolument sans acte ?[2]
4. Peut-on faire violence à la volonté ?[3]
5. La violence produit-elle l'involontaire ?[4]
6. La crainte ?[5]
7. La concupiscence ?[6]
8. L'ignorance le produit-elle ?[7]

Article 1 : Le volontaire existe-t-il dans les actes humains ?

6

Objection N°1.

Il semble que le volontaire n'existe pas dans les actes humains. Car on appelle volontaire l'acte qui a son principe dans le sujet qui le produit, comme le disent saint Grégoire de Nysse[8], saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 24) et Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1). Or, le principe des actes humains n'est pas dans l'homme même, mais il est hors de lui ; car l'appétit de l'homme est mis en action par l'objet désirable qui est en dehors de lui, et qui est comme un moteur qui n'est pas mû, selon l'expression d'Aristote (De animâ, liv. 3, text. 54). Donc le volontaire n'existe pas dans les actes humains.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout principe n'est pas un principe premier. Ainsi donc, quoiqu'il soit dans la nature du volontaire d'avoir un principe intérieur, il n'est cependant pas contraire à sa nature que ce principe intrinsèque soit produit ou mû par un principe extérieur, parce qu'il n'est pas de l'essence du volontaire que son principe intrinsèque soit un principe premier. Il faut savoir aussi qu'il arrive que le principe d'un mouvement soit un premier principe dans un genre, sans être pour cela un premier principe absolument. Par exemple, dans le genre des choses corruptibles la première cause corruptrice est le corps céleste, qui n'est cependant pas, absolument parlant, le premier moteur, puisqu'il est mû localement par un moteur qui est au-dessus de lui. Ainsi donc, le principe intrinsèque de l'action volontaire, qui est l'intelligence et la volonté, est un principe premier dans le genre du mouvement appétitif, quoiqu'il soit mû par un principe extérieur par rapport aux autres espèces de mouvement.

---

1 Si le volontaire n'existait pas dans les actions humaines, elles ne seraient ni louables ni blâmables. Cette première question donc la base de la morale. †

2 Les simples omissions sont coupables. L'Écriture les condamne dans une foule d'endroits. Il n'en serait pas ainsi si le volontaire ne pouvait exister sans acte intérieur ou extérieur. †

3 Cet article a pour but de bien faire connaître la nature du volontaire, afin qu'on se forme une juste idée des causes qui peuvent le modifier, parce que c'est de là qu'il faut partir pour apprécier la valeur morale des actes. †

4 Quand on résiste à la violence autant qu'on le peut, l'acte est involontaire, et il n'est pas imputable. †

5 La crainte ne détruisant pas le volontaire ne détruit pas non plus le libre arbitre. Elle n'excuse donc pas absolument de péché par elle-même, mais elle en excuse quelquefois par accident ; par exemple quand elle trouble complètement la raison, ou quand le danger est si grave que la loi cesse d'obliger. †

6 Saint Thomas ne parle ici que du volontaire proprement dit. Car s'il s'agissait de ce que les théologiens appellent le volontaire parfait ou le libre arbitre, il faudrait reconnaitre que la concupiscence le détruit quelquefois totalement (par exemple, quand elle est si violente qu'elle trouble complètement la raison), et qu'en général elle l'affaiblit, parce qu'elle l'empêche de délibérer avec la même impartialité entre deux déterminations contraires. †

7 Cette question est très importante, car il est bien nécessaire en morale de savoir jusqu'à quel point l'ignorance excuse. †

8 Ou plutôt Némésius, qui est le véritable auteur du livre (De nat. hominis, chap. 52) que saint Thomas cite ici. †

Objection N°2.

Aristote prouve (Eth., liv. 8, text. 28) qu'il n'y a pas dans les animaux d'acte ou de mouvement nouveau qui ne proviennent d'un autre mouvement extérieur qui l'a précédé. Or, tous les actes de l'homme sont nouveaux, car il n'y en a pas un seul qui soit éternel. Donc le principe de tous les actes humains est en dehors de l'homme, et il n'y a pas en eux de volontaire.

Réponse à l'objection N°2 :

Tout nouveau mouvement d'un animal provient d'un mouvement extérieur préalablement existant en deux sens :

1. En ce que le mouvement extérieur présente aux sens de l'animal un objet sensible dont la perception meut son appétit. Ainsi, un lion, voyant un cerf s'approcher, commence à se mouvoir lui-même vers lui.
2. En ce que le corps de l'animal commence à éprouver naturellement une modification quelconque par l'effet d'un mouvement extérieur, tel que le froid ou le chaud. Or, quand le corps est modifié par le mouvement d'un corps extérieur, l'appétit sensitif, qui est une vertu de l'organe corporel, est par là même accidentellement impressionné. C'est ce qu'on voit lorsque, par suite du changement du corps, l'appétit est porté à désirer quelque chose. Mais cela ne détruit pas la nature du volontaire, comme nous venons de le dire dans la réponse précédente. Car ces mouvements, qui proviennent d'un principe extérieur, sont d'un autre genre.

Objection N°3.

Celui qui agit volontairement peut agir par lui-même. Or, l'homme n'a pas la puissance d'agir ainsi. Car il est dit (Jean, 15, 5) : Sans moi, vous ne pouvez rien faire. Donc il n'y a pas de volontaire dans les actes humains.

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu porte l'homme à agir non seulement en proposant à ses sens un objet qui excite l'appétit ou en modifiant son corps, mais encore en mettant sa volonté même en mouvement ; car tout mouvement de la volonté aussi bien que de la nature procède de lui comme du premier moteur. Et comme il n'est pas contraire à l'essence de la nature que son mouvement vienne de Dieu, comme du premier moteur, en tant qu'elle n'est qu'un instrument entre ses mains, de même il n'est pas contraire à l'essence du volontaire qu'il procède de Dieu, en tant que c'est Dieu qui meut la volonté. Néanmoins il est de l'essence du mouvement naturel et du mouvement volontaire en général d'émaner d'un principe intrinsèque.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 24) appelle volontaire tout acte qui est une œuvre raisonnable. Or, il y a des actes humains qui ont ce caractère. Donc ils sont volontaires.

6

Conclusion.

Puisque l'homme connaît la fin de ses actions et qu'il agit pour cette fin, ses actes sont volontaires.

Il faut répondre que le volontaire existe dans les actes humains. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence, il faut observer que le principe de certains actes ou mouvements est dans le sujet qui agit ou dans celui qui est mû, mais qu'il y a aussi des actes et des mouvements dont le principe est extérieur. Ainsi, quand une pierre s'élève en l'air, le principe de ce mouvement est en dehors d'elle, mais quand elle tombe à terre le principe de ce mouvement est en elle. Parmi les êtres qui sont mus par un principe intrinsèque, les uns se meuvent eux-mêmes, les autres ne se meuvent pas. Et comme tout agent meut, ou est mû pour une fin, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 1), les êtres qui sont mus parfaitement par un principe intrinsèque sont ceux qui possèdent intrinsèquement un

principe qui non seulement les meut, mais qui les meut encore pour une fin. Or, pour faire quelque chose en vue d'une fin il faut qu'on ait une connaissance quelconque de cette fin. Ainsi donc, tout agent mû par un principe intrinsèque, qui a une connaissance quelconque de sa fin, possède par là même en lui le principe de ses actes non seulement pour agir, mais encore pour agir en vue d'une fin. Au contraire, celui qui n'a aucune connaissance de sa fin, bien qu'il y ait en lui un principe d'action ou de mouvement, ne peut cependant lui-même agir ou se mouvoir conformément à sa fin. Il faut que le principe de son mouvement soit dans un autre être qui lui donne l'impulsion et qui le dirige vers sa fin. Alors on dit de ces êtres qu'ils ne se meuvent pas eux-mêmes, mais qu'ils sont mus par les autres. Quant à ceux qui connaissent leur fin, on dit qu'ils se meuvent, parce qu'ils ont en eux non seulement le principe qui les fait agir, mais encore celui qui les a fait agir pour une fin. C'est pourquoi comme leurs actions et leur but final procèdent également du même principe intrinsèque, on dit que leurs mouvements et leurs actes sont volontaires. Car le mot de volontaire implique un mouvement et un acte qui procèdent d'une inclination propre ; par conséquent le volontaire, suivant la définition de Némésius, de saint Jean Damascène et d'Aristote (loc. cit. in arg.), suppose non seulement un principe intérieur, mais encore la connaissance de la fin[1]. Ainsi, comme l'homme connaît parfaitement la fin de ses actes et qu'il se meut lui-même, le volontaire existe tout particulièrement dans ses actes. [Q15-4]

Article 2 : Le volontaire existe-t-il chez les animaux ?

6

Objection N°1.

Il semble que le volontaire n'existe pas chez les animaux. Car le volontaire tire son nom de la volonté, et comme la volonté existe dans la raison, d'après ce que dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 42), il ne peut exister dans les animaux. Donc on ne trouve pas en eux le volontaire.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté désigne l'appétit rationnel, et pour ce motif elle ne peut exister dans les êtres privés de raison ; mais le volontaire tire son nom de la volonté, et on ne peut se servir de ce mot pour tous les êtres qui participent à la volonté et qui en possèdent au moins la ressemblance ou l'image. C'est en ce sens qu'on l'attribue aux animaux, parce qu'ils sont mus vers leur fin par une connaissance quelconque.

Objection N°2.

Selon que les actes humains sont volontaires, ont que l'homme est maître de ses actes. Or, les animaux ne sont pas maîtres de leurs actes ; car, suivant saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 27), ils ne se meuvent pas, mais ils sont mus. Donc le volontaire n'existe pas dans les animaux.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme est maître de ses actes par là même qu'il délibère sur ce qu'il doit faire. Car la raison qui délibère pouvant choisir entre les contraires, l volonté peut aussi se porter vers l'un et l'autre. Mais ce n'est pas en ce sens que le volontaire existe chez les animaux, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.)

Objection N°3.

Saint jean Damascène dit au même endroit que la concupiscence des actes volontaires c'est la louange ou le blâme. Or, les actes des animaux ne méritent ni louange, ni blâme. Donc il n'y a pas en eux de volontaire.

1 Le volontaire demande donc deux choses, un principe interne d'action et la connaissance de la fin pour laquelle on agit. †

Réponse à l'objection N°3 :

La louange et le blâme sont une conséquence du volontaire à l'État parfait, mais il n'existe pas de cette manière dans les animaux.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 1) que le volontaire est commun aux enfants et aux animaux. Némésius (De nat. hom., chap. 32) et saint Jean Damascène sont du même avis.

Conclusion.

Le volontaire n'existe d'une manière parfaite que dans les hommes qui ont une connaissance parfaite de la fin de leurs actes, et il n'existe dans les animaux que d'une manière imparfaite.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le volontaire exige essentiellement que le principe de l'acte soit intérieur et qu'il soit accompagné d'une certaine connaissance de la fin pour laquelle on agit. Or, on peut connaître sa fin de deux manières : parfaitement et imparfaitement. La connaissance de la fin est parfaite quand on perçoit non seulement l'objet final, mais encore la nature de cet objet et le rapport qu'il y a entre les moyens et la fin. Cette connaissance ne peut convenir qu'à la créature raisonnable. La connaissance imparfaite de la fin ne consiste que dans la perception de son objet, sans que l'on connaisse la nature même de cet objet et le rapport qu'il y a entre l'acte et sa fin. Cette connaissance existe chez les animaux qui n'ont d'autres lumières que celles des sens et de leur instinct naturel. Le volontaire parfait est donc la conséquence de la connaissance parfaite qu'on a de la fin. Ainsi il existe quand après avoir perçu la fin, on peut, en délibérant sur la fin elle-même et sur les moyens qui s'y rapportent, prendre le parti de tendre à cette fin ou de n'y tendre pas. Le volontaire imparfait est une conséquence de la connaissance imparfaite de la fin, en ce sens que celui qui perçoit la fin se porte alors subitement vers elle sans délibérer. Par conséquent le volontaire parfait ne peut exister que dans une créature raisonnable, tandis que le volontaire imparfait se trouve chez les animaux. [Q13-2]

Article 3 : Le volontaire peut-il exister sans aucun acte ?

6

Objection N°1.

Il semble que le volontaire ne puisse exister sans acte. Car on appelle volontaire ce qui vient de la volonté. Or, rien ne peut venir de la volonté que par un acte, du moins par un acte de la volonté elle-même. Donc le volontaire ne peut exister sans acte.

Réponse à l'objection N°1 :

On appelle volontaire non seulement ce qui procède de la volonté directement selon qu'elle agit, mais encore ce qui en procède indirectement selon qu'elle n'agit pas.

Objection N°2.

Comme l'acte de la volonté fait qu'on dit qu'une personne veut, de même, quand cet acte cesse, on dit qu'elle ne veut pas. Or, le manque de volonté produit l'involontaire qui est opposé au volontaire. Donc le volontaire ne peut exister du moment où l'acte de la volonté cesse.

Réponse à l'objection N°2 :

Le non-vouloir (non velle) se prend en deux sens.

1. On l'emploie comme s'il ne formait qu'un seul mot comme l'infinitif du verbe *nolo*, je ne veux pas. Ainsi quand je dis je ne veux pas lire ces paroles signifient je veux ne pas lire ; par

conséquent ne pas vouloir lire signifie vouloir ne pas lire. En ce sens le non-vouloir produit l'involontaire[1].

2. On l'emploie dans la rigueur du terme, et en ce cas on n'affirme aucun acte de la volonté. Alors le non-vouloir ne produit pas l'involontaire[2].

Objection N°3.

La connaissance est de l'essence du volontaire, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la connaissance provient d'un acte. Donc le volontaire ne peut exister sans un acte.

Réponse à l'objection N°3 :

L'acte de la connaissance est nécessaire au volontaire de la même manière et au même titre que l'acte de la volonté, c'est-à-dire qu'il faut que l'individu ait le pouvoir de connaître, de vouloir et d'agir ; par conséquent, comme ne pas vouloir ou ne pas faire une chose, dans un temps où on y est obligé, est un acte volontaire, de même c'est une chose volontaire de ne pas faire attention à une chose qu'il importe d'observer[3].

Mais c'est le contraire. On appelle volontaire l'acte dont nous sommes maîtres. Or, nous sommes les maîtres d'agir et de ne pas agir, de vouloir et de ne pas vouloir. Donc comme le volontaire consiste à agir et à vouloir, il consiste de même à ne pas agir et à ne pas vouloir.

Conclusion.

Le volontaire peut exister quelquefois sans acte extérieur avec un acte intérieur, comme quand on ne veut pas agir ; quelquefois il peut aussi exister sans acte intérieur, comme quand on ne veut pas agir.

Il faut répondre qu'on appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Or, une chose peu procéder d'une autre de deux manières :

1. Directement, comme quand elle procède de quelqu'un en tant qu'agent. C'est ainsi que l'échauffement est produit par la chaleur.
2. Indirectement quand elle procède d'un être qui n'agit pas. Ainsi le naufrage d'un vaisseau provient du pilote qui a cessé de le gouverner. Mais il est à remarquer que la conséquence du défaut d'action ne se rapporte pas toujours à l'agent qui n'agit pas comme à sa cause ; elle ne rapporte à lui que quand il peut et qu'il doit agir[4]. Car si un pilote ne pouvait pas diriger son navire, ou si le gouvernement du navire ne lui avait pas été confié, on ne lui imputerait pas le naufrage qui aurait eu lieu pendant son absence.

Ainsi donc, la volonté pouvant, par son vouloir et son action, empêcher le défaut de vouloir et d'action et devant même le faire quelquefois, ce défaut de vouloir et d'action lui est imputable ; parce qu'il est son fait. On voit par là que le volontaire peut exister sans acte. Quelquefois il existe comme sans acte extérieur, mais avec un acte interne, comme quand un homme veut ne pas agir ; d'autres fois il existe aussi sans acte interne, comme quand on ne veut pas agir.

1 Dans ce cas il y a un refus formel. †

2 Il y a alors une abstention purement négative. †

3 Il est à remarquer que pour qu'il y ait volontaire, saint Thomas exige qu'on ait pu s'abstenir de faire l'action qu'on a faite, et qu'on ait té tenu de s'en abstenir ou d'éviter l'occasion dont on prévoyait le mauvais effet. †

4 Il n'y a de responsabilité que dans cette circonstance. †

Article 4 : Peut-on faire violence à la volonté ?

6

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse faire violence à la volonté. Car tout être peut être contraint par un être plus puissant que lui. Or, il y a un être supérieur à la volonté humaine, et cet être est Dieu. Donc la volonté de l'homme peut être contrainte au moins par Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

Dieu, qui est plus puissant que la volonté humaine, peut la mouvoir come il lui plaît, selon ces paroles des Proverbes (21, 1) : Le cœur du roi est dans la main de Dieu, et il le tournera partout où il voudra. Mais si Dieu disposait ainsi de la volonté par violence, l'homme n'agirait plus volontairement. Ce ne serait pas la volonté qui serait mue, mais quelque chose qui lui est contraire.

Objection N°2.

Tout être passif est violenté par l'être actif qui a le pouvoir de le modifier. Or, la volonté est une puissance passive ; car elle est un moteur qui est mû, comme le dit Aristote (De animâ, liv.3, text. 54). Donc, puisqu'elle est mue quelquefois par un être actif, il semble qu'elle soit quelquefois contrainte.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'y a pas toujours violence quand l'être passif est modifié par l'être actif, mais il n'y a violence que quand cela se fait contrairement à l'inclination intérieure de l'être passif. Autrement tous les changements et toutes les générations des corps simples seraient violents et opposés à la nature, tandis qu'elles sont naturelles parce que la matière ou le sujet est intérieurement apte par nature à recevoir ses modifications. De même quand la volonté est mue par un objet qu'elle désire d'après sa propre inclination, ce mouvement n'est pas violent, mais il est volontaire.

Objection N°3.

Un mouvement violent est un mouvement contre nature. Or, le mouvement de la volonté est quelquefois contre nature ; ainsi le mouvement qui la porte à pécher est un mouvement contre nature, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 4, chap. 21). Donc le mouvement de la volonté peut être contraint.

Réponse à l'objection N°3 :

L'objet vers lequel se porte la volonté en péchant, bien qu'il soit mauvais et qu'en réalité il soit contraire à la raison, cependant elle s'y attache comme à une chose bonne qui convient à sa nature, parce qu'elle flatte l'homme en délectant ses sens ou en satisfaisant quelque habitude mauvaise qu'il a contractés.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 5, chap. 10) : Quand une chose se fait volontairement, elle ne se fait pas nécessairement. Donc ce qui est volontaire ne peut pas être contraint, et par conséquent la volonté ne peut pas être forcée à agir.

Conclusion.

Il est impossible que la volonté soit violentée à l'égard de son acte propre qui est la volition, mais elle peut l'être à l'égard des actes commandés qu'elle exécute par l'intermédiaire des autres facultés, car en ce sens elle peut être empêchée d'agir par une cause extérieure.

Il faut répondre qu'il y a deux sortes d'actes volontaires : l'un qui est immédiat et qui émane de la volonté comme la volition ; l'autre qui est commandé par elle et qu'elle exécute par le moyen d'une autre puissance. Ainsi marcher, parler, sont les actes que la volonté commande et qu'elle exécute par l'intermédiaire d'une puissance motrice. Par rapport aux actes qu'elle commande, la volonté peut être violentée. Par rapport aux actes qu'elle commande, la volonté peut être violentée, en ce sens que la violence peut empêcher les membres extérieurs d'exécuter ses ordres. Mais pour l'acte propre de la volonté on ne peut pas la violenter[1]. La raison en est que l'acte de la volonté n'est rien autre chose qu'une inclination qui procède d'un principe interne qui a connaissance de sa fin comme l'appétit naturel est une inclination d'un principe interne qui n'a pas cette connaissance. Ce qui est contraint ou violenté procédant d'un principe extérieur, il est donc contraire à l'essence de l'acte même de la volonté d'être contraint ou violenté, comme il répugne à l'essence de l'inclination naturelle ou du mouvement d'une pierre de s'élever en l'air. On peut bien par violence jeter une pierre en l'air, mais ce mouvement forcé ne peut provenir de son inclination naturelle. De même on peut bien traîner un homme par violence, mais ce qui émane de sa volonté ne peut pas être violenté ; l'association de ces deux idées répugne. [Q9-4] ; [Q50-5]

6

Article 5 : La violence rend-elle les actes involontaires ?

6

Objection N°1.

Il semble que la violence ne rende pas les actes involontaires. Car le volontaire et l'involontaire se rapportent à la volonté. Or, on ne peut pas faire violence à la volonté, comme nous venons de le prouver (art. préc.). Donc la violence ne peut produire l'involontaire.

Réponse à l'objection N°1 :

L'involontaire est opposé au volontaire. En effet, nous avons dit (art. préc.) qu'on appelle volontaire non seulement l'acte qui procède immédiatement de la volonté, mais encore celui que la volonté commande. Quant à l'acte qui procède immédiatement de la volonté, nous avons vu (art. préc.) qu'on ne peut faire violence à la volonté, mais qu'il n'en est pas de même à l'égard de l'acte commandé[2], et c'est précisément par rapport à cet acte que la violence produit l'involontaire.

Objection N°2.

Ce qui est involontaire cause de la tristesse, comme le disent saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 21) et Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1). Or, on souffre quelquefois violence sans que pour cela on soit triste. Donc la violence ne produit pas l'involontaire.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la mature, de même on appelle volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, on dit qu'une chose est naturelle de deux manières.

1. Elle est naturelle parce qu'elle vient de la nature comme de son principe actif ; ainsi il est naturel au feu d'échauffer.
2. Elle l'est selon son principe passif, parce qu'il y a en elle l'inclination innée qui la rend apte à recevoir d'un principe extrinsèque son action.

Ainsi on dit que le mouvement du ciel est naturel, parce que le corps céleste est naturellement apte à recevoir ce mouvement, quoique le moteur soit volontaire.

1 Ainsi la violence ne peut atteindre les actes intérieurs de la volonté, elle ne peut atteindre que ses actes extérieurs. †

2 Ces actes extérieurs que la violence arrache ne sont point du tout volontaires, du moment qu'on n'y consent pas. †

De même on dit qu'une chose est volontaire de deux manières :

1. Activement, comme quand on veut faire quelque chose ;
2. Passivement, comme quand on veut supporter ou souffrir une chose d'un autre.

Conséquemment quand un être est soumis à l'action d'une puissance supérieure, et que sa volonté se soumet à l'influence que cette puissance exerce sur lui, il n'est pas alors absolument violenté, parce que bien que celui qui est passif ne soit pas l'auteur positif de l'action, par là même qu'il s'y soumet et qu'il y consent on ne peut pas dire que cet acte soit involontaire.

Objection N°3.

Ce qui émane de la volonté ne peut pas être involontaire. Or, il y a des choses violentes qui viennent de la volonté, comme, par exemple, quand on monte le corps chargé d'un lourd fardeau, et quand on plie ses membres d'une manière opposée à leur flexibilité naturelle. Donc la violence ne produit pas l'involontaire.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, text. 27), le mouvement physique par lequel un animal se meut contrairement à l'inclination naturelle de son corps, bien qu'il ne soit pas naturel au corps, est cependant naturel à l'animal ; car il est naturel à ce dernier de se mouvoir conformément à sa volonté. C'est pourquoi ces actes ne sont pas absolument violents, ils ne le sont que sous un rapport. De même on doit dire que quand quelqu'un replie ses membres contrairement à leur disposition naturelle, cet acte est violent relativement, c'est-à-dire par rapport au membre sur lequel on l'exerce, mais il ne l'est pas absolument, c'est-à-dire par rapport à l'homme lui-même.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène et Aristote disent (loc. cit. in arg.) que la violence rend l'acte involontaire.

6

Conclusion.

Puisque la violence part d'un principe extrinsèque, tandis que le volontaire comme le naturel procède d'un principe intrinsèque, ile st nécessaire que la violence produise l'involontaire.

Il faut répondre que la violence est directement opposée au volontaire aussi bien qu'au naturel. Car le volontaire et le naturel procèdent l'un et l'autre d'un principe interne, tandis que la violence procède d'un principe extrinsèque. C'est pourquoi comme dans les êtres dépourvus de connaissance la violence produit quelque chose de contraire à la nature, de même dans les êtres intelligents elle produit quelque chose de contraire à la volonté. Ainsi comme on dit que ce qui est contre nature n'est pas naturel, de même on dit que ce qui est contre la volonté est involontaire ; par conséquent la violence rend les actes involontaires.

Article 6 : La crainte produit-elle absolument l'involontaire ?

6

Objection N°1.

Il semble que la crainte produise absolument l'involontaire. Car comme la violence se rapporte à ce qui est présentement contraire à la volonté, de même la crainte se rapporte au mal futur qui répugne à cette même faculté. Or, la violence produit absolument l'involontaire. Donc la crainte le produit aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Les choses que l'on fait par crainte et par force ne diffèrent pas seulement en ce que l'une regarde le présent et l'autre l'avenir, mais elles diffèrent encore en ce que la volonté ne consent point à ce qui est fait par la violence : ces choses sont au contraire absolument opposées à son mouvement, tandis que ce que l'on fait par crainte est volontaire. C'est pourquoi le mouvement de la volonté se porte vers deux choses, non pour elles-mêmes, à la vérité, mais pour un autre but, qui consiste à repousser le mal que l'on redoute. En effet, il suffit pour l'essence du volontaire qu'on veuille une chose à cause d'une autre. Car le volontaire n'existe pas seulement quand nous voulons finalement une chose pour elle-même, mais il existe encore quand nous la voulons pour une autre qui est notre but. Il est donc évident que la volonté intérieure n'a aucune part à ce qui est fait par violence, tandis qu'elle agit à l'égard de ce que l'on fait par crainte. C'est pour cette raison, comme le dit Némésus (loc. cit.), qu'afin d'exclure ce qu'on fait par crainte, non seulement on dit en définissant la violence que c'est un acte dont le principe est extérieur, mais on ajoute encore que l'être qui le subit n'y a aucune part, parce que la volonté de celui qui est saisi par la crainte entre pour quelque chose dans les actes qu'il produit sous cette impression.

Objection N°2.

Ce qui a par soi-même un certain caractère le conserve, même quand on y ajoute autre chose. Ainsi ce qui est chaud par soi-même reste néanmoins toujours chaud, peu importe à quel être on l'adjoigne. Or, ce que l'on fait par crainte est par soi-même involontaire. Donc l'action reste telle quand la crainte survient.

Réponse à l'objection N°2 :

Les accidents absolus comme le chaud et le froid, subsistent tels, quel que soit l'accessoire qui vienne s'y ajouter ; mais les accidents relatifs varient suivant le rapport qu'ils ont avec les divers objets auxquels on les compare. Ainsi ce qui est grand par rapport à un objet est petit par rapport à un autre. Or, on dit qu'une chose est volontaire, non seulement d'une manière absolue et à cause d'elle-même, mais encore d'une manière relative et par rapport à une autre. C'est pourquoi rien n'empêche qu'une chose qui ne serait pas volontaire, considérée en elle-même, le devienne, considérée par rapport à une autre.

Objection N°3.

Ce qui existe d'une manière conditionnelle existe d'une manière relative et ce qui n'existe pas conditionnellement existe d'une manière absolue. Ainsi ce qui est conditionnellement nécessaire est nécessaire relativement, et ce qui est nécessaire absolument l'est simplement, sans aucune condition. Or, la chose que l'on fait par crainte est involontaire absolument ; et elle ne peut être volontaire que sous condition, c'est-à-dire pour éviter le mal que l'on craint. Donc ce qu'on fait par crainte est absolument involontaire.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses qu'on fait par crainte sont volontaires sans condition, c'est-à-dire suivant ce qu'elles sont en acte, mais elles sont involontaires sous condition, c'est-à-dire dans le cas où la crainte n'existerait plus. Ce raisonnement mène par conséquent plutôt à la conclusion opposée.

Mais c'est le contraire. Némésius (De nat. hom., chap. 30) et Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1) disent que les choses que l'on fait par crainte sont plus volontaires qu'involontaires.

Conclusion.

Ce que l'on fait par crainte est volontaire simplement, et involontaire sous un rapport.

Il faut répondre que, comme le disant Aristote et Némésius (loc. cit.) les choses que l'on fait par crainte sont volontaires en un sens et involontaires dans un autre[1]. Car les choses que l'on fait par crainte ne sont pas volontaires, considérées en elle-même ; mais elles sont volontaires dans les circonstances où l'on se trouve, car elles ont pour objet d'éviter le mal que l'on redoute. Mais en approfondissant bien cette question, on trouvera qu'elles sont plutôt volontaires qu'involontaires ; car elles sont volontaires absolument, tandis qu'elles sont involontaires relativement. En effet on dit qu'une chose existe absolument selon qu'elle existe en acte, mais elle n'existe que relativement selon qu'elle n'est que dans la pensée. Or, ce qu'on fait par crainte existe en acte, selon qu'on le fait. Car les actes se rapportent à ce qui est particulier, et le particulier est soumis aux conditions du temps et de l'espace. C'est pourquoi ce qui se fait en acte selon qu'il existe dans le temps et l'espace et sous d'autres conditions individuelles. Ainsi les choses qu'on fait par crainte sont volontaires quand on les considère par rapport au lieu et au moment où elles se sont passées, c'est-à-dire comme un obstacle à un mal plus grand que l'on redoutait. Par exemple, jeter ses marchandises à la mer est un acte volontaire dans le temps de la tempête, à cause de la crainte du danger. D'où il est manifeste qu'une pareille action est absolument volontaire. Elle a d'ailleurs tout ce qui constitue l'essence du volontaire, puisque son principe est intérieur. Mais si vous venez à considérer ce que l'on fait par crainte en dehors des circonstances où cette action s'accomplit, ce n'est plus alors qu'une chose qui n'existe que dans votre esprit. L'acte répugne dans ce cas à la volonté ; c'est pourquoi on peut dire qu'il est involontaire sous un rapport, c'est-à-dire que la volonté ne l'aurait pas consenti dans d'autres circonstances. [Q39-1]

Article 7 : La concupiscence produit-elle l'involontaire ?

6

Objection N°1.

Il semble que la concupiscence produise l'involontaire. Car comme la crainte est une passion, de même aussi la concupiscence. Or, la crainte produit l'involontaire d'une certaine manière. Donc également la concupiscence.

Réponse à l'objection N°1 :

La crainte se rapporte au mal et la concupiscence au bien. Or, le mal est par lui-même contraire à la volonté, tandis que le bien lui est conforme. C'est ce qui fait que la crainte produit l'involontaire plutôt que la concupiscence.

Objection N°2.

Comme l'homme timide agit par crainte contrairement à ce qu'il se proposait, de même l'incontinent agit ainsi par suite de sa concupiscence. Or, la crainte produit l'involontaire d'une certaine manière. Donc aussi la concupiscence.

1 Il y a même des circonstances où elles ne sont point du tout volontaires. C'est ce qui arrive quand l'acte qu'on fait par crainte est bon en lui-même, comme celui qui observe la loi par la crainte de l'enfer. Il n'y a rien d'involontaire dans cet acte, parce que dans ce cas on ne conserve pas d'affection pour le péché, et on ne regrette pas de ne pas pouvoir le commettre. †

Réponse à l'objection N°2 :

à l'égard des choses qu'on fait par crainte il y a toujours dans la volonté une certaine répugnance pour ces choses considérées en elles-mêmes ; mais à l'égard de ce qu'on fait par concupiscence, lorsqu'on est incontinent par exemple, la volonté première qui repoussait ces choses n'existe plus, mais elle est changée, au point de vouloir ce qu'antérieurement elle repoussait. C'est pourquoi ce qu'on fait par crainte est involontaire sous un rapport, tandis que ce qu'on fait par concupiscence ne l'est d'aucune manière. Car l'incontinent agit contrairement à ce qu'il se proposait auparavant, mais non contrairement à ce qu'il veut maintenant, tandis que l'homme timide agit contre ce qu'il veut encore dans ce moment, absolument parlant.

Objection N°3.

La connaissance est nécessaire au volontaire. Or, la concupiscence altère la connaissance. Car Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 5) que la délectation ou la concupiscence de la délectation altère la prudence. Donc la concupiscence produit l'involontaire.

Réponse à l'objection N°3 :

Si la concupiscence détruisait entièrement la connaissance, comme il arrive à l'égard de ceux qu'elle rend fous, il s'ensuivrait qu'elle enlèverait le volontaire, et cependant l'acte qu'elle produirait ne serait pas involontaire, à proprement parler, parce que dans les êtres qui n'ont pas l'usage de la raison, il n'y a volontaire, ni involontaire. Mais quelquefois, dans les choses qu'on fait par concupiscence, la connaissance n'est pas totalement détruite parce que la faculté de connaître subsiste, seulement on n'en fait pas usage dans la circonstance particulière où l'on agit de la sorte. Or, l'acte n'en est pas moins volontaire[1], parce qu'il est toujours au pouvoir de la volonté de ne pas agir et de ne pas vouloir, et que, malgré ce défaut d'attention ou de connaissance, la volonté peut toujours résister à la passion, comme nous le verrons plus loin (quest. 77, art. 6 et 7).

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 24) : Ce qui est involontaire mérite compassion et indulgence, et on le fait avec tristesse. Or, aucun de ces caractères ne convient à ce qu'on fait par concupiscence. Donc la concupiscence ne produit pas l'involontaire.

Conclusion.

On appelle volontaire l'acte vers lequel se porte la volonté ; la concupiscence ne détruit donc pas l'involontaire, mais elle augmente plutôt le volontaire.

Il faut répondre que la concupiscence ne produit pas l'involontaire, mais qu'elle augmente plutôt le volontaire[2]. Car on dit qu'une chose est volontaire quand la volonté se porte vers elle. Or, la volonté est portée par la concupiscence à vouloir ce qu'elle désire. C'est pourquoi la concupiscence est plutôt cause du volontaire que de l'involontaire. [Q39-1]

6

1 Il peut être au moins volontaire dans sa cause. †

2 Parce que quand nous voulons une chose nous la désirons avec d'autant plus d'énergie. †

Article 8 : L'ignorance produit-elle l'involontaire ?

6

Objection N°1.

Il semble que l'ignorance ne produise pas l'involontaire. Car ce qui est involontaire mérite d'être pardonné, selon saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 24). Or, quelquefois ce qu'on fait par ignorance n'est pas digne de pardon, suivant ces paroles de saint Paul (1 Cor., 14, 38) : SI on ignore Dieu, on sera ignoré de lui. Donc l'ignorance ne produit pas l'involontaire.

Objection N°2.

Tout péché suppose l'ignorance, d'après ces paroles de l'Écriture (Prov., 14, 22) : Ils errent ceux qui font le mal. Si donc l'ignorance produisait l'involontaire, il s'ensuivrait que tout péché serait involontaire ; ce qui est contraire au sentiment de saint Augustin, qui dit que tout péché est volontaire (Retract., liv. 1, chap. 15).

Objection N°3.

Ce qui est involontaire est accompagné d'un sentiment de tristesse suivant saint Jean Damascène (loc. cit.). Or, on fait par ignorance des choses dont on n'a aucun chagrin ; comme quand on tue un ennemi qu'on cherche à tuer en pensant tuer un cerf. Donc l'ignorance ne produit pas l'involontaire.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène (loc. cit.) et Aristote disent (Eth., liv. 3, chap. 1) qu'il y a des actes involontaires par ignorance.

Conclusion.

L'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir produit le volontaire simplement, mais non l'involontaire ; l'ignorance qui accompagne l'acte de la volonté de telle sorte qu'on ferait toujours la même chose, même si on la connaissait, produit le non-volontaire ; enfin l'ignorance qui est cause qu'on veut ce qu'on ne voudrait pas sans elle, produit simplement l'involontaire.

Il faut répondre que l'ignorance peut produire l'involontaire, par la raison qu'elle enlève la connaissance qui est requise pour la volontaire, comme nous l'avons dit (art. 2). Mais toute espèce d'ignorance ne détruit pas cette connaissance. C'est pourquoi il faut observer que l'ignorance se rapporte à l'acte de la volonté de trois manières. Elle lui est :

1. Concomitante,
2. Conséquente,
3. Antécédente.
   a) Elle est *concomitante* quand elle porte sur la chose que l'on fait, de telle sorte cependant qu'on ferait toujours l'action si l'ignorance venait à être dissipée. En ce cas l'ignorance ne porte pas à vouloir ce que l'on fait, mais il arrive tout à la fois qu'on fait une chose et qu'on l'ignore, comme dans l'exemple que nous avons déjà cité, quand quelqu'un veut tuer son ennemi, et qu'il le tue, tout en pensant tuer un cerf. Cette ignorance ne produit pas l'involontaire, comme dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1), parce qu'elle ne produit pas quelque chose qui répugne à la volonté. Mais elle produit le non-volontaire[1], parce qu'on ne peut vouloir en acte ce qu'on ignore.

1 Le non-volontaire, c'est-à-dire le volontaire négatif. †

b) Elle est *conséquente* par rapport à la volonté, en ce sens qu'elle est elle-même volontaire. Il peut en être ainsi de deux manières, selon les deux sortes de volontaire que nous avons distinguées (art. 3, Réponse N°1). Ainsi
   i. l'ignorance peut être positivement volontaire, comme quand on veut ignorer afin d'excuser son péché ou de n'avoir pas de raison pour y renoncer, selon ces paroles de Job (21, 14) : Nous ne voulons pas connaître vos voies. C'est ce qu'on appelle l'ignorance affectée[1].
   ii. On appelle ignorance volontaire celle qui a pour objet ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir ; car ne pas faire et ne pas vouloir sont des choses volontaires, comme nous l'avons dit (art. 3). Cette seconde sort d'ignorance existe, soit quand on ne considère pas actuellement ce que l'on peut et ce que l'on doit considérer ; c'est l'ignorance de mauvaise élection qui provient soit de la passion ou de l'habitude, soit de ce qu'on ne prend pas soin d'acquérir les connaissances qu'on doit avoir. En ce sens, l'ignorance des principes généraux du droit que chacun est tenu de connaître est volontaire, parce qu'elle provient de la négligence[2]. L'ignorance étant volontaire de toutes ces manières, elle ne peut produire l'involontaire absolument, mais elle le produit cependant sous un rapport, en ce sens qu'elle précède le mouvement de la volonté et qu'elle lui fait faire ce qu'elle ne ferait pas si elle était éclairée.

c) L'ignorance est *antécédente* à la volonté quand elle n'est pas volontaire et qu'elle est cependant cause qu'on veut ce que sans elle on n'aurait pas voulu ; comme quand un homme ignore la circonstance d'un acte qu'il n'était pas tenu de connaître, et que par suite de cette ignorance il fait ce qu'il n'aurait pas fait. C'est ce qui arrive, par exemple, quand quelqu'un, après avoir pris toutes les précautions possibles, sans avoir vu un individu qui passait par un chemin vient à le percer d'une flèche et à lui donner la mort. Cette ignorance produit l'involontaire absolument.

Par là, la réponse aux objections est évidente. Car le premier argument part de l'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir ; le second, de l'ignorance d'élection, qui est volontaire sous un rapport, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) ; le troisième, de l'ignorance concomitante. [Q19-2] ; [Q19-6 a et b]

6

1 Dans ce cas l'acte n'en est que plus coupable. †

2 Dans cette circonstance l'ignorance est vincible. Les théologiens appellent ainsi tout ignorance que l'on peut moralement surmonter en recourant aux moyens ordinaires, et quand la négligence qui est la cause de cette ignorance est une négligence grave, on dit que l'ignorance est crasse ou grossière. †

QUESTION 7 : DES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS

Question 7 : Des circonstances des actes humains.....85
Article 1 : La circonstance est-elle un accident de l'acte humain ?.....85
Article 2 : Les théologiens doivent-ils considérer les circonstances des actes humains ?.....87
Article 3 : Aristote énumère-t-il convenablement les circonstances au troisième livre de sa morale ?.....89
Article 4 : Les principales circonstances sont-elles celles qui regardent la fin de l'acte et sa substance ?.....90

Après avoir parlé du volontaire et de l'involontaire, nous avons maintenant à nous occuper des circonstances des actes humains.

À cet égard il y a quatre questions à examiner :

1. Qu'est-ce qu'une circonstance ?
2. La théologie doit-elle s'occuper des circonstances qui se rapportent aux actes humains ?[1]
3. Combien y a-t-il de circonstances ?
4. Quelles sont celles qu'on doit regarder comme les circonstances principales ?[2]

Article 1 : La circonstance est-elle un accident de l'acte humain ?

7

Objection N°1.

Il semble que la circonstance ne soit pas un accident de l'acte humain. Car Cicéron dit (De invent., liv. 1), que la circonstance est ce qui donne dans le discours de la force et du poids au raisonnement. Or, le discours donne de la force au raisonnement, surtout par ce qui touche à la substance de la chose, comme la définition, le genre et l'espèce et tous les autres lieux d'après lesquels Cicéron (in Top.) apprend l'orateur à argumenter. Donc la circonstance n'est pas un accident de l'acte humain.

Réponse à l'objection N°1 :

Le discours donne de la force à l'argument, d'abord par la substance même de l'acte, et secondairement par ses circonstances. Ainsi un homme mérite d'abord d'être mis en accusation pour avoir fait un homicide, et il le mérite secondairement pour l'avoir fait soit avec dol, soit par l'appât de l'argent soit dans un temps ou dans un lieu saint, soit dans toute autre circonstance. C'est une distinction que doit faire l'orateur, parce que la circonstance donne dans le discours de la force à l'argumentation, selon qu'elle agit sur l'acte secondairement.

1 On peut juger de l'importance des circonstances d'après ce que dit plus loin saint Thomas (quest. 18 et quest. 73). †

2 Cet article a pour objet d'établir que la moralité des actions dépend surtout de l'intention et de la fin, qu'elle dépend ensuite de la substance de l'acte ou de l'objet, et qu'enfin elle dépend des autres circonstances. La fin qu'on se propose ou l'intention est ce qu'il y a de principal ; l'objet ou la chose que l'on fait vient en second lieu et les autres circonstances sont les accessoires de l'acte. †

Objection N°2.

Le propre de l'accident c'est d'être dans le sujet (inesse). Or, la circonstance (quod circumstat) n'est pas dans le sujet, mais elle est plutôt en dehors. Donc les circonstances ne sont pas des accidents des actes humains.

Réponse à l'objection N°2 :

Un accident peut exister de deux manières.

1. Il peut être inhérent au sujet ; c'est ainsi qu'on dit que le blanc est un accident de Socrate.
2. Il peut exister simultanément avec un autre dans un même sujet ; c'est ainsi qu'on dit que le blanc est l'accident d'un musicien, quand ces deux qualités se conviennent et qu'elles se rencontrent dans le même être. C'est de cette manière qu'on dit que les circonstances des actes en sont les accidents.

Objection N°3.

Un accident ne peut être l'accident d'un autre. Or, les actes humains sont eux-mêmes des accidents. Donc les circonstances de ces actes n'en sont pas des accidents.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous venons de le dire (Réponse N°2), un accident est l'accident d'un autre quand ils existent dans le même sujet, et cela peut arriver de deux manières :

1. Quand les deux accidents se rapportent à un même sujet sans être subordonnés l'un à l'autre ; c'est ainsi que le blanc et le musicien se rapportent à Socrate ;
2. Quand ces deux accidents sont subordonnés, comme quand un sujet reçoit un accident par le moyen d'un autre ; c'est ainsi que le corps reçoit la couleur par le moyen de la surface. En ce cas on dit que le dernier accident est inhérent à l'autre ; car nous disons que la couleur est inhérente à la surface.

Or, les circonstances se rapportent à l'acte de deux manières. Car, parmi les circonstances qui se rapportent à l'acte, il y en a qui appartiennent à l'agent sans le concours de l'acte, comme le lieu et la condition de la personne, et il y en a qui s'y rapportent par l'intermédiaire de l'acte lui-même, comme la manière d'agir[1].

Mais c'est le contraire. On dit que les conditions particulières d'un objet individuel sont des accidents qui l'individualisent. Or, Aristote appelle (Eth., liv. 3, chap. 1) les circonstances des particularités, c'est-à-dire les conditions particulières de chaque acte. Donc les circonstances sont les accidents individuels des actes humains.

7

Conclusion.

On dit qu'une chose en environne (circumstare) une autre quand elle lui est extérieure, mais que cependant elle la touche ; c'est donc avec raison qu'on dit que les circonstances des actes humains sont leurs accidents.

Il faut répondre que, d'après Aristote (Periher., liv. 1, chap. 1), les noms étant les signes des idées, il est nécessaire que le langage procède de la même manière que l'esprit. Or, notre esprit va du plus connu au moins connu ; c'est pourquoi, parmi nous, nous empruntons aux choses connues des noms dont nous transportons la signification pour leur faire exprimer des choses qui le sont moins. De là il arrive que, selon la remarque d'Aristote (Met., liv. 10, text. 13 et 14), on a emprunté aux choses locales le mot de distance pour l'appliquer ensuite à tous les objets qui sont contraires. De même nous nous servons des mots qui expriment le mouvement local pour exprimer les autres mouvements, parce que les corps qui sont circonscrits localement sont ce que nous connaissons le mieux. Pour la même

1 Billuart définit, d'après saint Thomas, la circonstance : Accidens actûs humani ipsum in esse morali jam constitutum moraliter efficiens. †

raison le mot circonstance a été pris des choses locales pour être appliqué aux actes humains. Or, pour les choses matérielles, on dit qu'un objet en environne (circumstat) un autre quand il est en dehors, et que néanmoins il le touche ou s'en approche localement. C'est pourquoi toutes les conditions qui sont en dehors de la substance de l'acte, mais qui cependant l'atteignent de quelque manière, reçoivent le nom de circonstances[1]. Et comme ce qui est en dehors de la substance d'une chose, tout en appartenant à son sujet, porte le nom d'accident, il s'ensuit que les circonstances des actes humains en sont des accidents. [Q18-3] ; [Q18-10] ; [Q19-5]

Article 2 : Les théologiens doivent-ils considérer les circonstances des actes humains ?

7

Objection N°1.

Il semble que les théologiens n'aient pas à considérer les circonstances des actes humains. Car les théologiens ne considèrent les actes humains que selon leurs qualités morales, c'est-à-dire qu'en tant qu'ils sont bons ou mauvais. Or, les circonstances ne paraissent pas capables de déterminer la valeur morale des actes, parce qu'une chose n'est pas qualifiée, formellement parlant, par ce qui est en dehors d'elle, mais par ce qui est en elle. Donc les théologiens n'ont pas à considérer les circonstances des actes humains.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien qui se rapporte à une fin reçoit le nom d'utile, ce qui implique une relation. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 1, chap. 6) que le bien relatif est l'utile. Or, dans ce qui est relatif, les choses n'empruntent pas seulement leur nom à ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais à ce qui leur vient du dehors, comme on le voit par les mots de droite et de gauche, d'égal et d'inégal et autres semblables. C'est pourquoi, puisque la bonté des actes est en raison de ce qu'ils sont utiles à leurs fins, rien n'empêche qu'on ne les appelle bons ou mauvais, suivant le rapport qu'ils ont eu avec les circonstances extérieures qui les déterminent.

Objection N°2.

Les circonstances sont les accidents des actes. Or, la même chose est susceptible d'une infinité d'accidents. C'est pourquoi, comme le dit Aristote (Met., liv. 6, text. 4), il n'y a que l'art ou la science des sophistes qui ait pour objet l'être par accident. Donc les théologiens n'ont pas à s'occuper des circonstances des actes humains.

Réponse à l'objection N°2 :

Les accidents qui se produisent d'une manière absolument accidentelle[2] ne peuvent être l'objet d'aucun art, précisément à cause de leur incertitude et de leur multiplicité infinie. Mais ces accidents ne sont pas des circonstances ; car, comme nous l'avons dit (art. préc.), les circonstances sont extérieures à l'acte, mais de telles façon qu'elles touchent de quelque manière l'acte auquel elles se rapportent. Mais les accidents absolus[3] peuvent être l'objet de l'art ou de la science.

1 Pour qu'une circonstance soit morale, il faut qu'elle touche à l'acte moralement ; toute circonstance qui ne l'affecte que physiquement est purement matérielle. Par exemple, qu'en faisant l'aumône on donne de l'or ou de l'argent, que ce soit le soir ou le matin, voilà des circonstances purement matérielles. La théologie ne s'occupe que des circonstances qui touchent à la moralité de l'action. †

2 Comme la rouille s'attache au fer. †

3 Comme la dureté du fer ou du bois. †

Objection N°3.

Les rhéteurs ont à s'occuper des circonstances. Or, la rhétorique ne fait pas partie de la théologie. Donc la théologie n'a pas à s'inquiéter des circonstances.

Réponse à l'objection N°3 :

Il appartient à la morale, à la politique et à la rhétorique de considérer les circonstances. La morale les considère selon qu'elles sont ou qu'elles ne sont pas conformes au milieu dans lequel doivent se renfermer les actes et les passions humaines ; la politique et la rhétorique les envisagent suivant qu'elles rendent les actes dignes de louange ou de blâme, d'accusation ou d'excuse, mais diversement. Car l'homme d'État juge, et le rhéteur persuade. Pour le théologien, qui doit mettre tous les arts à contribution, il faut qu'il les considère sous tous ces divers points de vue. Car il apprécie comme le moraliste ce qu'il y a de vertueux ou de vicieux dans les actes, et il les considère comme le rhéteur et l'homme d'État, suivant qu'ils sont dignes de récompense ou de châtiment.

Mais c'est le contraire. L'ignorance des circonstances produit l'involontaire, comme le disant saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 24) et Némésius (De nat. hom., chap. 31). Or, l'involontaire excuse du péché dont l'étude appartient directement à la théologie. Donc la théologie doit faire attention aux circonstances.

Conclusion.

Puisque les actes humains se rapportent à la fin dernière d'après les circonstances c'est surtout à la théologie qu'il appartient d'apprécier ses dernières.

Il faut répondre qu'il appartient aux théologiens d'examiner les circonstances pour trois raisons :

1. parce que les théologiens considèrent les actes humains suivant qu'ils mènent l'homme à la béatitude. Or, tout ce qui se rapporte à une fin doit y être proportionné. Les actions étant proportionnées à la fin, suivant une certaine mesure qui dépend des circonstances, il s'ensuit qu'il appartient au théologien d'examiner ces circonstances mêmes.
2. Les théologiens examinent les actes humains suivant ce qu'il y a en eux de bon et de mauvais, de meilleur et de pire, et c'est d'après les circonstances qu'on apprécie ces divers degrés, comme nous le verrons (quest. 18, art. 10 et 11, et quest. 73, art. 7).
3. Les théologiens considèrent les actes humains selon qu'ils sont méritoires ou déméritoires, et ils ont ce double caractère suivant qu'ils sont volontaires. Or, un acte humain est regardé comme volontaire ou involontaire, suivant la connaissance ou l'ignorance des circonstances, tel que nous venons de le dire plus haut[1]. Donc, les théologiens doivent considérer les circonstances.

7

1 Mais c'est le contraire. †

Article 3 : Aristote énumère-t-il convenablement les circonstances au troisième livre de sa morale ?

7

Objection N°1.

Il semble qu'Aristote n'énumère pas convenablement les circonstances dans le troisième livre de sa morale (Eth., liv. 3, chap. 1). Car on appelle circonstances de l'acte ce qui s'y rapporte extérieurement, tel que le temps et le lieu. Donc il n'y a que deux circonstances : ce sont celles qu'on exprime par les mots quand et où (quandò, ubi).

Réponse à l'objection N°1 :

Le temps et le lieu sont les circonstances de l'acte qui lui servent de mesure, mais il y a d'autres circonstances qui existent en dehors de la substance de l'acte et qui l'atteignent de quelque autre manière.

Objection N°2.

D'après les circonstances on juge de ce qui est bien ou mal. Or, ceci se rapporte au mode de l'action. Donc toutes les circonstances sont renfermées dans une seule, qui est le mode d'agir (comment, quomodò).

Réponse à l'objection N°2 :

Le mode qu'on exprime par les mots bien ou mal n'est pas une circonstance, mais il résulte de toutes les circonstances. Toutefois il y a une circonstance spéciale qu'on appelle et qui appartient à la qualité de l'action, comme quand on marche vite ou lentement, et qu'on frappe fort ou lâchement, et ainsi du reste[1].

Objection N°3.

Les circonstances n'appartiennent pas à la substance de l'acte. Or, les causes de l'acte semblent appartenir à sa substance. Donc aucune circonstance ne doit se prendre de la cause de l'acte même. Ainsi ce que déterminent les mots « *quis, propter quid et circà quid* » ne sont pas des circonstances. Car *quis* rappelle la cause efficiente, « *propter quid* » la cause finale et « *circà quid* » la cause matérielle.

Réponse à l'objection N°3 :

La condition de la cause dont la substance de l'acte dépend ne reçoit pas le nom de circonstance, mais on donne ce nom à la condition qui s'y adjoint[2]. Ainsi, on ne regarde pas comme une circonstance du vol que l'objet dérobé appartienne à un étranger ; car c'est de l'essence même du vol ; mais une circonstance, c'est que l'objet soit grand ou petit, et il en est de même des autres circonstances qui se rapportent aux autres causes. Car la fin qui détermine l'espèce de l'acte est une circonstance, mais on appelle circonstance la fin qui est surajoutée à l'acte lui-même. Ainsi, qu'un homme courageux agisse vaillamment parce qu'il est fort, ce n'est pas une circonstance, mais qu'il agisse ainsi pour la délivrance d'une ville, pour le Christ ou pour tout autre motif, c'en est une. Il en est de même à l'égard de la circonstance quid. Car qu'on lave un objet en versant de l'eau, ce n'est pas là une circonstance de son ablution ; mais qu'en le lavant on le refroidisse ou on l'échauffe, on le guérisse ou on lui nuise, ce n'est plus la même chose.

1 C'est ce qu'exprime le mot « comment- *quomodò* ». †

2 Ainsi le mot quis ne désigne pas la substance de l'agent mais sa qualité ; le mot quid ne désigne pas la substance de l'effet, mais sa quantité ou sa qualité ; le mot ubi ne désigne pas simplement le lieu, mais la qualité du lieu, s'il était public, sacré ou profane, etc. †

Mais c'est le contraire, d'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1). Les circonstances sont toutes résumées par ces mots « *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò* ».

7

Conclusion.

Dans les actes humains il faut examiner qui a fait l'acte, par quels secours ou par quels moyens, ce que l'on a fait, pourquoi, comment et quand on l'a fait, sur quelle matière on a agi.

Il faut répondre que dans sa rhétorique (De invent, chap. 1), Cicéron détermine sept circonstances, qui sont renfermés dans ce vers : « *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò* »[1]. Car dans chaque acte il faut considérer la personne qui l'a fait (quis), les moyens qu'elle a employés (quibus auxiliis), la chose qu'elle a faite (quid), le lieu où elle l'a fait (ubi), les motifs qui l'ont porté à le faire (cur), la manière dont elle l'a faite (quomodò) et le temps (quandò). Mais Aristote en ajoute une dernière, la matière sur laquelle il agit (circà quid). Cicéron la comprend sous le nom de quid. Or, on peut ainsi rendre compte de cette énumération. Car on appelle circonstance la chose qui existe pour ainsi dire en dehors de la substance de l'acte, mais de telle sorte cependant qu'elle atteigne l'acte lui-même de quelque manière. Or, elle l'atteint de trois façons :

1. Elle atteint l'acte lui-même ;
2. La cause de l'acte ;
3. Son effet.

Elle atteint l'acte lui-même soit en le mesurant comme le temps et le lieu, soit en le qualifiant comme la manière d'agir. Elle l'atteint dans son effet, comme quand on considère ce qu'une personne a fait (quid), si elle l'atteint dans sa cause, soit qu'il s'agisse de la cause finale qu'indique le propter quid, soit qu'il s'agisse de la cause matérielle ou de l'objet que rappelle le *circà* quid, soit qu'il s'agisse de la cause efficiente et de l'agent principal que détermine la question *quiis*, soit qu'il s'agisse de la cause instrumentale à laquelle se rapporte le *quibus auxiliis*.

Article 4 : Les principales circonstances sont-elles celles qui regardent la fin de l'acte et sa substance ?

7

Objection N°1.

Il semble que les circonstances principales ne soient pas celles qui regardent la fin de l'acte et sa substance, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1). Car la substance de l'acte semble comprendre le temps et le lieu, qui ne paraissent pas des circonstances principales, puisqu'elles sont ce qu'il y a de plus extrinsèques à l'acte. Donc les circonstances qui regardent la substance de l'acte ne sont pas les plus importantes.

Réponse à l'objection N°1 :

Par la substance de l'acte Aristote n'entend pas le temps et le lieu, mais ce qui est uni à l'acte lui-même. Ainsi Némésius expliquant ce passage d'Aristote, au lieu de ces expressions : *in quibus est operatio*, a employé celles-ci : *quid agitur*.

1 Il y a des auteurs qui ajoutent quoties (combien de fois), mais c'est à tort, car ce mot rappelle seulement la répétition des mêmes actes, et un acte n'est pas, à proprement parler, la circonstance d'un autre acte. †

Objection N°2.

La fin est extrinsèque à la chose. Donc elle ne paraît pas être la circonstance la plus importante.

Réponse à l'objection N°2 :

La fin, bien qu'elle n'appartienne pas à la substance de l'acte, est cependant la cause la plus importante de l'acte, en ce sens que c'est elle qui porte l'agent à l'action. C'est pourquoi l'acte moral tire principalement de la fin son espèce.

Objection N°3.

Ce qu'il y a de principal dans chaque chose c'est sa cause et sa forme. Or, la cause de l'acte est la personne qui le fait, et sa forme est la manière dont elle le fait. Donc ces deux circonstances sont les plus importantes.

Réponse à l'objection N°3 :

L'agent est cause de l'acte, selon qu'il est mû par la fin, et c'est à ce titre qu'il est cause principale de l'action. Quant aux autres conditions de la personne ou de l'agent elles ne se rapportent pas aussi fondamentalement à l'acte. Pour le mode, il n'est pas une forme substantielle de l'acte, car la forme substantielle se considère dans l'acte selon son objet, sa fin et son terme, mais il est une sorte de qualité accidentelle.

Mais c'est le contraire. Némésius (De nat. hom., chap. 31) dit que les principales circonstances sont la fin et la substance de l'acte.

Conclusion.

La circonstance qui atteint l'acte humain sous le rapport final est la première (cujus gratiâ), celle qui vient ensuite c'est celle qui touche à la substance même de l'acte (quid fecit).

Il faut répondre que les actes ne sont humains, à proprement parler, que suivant qu'ils sont volontaires, comme nous l'avons dit (quest. 1, at. 1). Or, la fin est le motif et l'objet de la volonté. C'est pourquoi la principale de toutes les circonstances est celle qui touche à l'action sous le rapport de la fin (cujus gratiâ). Celle qui vient ensuite c'est la circonstance qui atteint la substance même de l'acte (quid fecit). Quant aux autres circonstances elles sont plus ou moins principales, selon qu'elles se rapprochent plus ou moins de celles-ci.

7

QUESTION 8 : DE LA VOLONTÉ ET DES CHOSES QU'ELLE EMBRASSE

Question 8 : De la volonté et des choses qu'elle embrasse.....92
Article 1 : La volonté n'a-t-elle que le bien pour objet ?.....93
Article 2 : La volonté n'a-t-elle pour objet que la fin ou si elle a encore pour objets les moyens qui s'y rapportent ?.....94
Article 3 : La volonté se porte-t-elle par un même acte vers la fin et les moyens ?.....96

Nous avons actuellement à nous occuper des actes volontaires eux-mêmes en particulier.

Nous traiterons :

1. Des actes qui appartiennent immédiatement à la volonté et qui émanent d'elles ;
2. Des actes qu'elle commande. Or, la volonté se meut par rapport à sa fin et par rapport aux moyens qui y conduisent.

Nous devons donc d'abord considérer les actes par lesquels la volonté se porte vers la fin et ensuite ceux par lesquels elle se porte vers les moyens qui y mènent. Or, les actes de la volonté qui se rapportent à la fin paraissent être au nombre de trois : la volonté, la jouissance et l'intention.

Nous parlerons :

1. De la volonté ;
2. De la jouissance ;
3. De l'intention.

à l'égard de la volonté il y a trois choses à considérer :

1. L'objet de la volonté ;
2. Son motif ;
3. La manière dont elle est mue.

Touchant l'objet de la volonté trois questions sont à faire :

1. La volonté n'a-t-elle que le bien pour objet ?[1]
2. N'a-t-elle pour objet que la fin, ou a-t-elle encore pour objet les moyens qui s'y rapportent ?[2]
3. Si elle a également pour objet les moyens, tend-elle par un seul et même mouvement à la fin et aux moyens.

1 Cette question revient à celle-ci : La volonté ne peut-elle vouloir que le bien ; ou Le bien est-il son objet adéquat ? †

2 Scot a entrepris d'établir qu'il y avait des actes absolus qui ne se portaient ni sur la fin, ni sur les moyens. Mais en approfondissant cette discussion elle dégénère en une pure dispute de mots. †

Article 1 : La volonté n’a-t-elle que le bien pour objet ?

8

Objection N°1.

Il semble que la volonté n’ait pas le bien exclusivement pour objet. Car c’est la même puissance qui perçoit les contraires ; ainsi la vue perçoit le blanc et le noir. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc la volonté n’a pas seulement le bien pour objet, mais encore le mal.

Réponse à l’objection N°1 :

La même puissance se rapporte à des objets contraires, mais non de la même manière. Ainsi la volonté se rapporte au bien et au mal, mais elle se rapporte au bien en le recherchant et au mal en le fuyant. On donne à l’appétit ou au désir du bien le nom de volonté, parce que dans le langage ordinaire on emploie ce mot pour exprimer l’acte de la volonté. C’est dans ce sens que nous l’employons. Mais la fuite du mal est plutôt un défaut de volonté ; de sorte que comme la volonté se porte au bien, le défaut de volonté se rapporte au mal.

Objection N°2.

Les puissances raisonnables perçoivent les objets contraires, d’après Aristote (Met., liv. 9, text. 3). Or, la volonté est une puissance raisonnable, car elle existe dans la raison, comme le dit encore le même philosophe (De animâ, liv. 3, text. 42). Donc la volonté se rapporte à des objets contraires. Par conséquent elle n’a pas seulement pour objet le bien, mais encore le mal.

Réponse à l’objection N°2 :

Une puissance raisonnable ne poursuit pas les objets contraires quels qu’ils soient, elle ne poursuit que ceux qui sont contenus sous l’objet qui lui convient. Car une puissance n’embrasse jamais que l’objet qui est en harmonie avec elle. Or, l’objet de la volonté est le bien. Elle recherche donc les objets contraires qui sont compris sous l’idée du bien lui-même, comme se mouvoir et se reposer, parler et se taire, et autres choses semblables. Car la volonté se porte vers l’une et l’autre de ces choses selon la nature du bien.

Objection N°3.

Le bien et l’être se prennent l’un pour l’autre. Or, la volonté n’a pas seulement pour objet l’être, mais encore le non-être. Car nous voulons quelquefois ne pas marcher, ne pas parler, et nous voulons aussi pour l’avenir ce qui n’existe pas actuellement. Donc la volonté n’a pas seulement le bien pour objet.

Réponse à l’objection N°3 :

Ce qui n’est pas un être dans la réalité est pris pour un être de raison. Par exemple, les négations et les privations sont des êtres de raison ; c’est ainsi que les choses futures sont des êtres, selon que l’intelligence les perçoit. Et par là même que nous les percevons comme de bonnes choses, alors la volonté se porte vers elles. C’est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1) que la privation du mal a la nature du bien.

Mais c’est le contraire. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que le mal est en dehors de la volonté, et que toute créature veut le bien.

Conclusion.

La volonté étant une inclination qui suit la perception de l'intellect, elle n'a pour objet que le bien ou du moins ce qui paraît tel.

Il faut répondre que la volonté est une sorte d'appétit rationnel. Or, tout appétit n'a pour objet que le bien. La raison en est que l'appétit n'est rien autre chose que l'inclination d'un être qui désire une chose. Or, on ne désire que les choses qui conviennent, et avec lesquelles on a quelque ressemblance. Et comme toute chose, en tant qu'être et substance est bonne, il est nécessaire que toute inclination se porte vers ce qui est bon. D'où Aristote conclut (Eth., liv. chap. 1) que les biens est ce que tous les êtres appètent. — D'ailleurs, on doit observer que, comme toute inclination résulte d'une forme, l'appétit naturel résulte de la forme qui existe dans la nature. Or, l'appétit sensitif, ainsi que l'appétit intelligentiel ou raisonnable qu'on appelle la volonté, suivent la forme que l'intellect perçoit. Par conséquent, comme l'objet vers lequel tend l'appétit naturel est le bien naturel, de même l'objet vers lequel tend l'appétit animal ou volontaire est le bien perçu. Ainsi donc, pour que la volonté se porte vers une chose, il n'est pas nécessaire que l'objet soit bon en lui-même mais il faut qu'il soit perçu comme tel. C'est ce qui fait dire à Aristote (Phys., liv. 2, text. 32), que la fin ou l'objet de la volonté est le bien réel ou apparent[1]. [Q9-3] ; [Q19-3]

Article 2 : La volonté n'a-t-elle pour objet que la fin ou si elle a encore pour objets les moyens qui s'y rapportent ?

8

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne se rapporte pas aux moyens, mais seulement à la fin. Car Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 2) que la volonté a pour objet la fin, et que c'est à l'élection à déterminer les moyens.

Réponse à l'objection N°1 :

En cet endroit Aristote parle de la volonté considérée comme un acte pur et simple, mais non comme une puissance.

Objection N°2.

Pour les choses qui sont de différents genres il y a dans l'âme différentes facultés qui s'y rapportent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1). Or, la fin et les moyens appartiennent à divers genres de bien. Car la fin, qui est le bien honnête ou délectable, appartient au genre de la qualité active ou passive ; tandis que le bien, qu'on appelle utile et qui se rapporte à la fin, est un bien relatif[2], d'après Aristote (Eth., liv. 1, chap. 6). Donc si la volonté a pour objet la fin elle ne peut pas se rapporter encore aux moyens.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a différentes puissances pour les choses qui sont de divers genres et qui sont, pour ainsi dire, parallèles ; comme le son et la couleur qui sont des choses sensibles de divers genres auxquelles correspondent différentes facultés, comme l'ouïe et la vue. Or, l'utile et l'honnête ne sont pas des choses parallèles, car elles sont entre elles ce que l'absolu est au relatif. Ces choses se rapportent donc toujours à la même puissance, comme c'est la même faculté visuelle qui perçoit la couleur et la lumière qui la lui fait voir.

1 Il y a cette différence entre l'appétit naturel et l'appétit rationnel, c'est que le premier ne porte jamais vers le bien réel, tandis que le second se porte souvent vers un bien trompeur qui n'est qu'apparent. La nature suit les lois que Dieu lui a imposées, sans s'en écarter, tandis que la raison peut s'en écarter souvent, à cause du libre arbitre. †

2 L'utile entre dans la catégorie de la relation tandis que l'honnête appartient à la catégorie de la qualité ; ce qui prouve que ces deux sortes de bien ne sont pas du même genre. †

Objection N°3.

Les habitudes sont proportionnées aux puissances, puisqu'elles en sont les perfections. Or, dans les habitudes qui reçoivent le nom d'arts plastiques la fin appartient à une chose, et les moyens à une autre. Ainsi, c'est au pilote qu'appartient l'usage du navire qui est sa fin, et c'est au charpentier que se rapporte sa construction qui est le moyen. Donc puisque la volonté a pour objet la fin, ce n'est pas elle qui se rapporte aux moyens.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout ce qui diversifie l'habitude ne diversifie pas la puissance. Car l'habitude est une détermination de la puissance à un acte spécial. Cependant tout art pratique considère la fin et les moyens qui s'y rapportent. Car le pilote considère dans son art la fin comme la chose qu'il fait, et les moyens comme la chose qu'il commande, tandis que le constructeur du navire considère, au contraire, le moyen comme la chose qu'il opère. De plus dans tout art pratique il y a une fin propre à cet art et des moyens qui s'y rapportent exclusivement.

Mais c'est le contraire. Dans les choses naturelles c'est la même puissance qui passe par le milieu et qui arrive au terme. Or, les moyens sont des sortes de milieux par lesquels on parvient à la fin, comme au terme. Donc si la volonté se rapporte à la fin, elle se rapporte aussi aux moyens.

Conclusion.

La volonté comme puissance se rapporte à la fin et aux moyens comme à des choses bonnes, mais en tant qu'acte elle a la fin pour objet propre.

Il faut répondre que par volonté on entend tantôt la puissance par laquelle nous voulons et tantôt l'acte même de la volonté. S'il est question de la volonté considérée comme puissance, elle s'étend à la fin et aux moyens. Car chaque puissance s'étend aux choses dans lesquelles elle peut trouver de quelque manière la nature de son objet. Ainsi la vue s'étend à tout ce qui participe de quelque manière à la couleur. Or, la nature du bien qui est l'objet de la volonté se trouve non seulement dans la fin, mais encore dans les moyens. Mais quand on parle de la volonté considérée comme acte, elle n'a, à proprement parler, que la fin pour objet. Car tout acte qui reçoit son nom d'une puissance désigne simplement l'acte de cette puissance même. Ainsi par le mot comprendre on entend l'acte pur et simple de l'intellect. Or, l'acte simple d'une puissance se rapporte à ce qui est par soi l'objet de cette puissance. Et comme la fin est l'objet qui est bon et que l'on veut pour lui-même, il s'ensuit que la volonté a proprement la fin pour objet. Quant aux moyens ils ne sont ni bons, ni voulus par eux-mêmes, ils ne sont tels que suivant qu'ils se rapportent à la fin. Par conséquent la volonté ne se porte vers eux qu'autant qu'elle se porte vers la fin elle-même, et ce qu'elle veut en eux est donc la fin. Ainsi l'intelligence ne se rapporte proprement qu'aux choses qu'on connaît par elles-mêmes, c'est-à-dire aux principes ; et les choses qu'on connaît au moyen des principes ne sont réellement comprises qu'autant qu'on considère en elles les principes eux-mêmes. Car, dans les choses qui sont du domaine de l'appétit, la fin joue le même rôle que les principes dans l'ordre des choses intelligibles, d'après Aristote (Eth., liv. 7, chap. 8 ; Phys., liv. 2, text. 87).

Article 3 : La volonté se porte-t-elle par un même acte vers la fin et les moyens ?

8

Objection N°1.

Il semble que la volonté se porte par un même acte vers la fin et les moyens. Car, d'après Aristote (Top., liv. 3, chap. 2), quand une chose existe pour une autre, il n'y en a qu'une. Or, la volonté ne veut les moyens que pour la fin. Donc elle se porte par un seul et même acte vers l'un et l'autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison ne s'applique qu'à la volonté qui se porte vers la fin considérée comme la raison et le motif des moyens que l'on veut.

Objection N°2.

La fin est ce qui fait vouloir les moyens comme la lumière est ce qui fait voir les couleurs. Or, on voit d'un seul et même acte la lumière et la couleur. Donc c'est le même mouvement de la volonté qui nous porte vers la fin et les moyens.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand on voit la couleur on voit d'un même acte la lumière ; mais que cependant on peut voir la lumière sans voir la couleur. De même quand on veut les moyens on veut du même acte la fin, mais non réciproquement. [Q12-4]

Objection N°3.

Dans l'ordre de la nature, c'est numériquement le même mouvement qui passe par les milieux pour arriver aux extrêmes. Or, les moyens sont à la fin ce que les milieux sont à ce qui est extrême. Donc c'est le même mouvement de la volonté qui la porte vers la fin et les moyens.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'exécution d'un ouvrage les moyens sont comme les milieux et la fin est comme le terme. Par conséquent, comme le mouvement naturel s'arrête quelquefois au milieu et ne va pas jusqu'au terme ; de même quelquefois on met en œuvre les moyens sans arriver à la fin. Mais pour la volition c'est le contraire. Car c'est la fin qui porte la volonté à vouloir les moyens, comme l'intellect arrive aux conséquences pour les principes, qui reçoivent le nom de moyens. D'où il résulte que l'intellect comprend quelquefois le moyen sans parvenir à la conclusion ; comme la volonté veut quelquefois la fin sans vouloir cependant ce qui y mène.

Mais ceci est contraire. Les actes se diversifient suivant les objets. Or, la fin et les moyens ou l'utile sont des espèces de sens bien différentes. Donc la volonté ne se porte pas par un même acte vers l'un et l'autre[1].

Conclusion.

La volonté peut se porter par un seul et même acte, non seulement vers la fin, mais encore vers les moyens, quoique sous divers rapports.

Il faut répondre que puisqu'on veut la fin pour elle-même, tandis qu'on ne veut les moyens considérés comme tels que pour la fin, il est évident que la volonté peut se porter vers la fin, sans se

1 Ici le vrai n'est pas dans ce contraire. Saint Thomas fait voir dans le corps de l'article qu'il se trouve entre ces deux sentiments opposés. †

porter vers les moyens, mais elle ne peut se porter vers les moyens considérés comme tels, sans se porter vers la fin. Par conséquent, la volonté se porte vers la fin de deux manières :

1. D'une manière absolue quand elle la veut pour elle-même ;
2. Quand on la veut comme raison ou le motif des moyens qui s'y rapportent.

Il est donc manifeste que la volonté se porte par un seul et même acte vers la fin et les moyens, quand on considère la fin comme le motif ou la raison des moyens. Mais c'est par un autre acte qu'elle se porte vers la fin absolue, et cet acte a quelquefois une priorité de temps. C'est ce qui arrive quand quelqu'un veut d'abord la santé et qu'ensuite, après avoir cherché les moyens de se guérir, il veut faire venir un médecin pour y parvenir. L'intellect procède d'ailleurs de la même manière. Car on comprend d'abord les premiers principes en eux-mêmes ; ensuite on les comprend dans leurs conséquences et on adhère aux conséquences à cause des principes.

Quant à l'objection que l'on fait en sens contraire, la solution est rendue évidente par ce que nous avons dit (art. 2, réponse N°2). Car l'utile et l'honnête ne sont pas des espèces de bien parallèlement différentes, mais elles sont l'une à l'autre ce que l'absolu est au relatif. C'est pourquoi l'acte de la volonté peut se porter vers l'un sans se porter vers l'autre, mais non réciproquement.

8

QUESTION 9 : DU MOTIF DE LA VOLONTÉ

Question 9 : Du motif de la volonté.....98
Article 1 : La volonté est-elle mue par l'intellect ?.....98
Article 2 : La volonté est-elle mue par l'appétit sensitif ?.....100
Article 3 : La volonté se meut-elle elle-même ?.....101
Article 4 : La volonté est-elle mue par un principe intérieur ?.....102
Article 5 : Les corps célestes peuvent-ils mouvoir la volonté ?.....103
Article 6 : La volonté n'est-elle mue extérieurement que par Dieu ?.....105

Nous avons maintenant à nous occuper du motif de la volonté.

À cet égard six questions se présentent :

1. La volonté est-elle mue par l'intellect ?
2. Est-elle mue par l'appétit sensitif ?[1]
3. La volonté se meut-elle elle-même ?
4. Est-elle mue par un principe intérieur ?[2]
5. Est-elle mue par le corps céleste ?[3]
6. N'est-elle mue extérieurement que par Dieu ?[4]

Article 1 : La volonté est-elle mue par l'intellect ?

9

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne soit pas mue par l'intellect. Car saint Augustin dit à propos de ces paroles du Psalmiste (Ps. 118, 20) : Mon âme a désiré en tout temps vos ordonnances. L'intellect s'élance, la volonté le suit lentement ou ne le suit pas du tout ; nous connaissons le bien et nous ne prenons pas plaisir à le faire. Or, il n'en serait pas ainsi si la volonté était mue par l'intellect, parce que le mobile suivrait l'impulsion du moteur. Donc l'intellect ne meut pas la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce témoignage de saint Augustin ne prouve pas que l'intellect ne meut pas la volonté, mais qu'il ne la meut pas nécessairement.

1 L'appétit sensitif ne meut pas directement la volonté, parce que ce qui est matériel n'agit pas directement sur ce qui est spirituel ; mais il le meut indirectement et médiatement, c'est-à-dire par le moyen de l'intellect dont les jugements dépendent beaucoup de l'appétit irascible ou de l'appétit concupiscible. †

2 Il y a pour la volonté une volition première, comme il y a pour l'intelligence une connaissance première, et pour les choses naturelles un mouvement premier. Dieu est le principe de cette volition première, comme il est le principe de tout ce qu'il y a de premier et de fondamental dans tous les êtres. †

3 Cet article est une réfutation d'Algazel et de tous ceux qui croyaient à l'astrologie judiciaire, et qui supposaient que les astres exercent une influence directe sur les hommes. Cette erreur, que saint Paul stigmatisait en ces termes (Gal., 4, 10-11) : Vous observez les jours, et les mois, et les temps, et les années. Je crains pour vous d'avoir peut-être travaillé en vain parmi vous, a été maintes fois condamnée par l'Église. †

4 Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de l'Écriture : Car c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire (Phil., 2, 13) ; et : Le cœur du roi est dans la main de Dieu, il l'incline partout où il veut (Prov., 21, 10). †

Objection N°2.

L'intellect qui fait voir l'objet désirable est à la volonté ce que l'imagination, qui remplit le même rôle, est à l'appétit sensitif. Or, l'imagination ne meut pas l'appétit sensitif. Nous sommes même quelquefois à l'égard des choses que nous imaginons ce que nous sommes par rapport aux objets que nous représente un tableau, comme l'observe Aristote (De animâ, liv. 2, text. 154). Donc l'intellect ne meut pas non plus la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme l'image de la forme sans l'appréciation de ce qui convient ou de ce qui nuit ne meut pas l'appétit sensitif, de même la perception du vrai ne meut pas la volonté sans l'idée de ce qui est bien et de ce qui est désirable[1]. Ce n'est donc pas l'intellect spéculatif qui meut la volonté, mais l'intellect pratique, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 46 et suiv.).

Objection N°3.

Le même être considéré sous le même aspect ne peut pas tout à la fois mouvoir et être mû. Or, la volonté meut l'intellect, car nous comprenons quand nous vouons ; donc l'intellect ne meut pas la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté meut l'intellect par rapport à l'exercice de ses actes, parce que le vrai lui-même qui est la perfection de l'intellect est compris sous le bien universel comme un bien particulier. Mais relativement à la détermination de l'acte qui résulte de l'objet, l'intellect meut la volonté parce que le bien lui-même est perçu d'une manière spéciale, et qu'à ce titre il est compris sous l'idée générale du vrai. Ainsi il est évident que ce n'est pas le même être qui est tout à la fois moteur et mobile sous le même rapport.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (De animâ, liv. 3, text. 54) que l'objet de l'appétit intelligentiel meut sans être mû, tandis que la volonté est un moteur qui est mû.

Conclusion.

L'intellect meut la volonté, non dans l'exercice ou l'usage de ses actes, mais par rapport à la détermination de leurs espèces ; tandis que la volonté meut toutes les puissances par rapport à l'exercice de leurs actes.

Il faut répondre que, plus une chose a besoin d'être mue par quelqu'un, et plus nombreux sont les objets à l'égard desquels elle est en puissance. Car il faut que ce qui est en puissance soit mis en acte par un être qui est en acte lui-même, et c'est ce qu'on appelle mouvoir. Or, une faculté de l'âme peut être en puissance par rapport à divers objets de deux manières :

1. Quand il s'agit d'agir ou de ne pas agir[2] ;
2. Quand il faut faire telle ou telle chose[3].

Ainsi la vue voit quelquefois et quelquefois elle ne voit pas ; tantôt elle voit blanc et tantôt noir. Pour ces deux opérations il lui faut un moteur. Par conséquent il en faut un pour l'exercice ou l'usage de l'acte et il en faut un autre pour sa détermination. Le premier se prend du sujet qui tantôt agit et tantôt n'agit pas. Le second vient de l'objet qui spécifie l'acte. Or, le mouvement du sujet lui-même a pour cause un agent quelconque. Et puisque tout agent se propose une fin, comme nous l'avons prouvé (quest. 1, art. 2), il s'ensuit que c'est de la fin que procède le principe même du

1 On voit qu'il s'agit ici de l'intellect pratique, mais non de l'intellect purement spéculatif. †

2 Elle est alors en puissance, quant à l'exercice (quoad exercitium). Sous ce rapport la volonté meut l'intellect et les autres puissances qui lui sont soumises. †

3 Dans ce cas elle est en puissance quoad specificationem, et la mouvoir de cette manière c'est la déterminer, à faire un acte d'une certaine espèce, par exemple, un acte d'amour ou de haine. Sous ce rapport c'est l'intellect qui meut la volonté en lui proposant son objet. †

mouvement. De là il arrive que l'art qui s'occupe de la fin commande à l'art qui s'occupe des moyens. L'art du pilote, par exemple, commande à l'acte du constructeur de navire, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 25). Or, le bien en général, qui est la fin de toutes nos actions, étant l'objet de la volonté, il en résulte qu'à ce titre la volonté meut les autres puissances de l'âme par rapport à leurs actes. En effet, nous faisons usage des autres puissances quand nous voulons. Car leurs fins et leurs perfections sont comprises sous l'objet de la volonté comme des biens particuliers. Or, l'art ou la puissance dont la fin est universelle meut toujours l'art ou la puissance dont la fin est particulière est comprise sous la fin universelle elle-même. Ainsi un général d'armée qui est chargé du bien de tous, c'est-à-dire du commandement de l'armée entière, a sous ses ordres un tribun qui n'est à la tête que d'un bataillon. — Mais l'objet meut en déterminant l'acte à la manière du principe formel, qui, dans l'ordre de la nature, spécifie l'acte, comme l'échauffement spécifie la chaleur. Or, le premier principe formel est l'être et le vrai universel qui est l'objet de l'intellect. C'est pourquoi l'entendement meut la volonté de cette manière, en lui présentant son objet. [Q11-1] ; [Q12-1] ; [Q16-1] ; [Q17-1] ; [Q17-1b] ; [Q19-3] ; [Q19-3b et c] ; [Q50-5]

Article 2 : La volonté est-elle mue par l'appétit sensitif ?

9

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne puisse pas être mue par l'appétit sensitif. Car le moteur et l'agent sont plus nobles que le mobile et le patient, suivant saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 16). Or, l'appétit sensitif est inférieur à la volonté qui est l'appétit intelligentiel, comme les sens sont inférieurs à l'intellect. Donc l'appétit sensitif ne meut pas l'intellect.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que ce qu'il y a en soi et absolument de plus noble se trouve néanmoins inférieur sous certain rapport. Ainsi, absolument parlant, la volonté est plus noble que l'appétit sensitif ; mais par rapport à l'individu dans lequel la passion domine, du moment qu'il lui est soumis.

Objection N°2.

Aucune puissance particulière ne peut produire un effet universel. Or, l'appétit sensitif est une puissance particulière ; car elle résulte de la perception particulière des sens. Donc elle ne peut produire le mouvement de la volonté qui est général parce qu'il est la conséquence de la perception universelle de l'entendement.

Réponse à l'objection N°2 :

Les actes et les choix des hommes ont pour objet ce qui est singulier ou individuel. De là il arrive que l'appétit sensitif étant une puissance particulière, il a une grande influence sur les dispositions de l'homme pour lui faire voir les objets individuels, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre.

Objection N°3.

Comme le démontre Aristote (Phys., liv. 8, text. 40), le moteur n'est pas mû par l'objet qu'il meut de telle sorte que leur mouvement soit réciproque. Or, la volonté meut l'appétit sensitif en ce sens que l'appétit sensitif obéit à la raison. Donc l'appétit sensitif ne meut pas la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 3), la raison qui est le siège de la volonté meut par son ordre la faculté irascible et la faculté concupiscible ; elle ne les meut pas despotiquement comme un maître son serviteur, mais elle les meut royalement ou politiquement, c'est-à-dire comme un prince commande à des hommes libres qui ont le pouvoir de lui résister. Par conséquent l'irascible et le

concupiscible peuvent mouvoir la volonté dans un sens opposé, et rien n'empêche que cette faculté ne soit mue quelquefois par ces deux puissances.

Mais c'est le contraire. L'apôtre saint Jacques dit (1, 14) : Chacun est tenté par sa propre concupiscence qui le séduit et l'emporte. Or, on ne serait pas entraîné par la concupiscence, si la volonté n'était mue par l'appétit sensitif qui est le siège de la concupiscence même. Donc l'appétit sensitif meut la volonté.

Conclusion.

Puisque les dispositions de l'homme se modifient suivant la passion de l'appétit sensitif, on dit avec raison que la volonté est de la part de l'objet mue par l'appétit sensitif.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce que l'on perçoit comme étant bon et convenable meut la volonté d'une manière objective. Or, pour qu'une chose paraisse bonne et convenable il faut deux conditions qui dépendent, l'une de l'objet que l'on propose, l'autre du sujet auquel on le propose. Car la convenance est une idée de rapport qui dépend de ces deux extrêmes. C'est ce qui fait le goût, selon ses différentes dispositions, ne juge pas de la même manière de la convenance ou de la disconvenance des objets. De là Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 5) que la fin paraît à chaque être telle qu'il est lui-même. D'ailleurs il est évident que les dispositions de l'homme changent suivant les passions de son appétit sensitif. Ainsi, selon qu'il est soumis à telle ou telle passion, ce qui ne lui semblait pas convenable avant que la passion ne se soit déclarée lui paraît ensuite convenir. L'homme en colère, par exemple approuve ce que l'homme tranquille n'approuverait pas[1]. En ce sens l'appétit sensitif meut la volonté par rapport à l'objet. [Q10-3]

Article 3 : La volonté se meut-elle elle-même ?

9

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne se meuve pas elle-même. En effet, tout moteur existe comme tel en acte ; tandis que tout mobile existe en puissance. Car le mouvement est l'acte de l'être qui existe en puissance considéré comme tel. Or, le même être n'est pas en puissance et en acte par rapport à la même chose. Donc aucun être ne se meut lui-même, et par conséquent la volonté ne peut se mouvoir.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté ne meut pas et n'est pas mue sous le même rapport ; par conséquent elle n'est pas sous le même rapport tout à la fois en acte et en puissance. Mais elle est en acte par rapport à la fin qu'elle veut, et elle passe de la puissance à l'acte relativement aux moyens, de manière à les vouloir actuellement.

Objection N°2.

La volonté se meut à la présence du moteur. Or, la volonté est toujours présente à elle-même. Donc, si elle se mouvait elle-même, elle devrait se mouvoir toujours, ce qui paraît évidemment faux.

Réponse à l'objection N°2 :

La puissance de la volonté est toujours actuellement présente à elle-même. Mais l'acte de la volonté par lequel elle veut la fin n'existe pas toujours dans la volonté elle-même. Et comme c'est de cette manière que cette faculté se meut, il en résulte qu'elle ne se meut pas toujours.

1 Ainsi, dans la colère, la vengeance paraît une chose juste et convenable, et il n'en est pas de même quand on a l'esprit calme. †

Objection N°3.

La volonté est mue par l'intellect, comme nous l'avons dit (art. 1). Si donc la volonté se meut elle-même, il s'ensuit que le même être se trouve mû immédiatement et tout à la fois par deux moteurs, ce qui paraît répugner. Donc la volonté ne se meut pas elle-même.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté n'est pas mue de la même manière par l'intellect et par elle-même. Car elle est mue par l'intellect sous le rapport de l'objet et elle est mue par elle-même relativement à l'exercice de ses actes, sous le rapport de la fin.

Mais c'est le contraire. La volonté est maîtresse de ses actes et c'est à elle qu'il appartient de vouloir et de ne vouloir pas, ce qui ne serait pas si elle n'avait pas le pouvoir de se mouvoir elle-même par rapport à ses volitions. Donc elle se meut elle-même.

Conclusion.

La volonté en voulant le bien peut se mouvoir elle-même pour vouloir les moyens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), c'est à la volonté qu'il appartient de mouvoir les autres puissances relativement à la fin qui est son objet. Or, comme nous l'avons vu, (quest. préc., art. 1), la fin est pour l'appétit ce que les principes sont pour l'intelligence. Par conséquent comme l'intelligence qui part du principe se fait passer elle-même de la puissance à l'acte relativement à la connaissance des conclusions et se meut ainsi elle-même ; de même la volonté, par là même qu'elle veut la fin, se meut elle-même pour vouloir les moyens qui y mènent. [Q16-4] ; [Q17-6]

Article 4 : La volonté est-elle mue par un principe intérieur ?

9

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne soit pas mue par un principe extérieur. Car le mouvement de la volonté est volontaire. Or, il est de l'essence du volontaire de procéder d'un principe intrinsèque, comme c'est l'essence de tout acte naturel. Donc le mouvement de la volonté n'a pas pour cause un principe extrinsèque.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est dans l'essence du volontaire que son principe soit intérieur ; mais il n'est pas nécessaire que ce principe intérieur soit un principe premier qui n'est mû par aucun autre. Ainsi le mouvement volontaire, bien qu'il ait pour principe prochain un principe intrinsèque, a néanmoins pour principe premier un principe extérieur, comme le principe premier du mouvement naturel est en dehors de la nature qu'il meut.

Objection N°2.

La volonté ne peu souffrir la violence, comme nous l'avons prouvé (quest. 6, art. 4). Or, ce qui est violent provient d'un principe extérieur. Donc la volonté ne peut être mue par un principe de cette nature.

Réponse à l'objection N°2 :

La violence ne consiste pas seulement à avoir pour principe quelque chose d'extérieur, mais il faut de plus que l'être qui subit la violence ne contribue en rien à l'acte qu'elle produit ; ce qui n'arrive pas quand la volonté est mue par un principe extérieur. Car c'est la volonté elle-même qui veut, bien qu'elle soit mue par une cause extérieure. Mais le mouvement serait violent s'il était contraire au mouvement de la volonté ; ce qui ne peut exister dans cette hypothèse, parce qu'alors la volonté voudrait et ne voudrait pas tout à la fois la même chose.

Objection N°3.

Ce qui est suffisamment mû par un seul moteur n'a pas besoin d'être mû par un autre. Or, la volonté se meut suffisamment elle-même. Donc elle n'est pas mue par un principe extérieur.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté se suffit à elle-même pour certaines choses qui sont renfermées dans sa sphère[1], c'est-à-dire en tant qu'agent prochain. Mais elle ne peut se mouvoir elle-même en toutes circonstances, comme nous l'avons vu (dans le corps de l'article.). Donc il lui faut un autre être pour être mue par lui comme par son premier moteur.

Mais c'est le contraire. La volonté est mue par un objet, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, l'objet de la volonté peut être une chose extérieure qui frappe les sens. Donc la volonté peut être mue extérieurement.

Conclusion.

Non seulement la volonté est mue par le désir du bien et de la fin, mais il est nécessaire qu'elle soit mue encore par un objet extérieur pour son premier acte.

Il faut répondre que la volonté étant mue par un objet, il est évident qu'elle peut être mue par un principe extérieur. D'ailleurs, par là même qu'elle est mue dans l'exercice de ses actes, il est nécessaire d'admettre qu'elle est soumise à un principe extérieur. Car tout être qui est tantôt en acte et tantôt en puissance a besoin d'être mu par un moteur. Comme il est évident que la volonté commence à vouloir une chose qu'auparavant elle ne voulait pas, il en résulte nécessairement qu'elle est mue par quelqu'un qui la dirige dans ses volitions. Au reste la volonté se meut elle-même, comme nous l'avons dit (art. préc.), en ce sens que par là même qu'elle veut la fin elle se porte elle-même à vouloir les moyens ; ce qui ne peut se faire sans une délibération quelconque. Car quand on veut être guéri, on commence d'abord à examiner comment on peut y parvenir. Cette pensée nous mène à conclure qu'on peut être guéri par un médecin, et alors on le veut. Mais comme on n'a pas toujours actuellement voulu la santé, il faut qu'on ait commencé à la vouloir et que l'impulsion soit venue d'un moteur. Si la volonté s'était mue elle-même, il aurait fallu qu'elle le fît par l'intermédiaire d'un conseil d'après une volonté préalablement existante. Mais comme on ne peut remonter ainsi de volonté en volonté indéfiniment, il est nécessaire d'admettre que pour son mouvement premier la volonté reçoit son impulsion d'un principe extérieur, comme le prouve Aristote (Eth. Eudemicæ, chap. 18). [Q17-5]

Article 5 : Les corps célestes peuvent-ils mouvoir la volonté ?

9

Objection N°1.

Il semble que la volonté humaine soit mue par les corps célestes. Car tous les mouvements variés et multiples des êtres se rapportent comme à leur cause au mouvement uniforme qui est le mouvement céleste, comme le prouve Aristote (Phys., liv. 8, text. 76). Or, les mouvements des hommes sont variés et multiples et ont un commencement, ce qui suppose qu'ils n'existaient pas antérieurement. Donc ils se rapportent comme à leur cause au mouvement céleste qui est un mouvement uniforme de sa nature.

Réponse à l'objection N°1 :

1 à l'égard de ces volitions secondaires, elle est encore subordonnée à Dieu, comme la cause seconde à la cause première. Seulement pour les volitions secondes Dieu ne meut la volonté que d'une motion générale, tandis que pour la volition première il la meut d'une motion spéciale. †

Les mouvements multiples de la volonté humaine se ramènent à une cause uniforme qui réside dans l'intellect et la volonté d'êtres supérieurs ; ce qu'on ne peut dire d'un corps, et ce qui n'est vrai que d'une substance supérieure spirituelle. Il n'est donc pas nécessaire que le mouvement de la volonté se ramène au mouvement du ciel, comme à sa cause.

Objection N°2.

D'après saint Augustin (De Trin., liv. 3, chap. 4), les corps inférieurs sont mus par les corps supérieurs. Or, les mouvements du corps humain, qui ont pour cause la volonté, ne pourraient se rapporter au mouvement du ciel comme à leur cause, si la volonté n'était mue elle-même par le ciel. Donc le ciel meut la volonté elle-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Les mouvements corporels de l'homme se ramènent au mouvement des corps célestes comme à leur cause en ce sens que la disposition des organes est apte à recevoir de l'action des corps célestes un mouvement quelconque, et que l'appétit sensitif est lui-même soumis à l'influence de ces mêmes corps. On peut encore ajouter que les corps extérieurs sont mus conformément au mouvement des corps célestes, et que selon leur occurrence la volonté commence à vouloir et à ne pas vouloir une chose. Ainsi quand le froid arrive on commence à vouloir faire du feu. Mais ce mouvement de la volonté provient de l'objet qui lui est extérieurement présenté, et non de l'instinct qui la meut intérieurement.

Objection N°3.

En observant les corps célestes les astrologues prédisent quelquefois la vérité à l'égard des actes humains qui procèdent de la volonté ; ce qui ne serait pas si les corps célestes ne pouvaient pas mouvoir la volonté de l'homme. Donc la volonté humaine est mue par les corps célestes.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 80 et quest. 82, et art. 2), l'appétit sensitif est l'acte d'un organe corporel. Rien n'empêche donc que l'influence des corps célestes ne porte les hommes à la colère, à la concupiscence ou à toute autre passion, comme il y a une foule d'individus qui d'après leur tempérament naturel suivent les passions auxquelles les sages seuls résistent. C'est ce qui fait que ce que les astrologues annoncent d'après l'inspection des corps célestes est vrai le plus souvent. Néanmoins, comme le dit Ptolémée (in Centriloquio)[1], le sage domine les astres, parce qu'en résistant aux passions il empêche l'effet des corps célestes par l'action libre de sa volonté qui se trouve vainement soumise à leur mouvement. Ou bien, suivant saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 2, chap. 17), il faut reconnaître que quand les astrologues disent vrai c'est d'après un instinct secret que l'esprit de l'homme subit à son insu, et il attribue cet instinct à l'action des démons qui surgissent ainsi pour tromper les hommes.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 8) que les corps célestes ne sont pas cause de nos actes. Or, ils en seraient cause si la volonté, qui est le principe des actes humains, était mue par les corps célestes. Donc elle n'est pas mue par eux.

9

Conclusion.

Puisque la volonté est une puissance absolument spirituelle et incorporelle, elle ne peut être qu'indirectement mue par les corps célestes.

Il faut répondre que par là même que la volonté est mue par un objet extérieur, il est évident qu'elle peut être mue par les corps célestes, en ce sens que les corps extérieurs meuvent la volonté en agissant sur les sens, et que les organes des puissances sensitives sont eux-mêmes soumis aux

1 Centiloquium, c'est-à-dire les cents maximes ou théorèmes astrologiques, recueillis des divers ouvrages de Ptolémée. †

mouvements des corps célestes[1]. Mais il y a des auteurs qui ont supposé que les corps célestes pouvaient directement agir sur la volonté humaine et la mouvoir par rapport à l'exercice de ses actes comme elle est mue par un agent extérieur. Leur sentiment est insoutenable. Car la volonté, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 42), réside dans la raison. Or, la raison est une puissance de l'âme qui n'est pas liée à un organe corporel. C'est donc une puissance absolument spirituelle et immatérielle. Comme il est d'ailleurs manifeste qu'aucun corps ne peut agir sur une chose spirituelle, mais que c'est plutôt les choses spirituelles et immatérielles qui agissent sur les corps, parce qu'elles ont une vertu plus formelle et plus universelle qu'eux, il en résulte qu'il est impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intellect ou la volonté. C'est pourquoi Aristote (De an., liv. 2, text. 150) rapportant l'opinion de ceux qui disaient que la volonté des hommes est conforme à celle que leur suggère le père des dieux et des hommes, c'est-à-dire Jupiter qu'ils prenaient pour l'ensemble des corps célestes, il attribue cette opinion à ceux qui supposaient que l'intellect ne diffère pas des sens. Car toutes les puissances sensitives étant des actes d'organes corporels, peuvent être mus accidentellement par les corps célestes, du moment que les corps dont elles sont les actes sont mus eux-mêmes. Mais comme nous avons dit (art. 2) que l'appétit intelligentiel est mû d'une certaine manière par l'appétit sensitif, les mouvements des corps célestes exercent une action indirecte sur la volonté, en ce sens que les passions de l'appétit sensitif peuvent mouvoir cette faculté.

Article 6 : La volonté n'est-elle mue extérieurement que par Dieu ?

9

Objection N°1.

Il semble que Dieu ne soit pas le seul principe extérieur qui meuve la volonté. Car naturellement l'être inférieur doit être mû par celui qui est au-dessus de lui, comme les corps terrestres sont mus par les corps célestes. Or, il y a au-dessus de la volonté humaine un être qui est après Dieu ; c'est l'ange. Donc l'ange peut mouvoir l'extérieurement de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ange n'est pas supérieur à l'homme de telle sorte qu'il soit la cause de sa volonté, comme les corps célestes sont causes des formes naturelles qui déterminent nécessairement les mouvements naturels des corps terrestres.

Objection N°2.

L'acte de la volonté suit l'acte de l'intellect. Or, les intelligences humaines sont mises en acte non seulement par Dieu, mais encore par l'ange au moyen des illuminations, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Donc il en est de même aussi de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intelligence de l'homme est mue par l'ange de la part de l'objet qu'il lui présente pour l'éclairer, et que de cette sorte la volonté peut être mue par une créature extérieure, comme nous l'avons dit (art. 1).

Objection N°3.

Dieu n'est cause que de ce qui est bien, d'après ces paroles de la Genèse (1, 13) : Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient fort bonnes. Si donc la volonté de l'homme n'était mue que

1 Cette concession que fait ici saint Thomas tient à l'opinion péripatéticienne qu'il avait admise à l'égard de l'influence des astres sur le monde sublunaire. Aujourd'hui on n'admettrait pas autre chose que l'influence des climats, et cette influence a besoin d'être encore infiniment restreinte. †

par Dieu, jamais elle ne serait portée au mal ; cependant la volonté, comme le dit saint Augustin, est la source de nos péchés et de nos vertus (Retract., liv. 2, chap. 9).

Réponse à l'objection N°3 :

Dieu meut la volonté de l'homme en sa qualité de moteur universel et il la porte vers son objet universel qui est le bien. Sans cette impulsion générale l'homme ne peut vouloir quelque chose. Mais par la raison il se détermine à vouloir telle ou telle chose qui est un bien réel ou qui n'est qu'un bien apparent[1]. Néanmoins Dieu porte quelquefois spécialement certaines personnes à vouloir d'une manière positive quelque bien particulier, comme on le voit par les âmes qu'il touche de sa grâce, ainsi que nous le dirons plus loin (quest. 109 et 112).

Mais c'est le contraire. Car l'Apôtre dit (Phil., 2, 13) : C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.

Conclusion.

la volonté humaine étant une puissance de l'âme raisonnable qui se rapporte au bien général ou universel, il n'y a que Dieu qui puisse la mouvoir comme principe extérieur.

Il faut répondre que le mouvement de la volonté procède d'un principe intrinsèque, comme le mouvement naturel. En effet, quoique un être qui n'est pas cause d'un autre puisse le mouvoir, il ne peut cependant lui communiquer un mouvement naturel qu'autant qu'il est cause à un titre quelconque de sa nature. Car l'homme qui n'est pas cause de la nature de la pierre peut bien la lancer en l'air ; mais ce mouvement n'est pas naturel à la pierre. Le mouvement naturel d'une chose ne peut avoir lui-même d'autre cause que l'auteur même de sa nature. C'est ce qui fait dire à Aristote (Phys., liv. 8, text. 29 à 32) que le générateur des êtres meut localement les corps graves et les corps légers. Pareillement la volonté de l'homme peut être mue par un principe extérieur qui n'est pas sa cause ; mais si ce mouvement ne procède pas d'un principe extrinsèque qui soit la cause de la volonté, il est impossible qu'il soit libre ou volontaire. Or, il n'y a que Dieu qui puisse être cause de la volonté. Ce qu'on peut rendre manifeste par deux raisons :

1. Parce que la volonté est une puissance de l'âme raisonnable qui ne peut avoir été créée que par Dieu, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 90, art. 2 et 3) ;
2. Parce que la volonté se rapporte au bien universel et que rien ne peut être cause de la volonté que Dieu lui-même qui est le bien universel.

Car tout autre bien n'existe que par participation et n'est qu'un bien particulier, et une cause particulière ne peut pas déterminer une inclination universelle. C'est ce qui fait que la matière première qui est en puissance relativement à toutes les formes ne peut avoir pour cause un agent particulier.

9

1 Le mouvement que Dieu imprime à la volonté n'exclut pas la motion par laquelle Dieu, en qualité de premier moteur, meut les causes secondes, de manière qu'elles se meuvent aussi elles-mêmes. C'est ce mouvement qui leur est propre qui constitue leur libre arbitre, et qui explique comment elles peuvent se porter au mal. †

QUESTION 10 : DE LA MANIÈRE DONT LA VOLONTÉ EST MUE

Question 10 : De la manière dont la volonté est mue.....107
Article 1 : La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque objet ?.....107
Article 2 : La volonté est-elle mue nécessairement par son objet ?.....109
Article 3 : La volonté est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur ?.....110
Article 4 : La volonté est-elle mue nécessairement par son moteur extérieur qui est Dieu ?.....112

Après avoir parlé du moteur de la volonté nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont elle est mue.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La volonté se porte-t-elle naturellement vers un objet ?[1]
2. Est-elle mue nécessairement par son objet ?[2]
3. Est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur ?[3]
4. Est-elle mue nécessairement par son moteur extérieur, qui est Dieu ?[4]

Article 1 : La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque objet ?

10

Objection N°1.

Il semble que la volonté ne se porte pas naturellement vers quelque chose. Car l'agent naturel est opposé à l'agent volontaire, comme on le voit (Phys., liv. 2, text. 94). Donc la volonté ne se porte pas naturellement vers quelque chose.

Réponse à l'objection N°1 :

la volonté est opposée à la nature, comme une cause l'est à une autre ; car il y a des choses qui se font naturellement et d'autres qui se font volontairement. Le mode de causalité propre à la volonté qui est maîtresse de ses actes est autre que le mode de la nature qui est nécessairement déterminé à un effet unique. Mais comme la volonté repose sur la nature, il est nécessaire que la volonté participe d'une manière au mode qui est propre à la nature, comme la cause seconde doit toujours participer à ce qui appartient à la cause première. Car en toutes choses l'être qui existe par nature est toujours antérieur à la volition qui existe par la volonté ; c'est ce qui fait que la volonté veut naturellement quelque chose.

1 La volonté étant une puissance naturelle, se porte naturellement et nécessairement vers le bien qui lui convient, comme toute nature créée, mais en tant que puissance libre il n'en est pas de même. †

2 Cet article a pour but de déterminer en quoi la volonté est libre et en quoi elle est nécessitée. †

3 Il y a une multitude de fautes qui proviennent de cet appétit ; ce qui n'aurait pas lieu si la volonté ne pouvait lui résister, d'après cette parole de saint Augustin qui est devenue un axiome : Peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium. †

4 Le concile de Trente a ainsi condamné ceux qui prétendent que Dieu contraint la volonté : Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, Deo excitanti atque vocanti non posse dissentire, si velit, anathema sit. †

Objection N°2.

Ce qui est naturel à une chose lui est toujours inhérent ; ainsi il est naturel au feu d'être chaud. Or, il n'y a pas de mouvement qui soit toujours inhérent à la volonté. Donc il n'y a pas de mouvement qui lui soit naturel.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les choses naturelles, ce qui est naturel et qui ne résulte, pour ainsi dire, que de la forme, existe toujours en acte. Ainsi le feu est toujours chaud. Mais ce qui est naturel et ce qui résulte de la matière, n'existe pas toujours en acte, quelquefois il n'existe qu'en puissance. Car la forme est l'acte et la matière la puissance. Or, le mouvement est l'acte de l'être qui existe en puissance. C'est pourquoi ce qui a rapport au mouvement, ou ce qui, dans l'ordre de la nature, en est la conséquence, n'existe pas toujours. Ainsi le feu ne s'élève pas toujours en l'air, mais quand il est hors de son lieu. De même il ne faut pas que la volonté qui passe de la puissance à l'acte quand elle veut une chose la veuille toujours. Elle ne doit la vouloir que quand elle est dans une certaine disposition déterminée. Mais la volonté de Dieu qui est un acte pur est toujours en acte à l'égard de ses volitions.

Objection N°3.

La nature n'a de détermination que pour une chose unique. Or, la volonté se rapporte à des choses opposées. Donc la volonté ne veut rien naturellement.

Réponse à l'objection N°3 :

Une unité proportionnelle répond toujours à la nature dans ses divers États. Ainsi l'unité du genre répond à la nature en général ; l'unité d'espèce à la nature spécifique, et l'unité d'individu à la nature individuelle. La volonté étant une puissance spirituelle comme l'intellect, il y a naturellement quelque chose d'un et de général qui lui correspond, tel que le bon, comme il y a pareillement quelque chose d'un et de général, tel que le vrai, l'être, etc., qui correspond à l'intellect. Mais sous ce bien général il y a une foule de biens particuliers à l'égard desquels la volonté n'est déterminée d'aucune manière.

Mais c'est le contraire. Le mouvement de la volonté suit l'acte de l'intellect. Or, il y a des choses que l'intellect conçoit naturellement. Donc il y en a que la volonté veut de la même manière.

10

Conclusion.

La volonté de l'homme se porte naturellement au bien, à sa fin dernière ainsi qu'aux choses qui conviennent à la nature humaine.

Il faut répondre que, comme le disent Boëce (De duab. nat. in princ.) et Aristote (Met., liv. 5, text. 5), on entend le mot nature en plusieurs sens. Car quelquefois il signifie le principe intrinsèque qui existe dans les êtres changeants, et dans ce cas la nature est la matière ou la forme matérielle, comme le démontre Aristote (Phys., liv. 2, text. 4). D'autres fois on entend par nature la substance de l'être, et alors ce qu'on regarde comme naturel à l'être c'est ce qu'il lui convient selon sa substance, c'est-à-dire ce qui lui est inhérent par lui-même[1]. Or, dans tous les êtres les choses qui n'existent pas par elles-mêmes sont toujours ramenées à un être qui existe par lui-même, comme leur principe. C'est pourquoi il est nécessaire, en prenant le mot nature en ce sens, que le principe à l'égard de ce qui convient à une chose soit toujours naturel. C'est ce qu'on voit évidemment par ce qui se passe dans l'entendement. Car les principes de la connaissance intellectuelle sont naturellement connus. De même le principe qui meut la volonté doit être naturellement voulu. Mais ce principe est le bien général et absolu vers lequel la volonté tend naturellement, comme toute puissance tend à l'objet qui lui est propre. Il est sa fin dernière, et cette fin est dans l'ordre des choses que l'appétit désire ce

1 Saint Thomas explique lui-même les différents sens du mot nature, et l'origine de ces divers sens (1a pars, quest. 29, art. 1 ad 4). †

que sont les premiers principes dans l'ordre des choses intelligibles, et il embrasse universellement tous les biens qui sont en harmonie avec la nature de l'être qui veut. Car par la volonté nous ne désirons pas seulement les choses qui ont rapport à cette puissance, mais encore celles qui appartiennent à chacune des autres puissances et à l'homme tout entier. D'où il arrive que l'homme veut naturellement non seulement l'objet de la volonté, mais encore toutes les choses qui conviennent aux autres puissances, comme la connaissance du vrai qui convient à l'intellect, comme l'être, la vie et les autres attributs qui se rattachent à l'existence. Tous ces biens sont compris sous l'objet de la volonté comme autant de biens particuliers[1]. [Q41-3]

Article 2 : La volonté est-elle mue nécessairement par son objet ?

10

Objection N°1.

Il semble que la volonté soit nécessairement mue par son objet. Car l'objet de la volonté est à la volonté ce que le moteur est au mobile lui-même, comme le prouve Aristote (De animâ, liv. 3, text. 54). Or, le moteur quand il est suffisant meut nécessairement le mobile. Donc la volonté peut être mue nécessairement par son objet.

Réponse à l'objection N°1 :

Le moteur suffisant d'une puissance n'est rien autre chose que l'objet qui a tout ce qu'il faut pour le mouvoir. Mais s'il y a dans l'objet quelque défectuosité, le mouvement qu'il imprimera ne sera plus nécessaire, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Comme la volonté est une puissance spirituelle, de même l'intellect et ces deux puissances qui se rapportent l'un et l'autre à un objet universel, comme nous l'avons dit (art. préc., réponse N°3). Or, l'intellect est mû nécessairement par son objet. Donc la volonté l'est également par le sien.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect est mû nécessairement par un objet qui est toujours et nécessairement vrai, mais non par un objet contingent qui peut être vrai et faux ; c'est ce que nous avons dit d'ailleurs à l'égard du bien (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Tout ce qu'on veut est la fin ou quelque chose qui s'y rapporte. Or, on veut nécessairement la fin, parce qu'elle est dans les choses pratiques ce qu'est dans les choses spéculatives le principe auquel nous adhérons nécessairement. La fin étant la raison qui nous fait vouloir ce qui s'y rapporte, il semble que ce qui se rapporte à la fin nous le voulions aussi nécessairement. Donc la volonté est mue nécessairement par son objet.

Réponse à l'objection N°3 :

La fin dernière meut nécessairement la volonté parce qu'elle est le bien parfait ; il en est de même des moyens sans lesquels on ne peut arriver à la fin comme l'être, la vie, etc. Quant aux autres moyens qui ne sont pas nécessaires, celui qui veut la fin ne veut pas ces moyens nécessairement, comme celui qui croit les principes n'admet pas pour cela nécessairement les conséquences sans lesquelles les principes peuvent être vrais.

1 Ainsi la volonté veut nécessairement le bien en général, sa fin dernière et les biens particuliers propres à toutes les autres puissances. Mais elle ne veut ces derniers biens que considérés en eux-mêmes, parce que, en raison des choses qui s'y adjoignent, elle peut porter sur eux un sentiment tout différent, et les fuir au lieu de les rechercher, comme le dit saint Thomas dans l'article suivant. †

Mais c'est le contraire. D'après Aristote (Met., liv. 9, text. 3) les puissances raisonnables ont pour objet des choses opposées. Or, la volonté est une puissance raisonnable, car elle a son siège dans la raison, comme le dit ce même philosophe (De animâ, liv. 3, text. 42). Donc la volonté se rapporte à des choses opposées, et, par conséquent, elle n'est pas nécessairement portée vers l'une d'elles.

Conclusion.

la volonté est mue nécessairement par son objet qui est le bien universel, c'est-à-dire la béatitude suprême ; mais elle n'est pas mue de la sorte par le bien particulier qu'elle ne peut pas vouloir.

Il faut répondre que la volonté est mue de deux manières. Elle l'est :

1. Par rapport à l'exercice de son acte ;
2. Par rapport à la spécification de l'acte qui résulte de l'objet.

Dans le premier sens la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet. Car on peut toujours ne pas penser à un objet quel qu'il soit, et par conséquent on ne peut pas le vouloir. Mais dans le second sens il y a des objets qui meuvent nécessairement la volonté comme il y en a qui ne la meuvent pas de la sorte. Car pour se rendre compte du mouvement d'une puissance il faut considérer la raison par laquelle l'objet se meut. Ainsi, ce qui est visible agit sur la vue au moyen de la couleur qui est visible elle-même. Par conséquent, toutes les fois que la couleur frappe la vue elle meut nécessairement cet organe, à moins qu'on ne détourne ses regards, ce qui revient alors à l'exercice de l'acte. Mais si l'objet qu'on présente, à la vue n'était pas actuellement coloré complètement, et qu'il le fût sous un rapport sans l'être sous un autre, la vue ne percevrait pas nécessairement cet objet ; parce qu'elle pourrait le considérer sous l'aspect qui n'est pas actuellement coloré, et alors elle ne le verrait pas. Or, comme ce qui est actuellement coloré est l'objet de la vue, de même le bien est l'objet de la volonté[1]. Ainsi donc, quand on offre à la volonté un objet qui est universellement bon, et sous tous les rapports, elle s'y porte nécessairement, du moment où elle veut quelque chose, parce qu'elle ne peut vouloir le contraire. Mais si on lui propose un objet qui ne soit pas bon sous tous les rapports, elle ne s'y porte pas nécessairement. Et comme le défaut d'un bien ne peut être une bonne chose, il s'ensuit qu'il n'y a que le bien parfait, celui qui ne manque de rien, enfin la béatitude suprême, que la volonté ne puisse pas vouloir. Pour les autres biens particuliers, par là même qu'ils manquent toujours de quelque chose, on peut les considérer comme n'étant pas de véritables biens, et la volonté qui est susceptible de se laisser diriger par des considérations diverses peut bien par conséquent les repousser ou les rechercher selon qu'il lui plaît[2].

Article 3 : La volonté est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur ?

10

Objection N°1.

Il semble que la volonté soit mue nécessairement par la passion de l'appétit inférieur. Car saint Paul dit (Rom., 7, 19) : Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je déteste. Et il parle ainsi à cause de la concupiscence qui est une passion. Donc la volonté est nécessairement mue par la passion.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique la volonté ne puisse empêcher les mouvements de la concupiscence, selon ces paroles de l'Apôtre (Rom., 7, 19) : Je fais, c'est-à-dire je désire le mal que je déteste ; cependant la volonté peut

1 Le bien général et universel contient toute bonté, et la volonté ne peut pas le vouloir, parce qu'elle ne peut se porter que vers ce qui est bien. †

2 Les choses, dans ce cas, paraissent bonnes ou mauvaises, selon le point de vue d'après lequel on les envisage. †

repousser la concupiscence ou n'y pas consentir ; par conséquent si elle suit le mouvement de la concupiscence, ce n'est pas nécessairement.

Objection N°2.

D'après Aristote (Eth., liv. 3, chap. 5), la fin paraît telle qu'on est. Or, il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejeter immédiatement une passion. Donc il n'est pas en son pouvoir de ne pas vouloir l'objet vers lequel la passion se porte.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique dans l'homme il y ait deux natures, la nature intellectuelle et la nature sensitive, quelquefois l'homme est en quelque sorte tout d'une pièce. C'est ce qui arrive quand la partie sensitive est totalement soumise à la raison comme dans les hommes vertueux, ou que la raison se trouve au contraire complètement éclipsée par la passion, comme chez les fous. Mais dans certaines circonstances il arrive que la raison, tout voilée qu'elle est par la passion, conserve néanmoins une partie de sa liberté. Alors on peut ou repousser complètement la passion ou du moins s'abstenir à la suivre. Car dans cet État l'homme étant indifféremment disposé selon les différentes parties de son âme, la raison lui conseille une chose et la passion une autre.

Objection N°3.

Une cause universelle ne produit un effet particulier que par l'intermédiaire d'une cause particulière. C'est pour ce motif que la raison générale n'agit qu'au moyen de la raison particulière, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 58). Or, ce que la raison générale est par rapport à la raison particulière la volonté l'est à l'égard de l'appétit sensitif. Donc pour vouloir un objet particulier la volonté n'est mue qu'au moyen de l'appétit sensitif. Donc quand l'appétit sensitif est porté par une passion quelconque vers un objet la volonté ne peut se mouvoir en un sens contraire.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté est mue non seulement par le bien universel que la raison perçoit, mais encore par le bien qui est du domaine des sens. C'est pourquoi elle peut se porter vers un bien particulier sans que la passion de l'appétit sensitif l'y pousse. Car nous voulons et nous faisons une foule de choses sans passion d'après le seul choix de l'appétit, comme on le voit par les actes dans lesquels la raison résiste à la passion.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Gen., 4, 7) : Votre appétit vous sera soumis et vous le dominerez. Donc la volonté humaine n'est pas mue nécessairement par l'appétit inférieur.

10

Conclusion.

La volonté de l'homme étant une puissance spirituelle, elle n'est mue ni nécessairement ni universellement par l'appétit inférieur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2), la passion de l'appétit sensitif agit sur la volonté par suite de l'action que l'objet exerce sur cette faculté, c'est-à-dire en ce sens que l'homme influencé d'une manière quelconque d'une manière quelconque par la passion juge convenable et bon ce qu'il ne considérait pas tel si la passion n'avait pas puissance sur lui. Or, l'homme peut subir l'influence de la passion de deux manières :

1. La passion peut enchaîner totalement la raison de telle sorte que l'homme n'en ait plus l'usage, comme on le voit dans ceux que la violence de la colère ou de la concupiscence, ainsi que toute autre perturbation physique, rendent furieux ou insensés. Car ces passions supposent toujours quelque modification physique, et ceux qui en sont là se trouvent à l'État des animaux qui suivent nécessairement l'impétuosité de leur passion, et il n'y a par conséquent plus en eux ni raison, ni volonté.

2. D’autres fois la raison n’est pas totalement absorbée par la passion, mais il reste encore une certaine liberté de jugement, et il y a dans la même proportion une certaine action volontaire.

Par conséquent, selon que la raison reste libre et qu’elle n’est pas soumise à la passion, la volonté qui subsiste ne tend pas nécessairement vers l’objet auquel la passion l’entraîne. Ainsi, ou la volonté n’existe pas et la passion seule domine, ou la volonté existe et alors elle ne suit pas nécessairement le mouvement de la passion.

Article 4 : La volonté est-elle mue nécessairement par son moteur extérieur qui est Dieu ?

10

Objection N°1.

Il semble que la volonté soit nécessairement mue par Dieu. Car tout agent auquel n ne peut résister meut nécessairement. Or, on ne peut résister à Dieu puisque sa puissance est infinie, selon ces paroles de l’Apôtre (Rom., 9, 19) : Qui résiste à sa volonté ? Donc Dieu meut nécessairement la volonté.

Réponse à l’objection N°1 :

La volonté divine a pour effet non seulement de faire produire une chose par une autre, mais encore de lui faire produire de la manière qui convient à sa nature. C’est pourquoi il répugnerait plus à l’action divine de faire mouvoir la volonté nécessairement contrairement à sa nature, que de la faire mouvoir librement comme sa nature le demande.

Objection N°2.

La volonté est nécessairement portée vers les choses qu’elle veut naturellement, comme nous l’avons dit (art. 1). Or, ce que Dieu opère dans un être lui est naturel, selon saint Augustin (Cont. Faust., liv. 26, chap. 3). Donc la volonté veut nécessairement toutes les choses auxquelles Dieu la pousse.

Réponse à l’objection N°2 :

Ce que Dieu produit dans les êtres pour qu’il leur soit naturel l’est en effet. Car les choses conviennent aux êtres selon que Dieu veut qu’elles leur conviennent. Or, il ne veut pas que tout ce qu’il opère dans les êtres leur soit naturel. Ainsi, il n’est pas nature que les corps ressuscitent. Mais il veut qu’il soit naturel à tous les êtres d’être soumis à sa puissance.

Objection N°3.

Le possible est que ce l’on peut admettre sans qu’il en résulte d’impossibilité. Or, il y a impossibilité à supposer que la volonté ne veuille pas les choses auxquelles Dieu la pousse, parce qu’alors l’action de Dieu serait inefficace. Il n’est donc pas possible que la volonté ne veuille pas ce que Dieu la porte à vouloir. Elle le veut donc nécessairement.

Réponse à l’objection N°3 :

Si Dieu pousse la volonté à une chose, il est impossible hypothétiquement que la volonté n’y adhère pas, mais ce n’est pas impossible absolument. Il ne s’ensuit donc pas que la volonté soit mue nécessairement par Dieu[1].

Mais c’est le contraire. Il est écrit (Ecclésiastique, 15, 14) : Dieu a créé l’homme dès le commencement, et l’a laissé dans la main de son conseil. Donc il ne meut pas nécessairement sa volonté.

1 Cette question a été longuement développée dans la première partie (quest. 19, art. 8 et quest. 22, art. 4). †

Conclusion.

La volonté étant un principe actif qui n’est pas déterminé à une seule chose, mais qui est indifférent à l’égard d’un grand nombre ; elle n’est pas mue nécessairement par Dieu, qui dirige tous les êtres selon les dispositions de leur propre nature.

Il faut répondre que, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), il n’appartient pas à la Providence de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver. Ainsi, elle dirige tous les êtres conformément à leur nature. Par conséquent, son action fait produire aux causes nécessaires des effets nécessaires, et aux causes contingentes des effets contingents. Or, la volonté étant un principe actif qui n’est pas déterminé à une seule chose, mais qui est indifférent à l’égard de plusieurs, Dieu la meut de manière à ne pas la déterminer nécessairement pour un seul objet mais à lui laisser un mouvement contingent et libre, sinon pour les choses qu’elle veut naturellement. [Q21-4]

10

QUESTION 11 : DE LA JOUISSANCE CONSIDÉRÉE COMME L'ACTE DE LA VOLONTÉ

Question 11 : De la jouissance considérée comme l'acte de la volonté.....114
Article 1 : La jouissance est-elle un acte de la puissance appétitive ?.....114
Article 2 : La jouissance ne convient-elle qu'aux créatures raisonnables, à l'exclusion des animaux ?.....115
Article 3 : La jouissance ne provient-elle que de la fin dernière ?.....117
Article 4 : La jouissance n'a-t-elle pour objet que la fin qu'on possède ?.....118

Après avoir parlé de la manière dont est mue la volonté, nous avons maintenant à nous occuper de la jouissance qui est aussi un de ses actes intérieurs.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La jouissance est-elle un acte de la puissance appétitive ?[1]
2. Ne convient-elle qu'à la créature raisonnable ou si elle convient encore aux animaux ?
3. La jouissance ne se rapporte-t-elle qu'à la fin dernière ?
4. N'a-t-elle pour objet que la fin qu'on possède ?[2]

Article 1 : La jouissance est-elle un acte de la puissance appétitive ?

11

Objection N°1.

Il semble que la jouissance ne se rapporte pas seulement à la puissance appétitive. Car jouir ne semble rien autre chose que prendre un fruit. Or l'intellect a part au fruit de la vie humaine qui est la béatitude, puisque la béatitude consiste dans l'acte de l'intellect lui-même, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 8). Donc la jouissance n'appartient pas seulement à l'appétit, mais encore à l'intellect.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que le même objet appartienne sous divers rapports à différentes puissances. Ainsi la vision de Dieu, comme vision, est l'acte de l'intellect ; comme bien et comme fin elle est l'objet de la volonté, et à ce titre elle fait sa jouissance. L'intellect arrive à cette fin comme puissance agissante, tandis que la volonté l'atteint comme puissance motrice qui porte l'être à y tendre et qui en jouit une fois qu'il l'a conquise.

Objection N°2.

Toute puissance a une fin qui lui est propre, et cette fin est sa perfection. Ainsi, la vue a pour fin de connaître ce qui est visible, l'ouïe de percevoir les sons, et ainsi des autres facultés. Or, la fin d'une chose est son fruit ou sa jouissance. Donc la jouissance se rapporte à toutes les puissances et n'appartient pas seulement à l'appétit.

1 La jouissance est ici placée avant l'intention qui fait l'objet de la question suivante, parce que la jouissance se rapporte à la fin absolument, tandis que l'intention se rapporte à la fin par les moyens. †

2 À ce point de vue on distingue encore la jouissance parfaite de la jouissance imparfaite. †

Réponse à l'objection N°2 :

La perfection et la fin d'une autre puissance quelconque sont comprises sous l'objet de la puissance appétitive, comme l'objet propre est compris sous l'objet général, ainsi que nous l'avons dit (quest. 9, art. 1). Par conséquent la perfection et la fin d'une puissance quelconque appartiennent comme bien particulier à la puissance appétitive, parce que c'est cette puissance qui conduit les autres à leurs fins, et qu'elle arrive d'ailleurs à la sienne quand toutes les autres sont parvenues à la leur.

Objection N°3.

La jouissance implique une certaine délectation. Or, la délectation sensible appartient aux sens qui se délectent dans leur objet, et il en est de même de la délectation intellectuelle par rapport à l'intellect. Donc la jouissance appartient à la puissance qui perçoit, et non à celle qui appète.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la délectation il y a deux choses : la perception de l'objet qui convient, ce qui se rapporte à la faculté qui perçoit, et la complaisance qu'on trouve dans cet objet ; ce qui appartient à la puissance appétitive dans laquelle la délectation trouve le complément de sa perfection.

Mais c'est le contraire. D'après saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 4 ; De Trin., liv. 10, chap. 10) : Jouir c'est s'attacher avec amour à une chose pour elle-même. Or, l'amour appartient à la puissance appétitive. Donc la jouissance est un acte de cette puissance.

Conclusion.

Puisque la jouissance se rapporte à la délectation ou à l'amour, elle est un acte de la puissance appétitive.

Il faut répondre que les mots fruitio (jouissance) et fructus (fruit) paraissent appartenir à la même racine, et l'un semble dériver de l'autre. Quoiqu'il importe peu de savoir lequel dérive de l'autre, il paraît cependant probable que ce qu'il y a de plus manifeste est ce qu'on a d'abord nommé. Or, les choses que l'on voit d'abord, ce sont les choses les plus sensibles, par conséquent le mot *fruitio* (jouissance) paraît dérivé du mot fructus, parce que les fruits parlent à nos sens[1]. Le fruit étant ce que nous attendons d'un arbre en dernier lieu et ce que nous percevons avec un certain plaisir, il s'ensuit que la jouissance (fruitio) paraît appartenir à l'amour et à la délectation que procure le bien suprême que nous attendons et qui est l'objet de notre fin. Et comme la fin et le bien sont l'objet de la puissance appétitive, il est évident que la jouissance est un acte de cette faculté.

11

Article 2 : La jouissance ne convient-elle qu'aux créatures raisonnables, à l'exclusion des animaux ?

11

Objection N°1.

Il semble que la jouissance n'appartienne qu'aux hommes. Car saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 1, chap. 3 et 22) que comme hommes c'est à nous qu'appartiennent la jouissance et l'usage. Donc les autres animaux ne peuvent pas jouir.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit de la jouissance parfaite.

1 Cette étymologie est assurément peu fondée, mais on en trouve dans Cassiodore et dans saint Isidore qui le sont encore moins. †

Objection N°2.

La jouissance se rapporte à la fin dernière. Or, les animaux ne peuvent arriver à la fin dernière. Donc ils ne peuvent jouir.

Réponse à l'objection N°2 :

La jouissance ne doit pas résulter absolument de la fin dernière, mais de ce que chaque être considère comme tel.

Objection N°3.

Comme l'appétit sensitif est compris sous l'appétit intelligentiel, de même l'appétit naturel est contenu sous l'empire de l'appétit sensitif. Si donc la jouissance appartient à l'appétit sensitif, il semble que pour le même motif elle puisse appartenir à l'appétit naturel, ce qui est évidemment faux parce que l'appétit naturel ne peut se délecter. Donc la jouissance n'appartient pas à l'appétit sensitif et par conséquent elle n'existe pas chez les animaux.

Réponse à l'objection N°3 :

L'appétit sensitif suppose quelque connaissance, mais il n'en est pas de même de l'appétit naturel, surtout tel qu'il existe dans les êtres matériels qui sont privés de toute lumière.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 30) : Il n'est pas absurde de croire que les bêtes aient des jouissances qui leur viennent de la nourriture et de tout autre plaisir corporel.

Réponse à l'objection N°4 :

Saint Augustin parle en cet endroit de la jouissance imparfaite, ce qui ressort de ses paroles mêmes. Car il dit qu'il n'est pas absurde de penser que l'animal ait des jouissances, mais qu'il le serait beaucoup d'admettre qu'il peut en user.

Conclusion.

La jouissance convient à la créature raisonnable d'une manière parfaite ; elle convient imparfaitement aux animaux, mais elle ne convient point du tout aux autres êtres.

Il faut répondre que d'après ce que nous avons dit (art. préc, réponse n°2) la jouissance n'est pas l'acte d'une faculté aveugle qui exécute ce qu'on lui fait exécuter, mais c'est l'acte d'une faculté qui commande et qui dirige l'exécution. En effet nous avons dit (art. préc.) que c'est l'acte d'une puissance appétitive. Or, dans les êtres dépourvus de connaissance il y a bien une puissance qui arrive à sa fin en obéissant aveuglement à l'impulsion qui lui est donnée. C'est ainsi que les corps graves tendent à tomber et les corps légers à s'élever. Mais il n'y a pas dans ces créatures de puissance qui les mène à leur fin avec connaissance de cause. Elle n'existe que dans une nature supérieure qui meut à son gré la nature entière, comme dans les êtres intelligents, l'appétit meut les autres puissances et les dirige dans leurs actes. D'où il est manifeste que dans les êtres dépourvus de connaissance, bien qu'ils arrivent à leur fin, ils n'en jouissent cependant pas. Cette jouissance n'existe que dans ceux qui connaissent cette fin. Or, on peut la connaître de deux manières, parfaitement et imparfaitement. On en a une connaissance parfaite quand on connaît non seulement l'objet de la fin et le bien, mais encore la raison universelle de la fin et du bien lui-même, ce qui ne peut se rencontrer que dans les créatures raisonnables. On ne la connaît qu'imparfaitement quand on connaît la fin et le bien d'une manière particulière. Cette connaissance se trouve dans les animaux, dont les facultés appétitives ne commandent pas librement, mais sont mues par un instinct naturel à l'égard de tous les objets qu'elles perçoivent. Conséquemment la jouissance convient d'une manière parfaite aux être

raisonnables[1], elle existe dans les animaux d'une manière imparfaite, et elle est nulle absolument dans les autres créatures. [Q12-5] ; [Q16-2]

11

Article 3 : La jouissance ne provient-elle que de la fin dernière ?

11

Objection N°1.

Il semble que la jouissance ne provienne pas exclusivement de la fin dernière. Car saint Paul dit (Philé., 1, 20) : C'est pourquoi, mon frère, je jouirai de vous dans le Seigneur. Or, il est évident que saint Paul n'avait pas placé dans l'homme sa fin dernière. Donc la jouissance n'appartient pas seulement à la fin dernière.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 33), si saint Paul eût dit : Je jouirai de vous, et qu'il n'eût pas ajouté : dans le Seigneur, il semblerait qu'il eût placé sa délectation dans l'homme ; mais par là même qu'il a ajouté : dans le Seigneur, il a prouvé qu'il mettait sans fin dans le Seigneur et qu'il en jouissait, et que si son frère lui procurait des jouissances, ce n'était pas comme sa fin dernière, mais comme le moyen qui y conduit.

Objection N°2.

Le fruit est ce dont on jouit. Or, d'après l'Apôtre (Gal., 5, 22) : Le fruit de l'esprit est la charité, la joie, la paix, et d'autres biens qui ne sont pas notre fin dernière. Donc la jouissance ne résulte pas de la fin dernière exclusivement.

Réponse à l'objection N°2 :

Le fruit n'est pas à l'arbre qui le produit ce qu'il est à l'homme qui en jouit. En effet, il est à l'arbre qui le produit ce qu'est l'effet à la cause, tandis qu'il est pour celui qui en jouit ce qu'il désire en dernier lieu et ce qui le délecte. On donne aux effets que l'Apôtre énumère en cet endroit le nom de fruits, parce que ce sont des effets de l'Esprit-Saint en nous, mais non parce que nous en jouissons comme de notre fin dernière. — Ou bien encore on peut répondre que, d'après saint Ambroise (Gloss. interl. ad Gal.), on leur donne le nom de fruits, parce qu'on doit les demander pour eux-mêmes, ce qui ne signifie pas qu'ils ne se rapportent pas à la béatitude, mais qu'ils ont en eux-mêmes tout ce qu'il faut pour nous plaire.

Objection N°3.

Les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes. Car je veux vouloir et j'aime aimer. Or, la jouissance est un acte de la volonté ; car la volonté est la faculté par laquelle nous jouissons, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 10, chap. 10). Donc on jouit de sa puissance. Mais la jouissance n'est pas la fin dernière de l'homme ; il n'y a que le bien incréé, c'est-à-dire Dieu, qui le soit. Donc la jouissance ne résulte pas seulement de la fin dernière.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 8, et quest. 2, art. 7), la fin s'entend de deux manières. On indique par ce mot la chose elle-même ou l'acquisition de la chose. A la vérité ce ne sont pas deux fins, mais c'est la fin considérée en elle-même et la fin considérée dans ses rapports. Dieu est la fin dernière, comme étant l'objet final que nous cherchons ; la jouissance est aussi notre fin, mais comme l'acquisition ou la possession de la fin dernière elle-même. Ainsi donc, comme Dieu et la jouissance de Dieu ne forment qu'une seule et même fin, de même la jouissance par laquelle nous jouissons de

1 Ici saint Thomas prouve qu'il n'y a que les êtres raisonnables qui soient capables de jouir parfaitement, mais il ne faudrait pas en conclure que toutes leurs jouissances soient parfaites et absolues, car les articles suivants démontrent précisément le contraire. †

Dieu et celle par laquelle nous jouissons de la jouissance divine ne forment qu'une seule et même jouissance. Il en faut dire autant de la béatitude créée qui consiste dans cette jouissance même.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 11) : On ne jouit réellement pas d'une chose que l'on n'aurait désirée qu'en vue d'une autre. Or, il n'y a que la fin dernière que l'on désire pour elle-même et non en vue d'une autre chose. Donc la jouissance ne se rapporte qu'à cette fin.

Conclusion.

La jouissance n'a pour objet que la fin dernière qu'on recherche, non pour autre chose, mais pour elle-même, pour que la volonté s'y repose et s'y délecte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le fruit ou la jouissance implique deux choses ; c'est que l'objet de la jouissance soit une chose finale et qu'il calme l'appétit par sa délectation ou sa douceur. Or, un terme final peut être absolu ou relatif. Il est absolu quand il ne se rapporte plus à aucun autre, et il est relatif quand il n'est que la fin de quelques êtres. Le terme final absolu, dans lequel on se délecte comme dans sa fin dernière, reçoit à proprement parler le nom de fruit, et c'est en cela que consiste véritablement la jouissance. Mais ce qui n'est pas agréable en soi et ce qu'on ne désire qu'en vue d'une autre chose, comme la potion amère qu'on prend pour recouvrer la santé, ne peut d'aucune manière recevoir le nom de fruit. Quant aux choses qui sont agréables en elles-mêmes et auxquelles certains précédents se rapportent, on peut bien leur donner le nom en un sens le nom de fruit, mais on ne dit pas, selon l'acception propre et dans toute l'étendue du mot, qu'on en jouit. Aussi saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 10) que nous jouissons de connaissances dans lesquelles la volonté se repose avec plaisir. Mais elle ne se repose absolument que dans sa fin dernière[1], parce que, tant qu'on attend une chose, le mouvement de la volonté reste en suspens bien qu'il soit déjà parvenu à un but. Ainsi dans le mouvement local quoique le point intermédiaire soit le principe et la fin, il n'est cependant considéré comme la fin qu'autant que l'objet s'y arrête.

Article 4 : La jouissance n'a-t-elle pour objet que la fin qu'on possède ?

11

Objection N°1.

Il semble que la jouissance ne résulte exclusivement que de la possession même de la fin. Car saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 11) que la jouissance consiste à user avec joie, non avec la joie de l'espérance, mais avec celle de la réalité. Or, tant qu'on ne possède pas une chose, on n'a pas la joie de la réalité, mais celle de l'espérance. Donc la jouissance n'a pour objet que la fin qu'on possède.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit de la jouissance parfaite.

Objection N°2.

Comme nous l'avons dit (art. 3), la jouissance ne résulte, à proprement parler, que de la fin dernière, parce qu'il n'y a que cette fin qui calme l'appétit. Or, l'appétit ne trouve de repos qu'autant qu'il est en possession même de sa fin. Donc la jouissance, à proprement parler, ne résulte que de la possession même de la fin.

1 À la vérité, il n'y a que la fin dernière qui puisse, à proprement parler, produire une jouissance complète, mais les autres fins causent aussi une certaine jouissance qui n'est pas entière, il est vrai, parce que l'appétit a toujours quelque chose à désirer. Ces jouissances sont tout à la fois impropres et incomplètes. †

Réponse à l'objection N°2 :

Le repos de la volonté est empêché de deux manières :

1. Du côté de l'objet, parce qu'il n'est pas la fin dernière et qu'il se rapporte à une autre chose ;
2. Par le sujet qui appète la fin et ne la possède pas encore. L'objet est ce qui détermine l'espèce de l'acte, mais la manière d'agir dépend de l'agent, de telle sorte que cette manière est parfaite ou imparfaite suivant les conditions de l'agent lui-même.

C'est pourquoi la jouissance de ce qui n'est pas notre fin dernière est une jouissance impropre, parce qu'elle n'est pas de l'espèce de la jouissance véritable. Mais la jouissance de la fin dernière, qu'on ne possède pas, est une jouissance véritable, à proprement parler ; seulement elle est imparfaite, parce que la manière dont l'homme possède sa fin est imparfaite elle-même.

Objection N°3.

Jouir, c'est prendre le fruit. Or, on n'a le fruit que quand on est en possession de la fin. Donc la jouissance n'a pour objet que la fin qu'on possède.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que quelqu'un est en possession de sa fin non seulement quand il la possède en réalité, mais encore quand il la possède dans son intention, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Jouir, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 1, chap. 4), c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même. Or, on ne peut s'attacher ainsi à une chose qu'on ne possède pas. Donc la jouissance peut résulter de la fin qu'on ne possède pas encore.

Conclusion.

Il y a jouissance parfaite de la fin dernière qu'on possède réellement, et il y a jouissance imparfaite de la fin qu'on ne possède pas encore, mais qui n'existe que dans l'intention.

Il faut répondre qua la jouissance implique un certain rapport de la volonté avec sa fin dernière, selon les différentes manières dont cette faculté peut posséder son objet suprême. Or, elle peut le posséder de deux manières : parfaitement et imparfaitement. Elle le possède parfaitement quand elle le possède non seulement dans l'intention, mais encore en réalité ; elle le possède imparfaitement quand elle ne le possède que dans l'intention. Ainsi la jouissance est parfaite quand on possède réellement la fin ; elle est imparfaite quand on ne la possède pas réellement et qu'elle ne subsiste que dans l'intention[1].

11

1 L'Écriture parle souvent de cette jouissance de la fin dernière qu'on ne possède que dans l'intention : Que vos paroles sont douces à mon palais ! Elles le sont plus que le miel ne l'est à ma bouche (Ps. 118, 103) ; Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux (Ps. 33, 9). †

QUESTION 12 : DE L'INTENTION

Question 12 : De l'intention.....120
Article 1 : L'intention est-elle un acte de l'intellect ou de la volonté ?.....120
Article 2 : L'intention n'a-t-elle pour objet que la fin dernière ?.....122
Article 3 : L'intention peut-elle se porter vers deux objets à la foi ?.....123
Article 4 : Est-ce la même intention qui regarde la fin et les moyens qui s'y rapportent ?.....124
Article 5 : L'intention existe-t-elle chez les animaux ?.....125

Après avoir parlé de la jouissance nous avons à nous occuper de l'intention.

À ce sujet cinq questions se présentent :

1. L'intention est-elle l'acte de l'intellect ou de la volonté ?
2. N'a-t-elle pour objet que la fin dernière ?
3. Peut-on diriger simultanément son intention vers deux choses ?
4. Est-ce la même intention qui se rapporte à la fin et aux moyens ?
5. L'intention existe-t-elle chez les animaux ?

Article 1 : L'intention est-elle un acte de l'intellect ou de la volonté ?

12

Objection N°1.

Il semble que l'intention soit un acte de l'intellect et non de la volonté. En effet, il est dit dans saint Matthieu (6, 22) : Si votre œil est pur et simple, tout votre corps sera éclairé. D'après saint Augustin (Lib. de serm. Domini, liv. 2, chap. 23), l'œil désigne en cet endroit l'intention. Or, l'œil étant l'instrument de la vue marque la faculté qui perçoit. Donc l'intention n'est pas l'acte de la puissance appétitive, mais de la puissance perceptive.

Réponse à l'objection N°1 :

L'intention est désignée par l'œil métaphoriquement, non parce qu'elle appartient à la connaissance, mais parce qu'elle présuppose la connaissance qui fait voir à la volonté la fin à laquelle elle tend. C'est ainsi que l'œil nous fait voir à l'avance l'objet vers lequel nous devons physiquement nous diriger.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (ibid.) que le Seigneur désire l'intention par le mot de lumière quand il dit : Si la lumière qui est en vous est ténèbres, etc. Or, la lumière appartient à la connaissance. Donc l'intention aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

On donne à l'intention le nom de lumière, parce qu'elle éclaire celui en qui elle réside. On donne aux œuvres le nom de ténèbres, parce que l'homme sait ce qu'il se propose, mais il ne sait pas ce qui résulte de son action, comme le dit saint Augustin (loc. cit.).

Objection N°3.

L'intention désigne le rapport d'une chose à sa fin. Or, c'est à la raison qu'il appartient d'ordonner les choses par rapport à leur fin. Donc l'intention n'appartient pas à la volonté, mais à la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté n'ordonne pas, mais elle tend à un but conformément à l'ordre de la raison. Ainsi le mot intention exprime l'acte de la volonté, tout en présupposant le travail de la raison qui ordonne les choses par rapport à leur fin.

Objection N°4.

L'acte de la volonté ne se rapporte qu'à la fin ou aux moyens. Or, l'acte de la volonté qui se rapporte à la fin reçoit le nom de volonté ou de jouissance, et celui qui se rapporte aux moyens s'appelle élection ; deux choses dont l'intention diffère. Donc l'intention n'est pas un acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°4 :

L'intention est l'acte de la volonté se rapportant à la fin. Or, la volonté se rapporte à la fin de trois manières :

1. D'une manière absolue, et on lui donne alors le nom de volonté ; c'est ainsi que nous voulons la santé ou d'autres biens semblables.
2. On peut considérer la fin comme l'objet dans lequel la volonté se repose, et c'est de la sorte que la jouissance s'y rapporte.
3. On peut la considérer comme le terme d'une chose qui se rapporte à elle[1], et c'est en ce sens que l'intention regarde la fin. Car on ne dit pas que nous avons l'intention de recouvrer la santé uniquement parce que nous la voulons, mais parce que nous prenons les moyens nécessaires pour y parvenir.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 7) que l'intention de la volonté unit la vue avec l'objet qu'elle voit, et qu'elle met également l'espèce qui existe dans la mémoire en rapport avec l'esprit lorsqu'il réfléchit intérieurement. Donc l'intention est un acte de la volonté.

Conclusion.

Puisque c'est la volonté qui dirige toutes les forces de l'âme vers la fin, l'intention est à proprement parler son acte.

Il faut répondre que l'intention, comme le mot l'indique (tendere in), signifie une tendance vers quelque chose. Or, l'action du moteur comme le mouvement du mobile tendent tous deux vers un but, mais la tendance du mobile provient de l'action du moteur. Par conséquent l'intention appartient principalement et avant tout au moteur. C'est pourquoi nous donnons le nom d'architecte à celui qui a autorité sur ceux qui exécutent le plan qu'il a conçu. Ainsi la volonté dirigeant toutes les autres puissances de l'âme vers la fin de l'homme, comme nous l'avons prouvé (quest. 9, art. 1), il en résulte évidemment que l'intention est, à proprement parler, son acte.

12

1 Ainsi l'intention peut se définir : le désir efficace d'arriver à la fin par les moyens convenables. Sous ce rapport elle diffère de la jouissance et de la volition, parce que ces deux derniers actes ne se rapportent qu'à la fin, sans s'occuper des moyens. †

Article 2 : L'intention n'a-t-elle pour objet que la fin dernière ?

12

Objection N°1.

Il semble que l'intention n'ait pour objet que la fin dernière. Car il est écrit (Lib. Sent. Prosp., sent. 100)[1] : L'intention du cœur est un cri vers Dieu. Or, Dieu est la fin dernière du cœur de l'homme. Donc l'intention se rapporte toujours à la fin dernière.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que l'intention du cœur est un cri vers Dieu, non que Dieu soit toujours l'objet de notre intention, mais parce qu'il connaît tout ce que nous nous proposons, ou bien parce que dans la prière nous dirigeons vers lui notre intention, et qu'elle a toute la puissance d'un cri qui s'échappe de l'âme.

Objection N°2.

L'intention regarde la fin comme étant son terme, ainsi que nous l'avons dit (art. préc., réponse N°4). Or, le terme est de même nature que la fin dernière. Donc l'intention se rapporte toujours à cette fin.

Réponse à l'objection N°2 :

Le terme a en effet la nature de la fin dernière, mais il n'a pas toujours ce caractère par rapport au tout ; quelquefois il ne l'a que par rapport à une partie du mouvement[2].

Objection N°3.

Comme l'intention se rapporte à la fin, de même aussi la jouissance. Or, la jouissance a toujours pour objet la fin dernière. Donc aussi l'intention.

Réponse à l'objection N°3 :

La jouissance implique le repos dans la fin, ce qui n'appartient qu'à la fin dernière, mais l'intention implique le mouvement vers la fin et non vers le repos ; par conséquent il n'y a pas de parité.

Mais c'est le contraire. La fin dernière des volontés humaines est unique ; car c'est la béatitude, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 7). Si donc l'intention ne se rapportait qu'à la fin dernière, les intentions des hommes ne seraient pas différentes entre elles, ce qui paraît évidemment faux.

Conclusion.

Quoique l'intention se rapporte toujours à la fin, elle ne se rapporte cependant pas toujours à la fin dernière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'intention se rapporte à la fin, selon que cette fin est le terme du mouvement de la volonté. Or, le terme d'un mouvement peut s'entendre de deux manières. D'abord ce peut être le terme dernier dans lequel on se repose ; alors c'est le terme absolu du mouvement tout entier. Ce peut être aussi un terme intermédiaire qui serait le principe d'un mouvement nouveau et la fin d'un mouvement qui vient de s'écouler. Ainsi dans un mouvement où l'on va de A en C en passant par B, C est le dernier terme et B le terme intermédiaire. L'intention peut s'appliquer à ces deux points ; par conséquent, quoiqu'elle ait toujours la fin pour objet, il n'est pas nécessaire qu'elle se rapporte toujours à la fin dernière.

1 Ce Recueil de sentences est un ouvrage de saint Prosper, qui se compose d'extraits qu'il a faits de saint Augustin. †

2 Ainsi le mot terme peut être employé pour la fin moyenne qui fait partie du mouvement total dont le but est la fin dernière. †

12

Article 3 : L'intention peut-elle se porter vers deux objets à la foi ?

12

Objection N°1.

Il semble que l'on ne puisse pas avoir en vue plusieurs choses à la fois. Car saint Augustin dit (De serm. Dom. in mont., liv. 2, chap. 14 à 17) que l'homme ne peut tout à la fois songer à Dieu et à ses avantages matériels. Donc pour la même raison il ne peut pas avoir en vue deux choses différentes.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin entend par là que l'homme ne peut se proposer simultanément la gloire de Dieu et ses intérêts temporels comme ses fins dernières, parce que, comme nous l'avons prouvé (quest. 1, art. 5), un homme ne peut avoir plusieurs fins dernières.

Objection N°2.

L'intention est le mouvement de la volonté vers un terme. Or, un mouvement ne peut pas avoir sous le même rapport plusieurs termes. Donc la volonté ne peut pas simultanément se proposer plusieurs choses.

Réponse à l'objection N°2 :

Un même mouvement peut avoir plusieurs termes, si l'un se rapporte à l'autre ; mais deux termes ne peuvent appartenir au même mouvement s'ils ne sont pas ordonnés entre eux. Néanmoins il faut observer que ce qui n'est pas un en réalité peut être regardé comme tel rationnellement. Or, l'intention étant le mouvement de la volonté vers une chose que la raison a préalablement établie, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse n°3), il peut se faire que des choses qui sont multiples en réalité ne forment, par rapport à l'intention, qu'un seul terme. Ainsi deux choses sont rationnellement une toutes les fois qu'elles concourent à former une même troisième, comme la chaleur et le froid, pris à un certain degré, concourent à produire la santé, ou quand elles sont contenues sous une même raison générale qu'on peut avoir en vue. L'achat d'une liqueur et d'une étoffe est, par exemple, compris sous l'idée de gain, comme sous une idée générale. Par conséquent rien n'empêche que celui qui a le gain en vue ne se propose en même temps ces deux choses.

Objection N°3.

L'intention présuppose l'acte de la raison ou de l'intellect. Or, d'après Aristote (Top., liv. 2, chap. 4), il n'arrive pas à l'intellect de comprendre plusieurs choses simultanément. Donc il n'arrive pas non plus à l'intention de s'appliquer à plusieurs.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 85, art. 4), il nous arrive de comprendre simultanément plusieurs choses quand elles sont une sous un rapport.

Mais c'est le contraire. L'art imite la nature. Or, la nature se sert d'un instrument pour deux fins ; elle emploie, par exemple, la langue pour goûter et pour parler, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3 in fin. et liv. 2, text. 88). Donc de la même manière l'art ou la raison peut disposer une chose pour deux fins, et par conséquent on peut appliquer simultanément son intention à deux objets. [Q25-2]

Conclusion.

La volonté peut simultanément appliquer son intention à plusieurs choses, comme à sa fin dernière et à sa fin prochaine, ou en préférant une chose à une autre.

Il faut répondre que deux choses peuvent être ou n'être pas ordonnées l'une pour l'autre. Quand elles sont ordonnées l'une pour l'autre, il est évident, d'après ce que nous avons dit (art. préc), que l'homme peut simultanément se les proposer. Car l'intention n'a pas seulement pour objet la fin dernière, comme nous l'avons vu (ibid.), mais encore la fin intermédiaire. Ainsi on se propose tout à la fois la fin prochaine et la fin dernière : la médecine et la santé. Mais quand elles ne sont pas ordonnées l'une pour l'autre, l'homme peut encore néanmoins en avoir en vue plusieurs. Ce qui arrive évidemment quand il préfère un objet à un autre, parce qu'il le croit meilleur. Or, un des motifs qui rendent une chose supérieure à une autre chose, c'est qu'elle peut servir à un plus grand nombre d'usages. On peut, par conséquent, partir de là pour lui donner la préférence. Il est évident que dans cette circonstance l'homme se propose simultanément plusieurs choses.

12

Article 4 : Est-ce la même intention qui regarde la fin et les moyens qui s'y rapportent ?

12

Objection N°1.

Il semble que l'intention qui se rapporte à la fin et aux moyens ne soit pas un seul et même mouvement de la volonté. Car saint Augustin dit (De Trin., liv. 11, chap. 6) que la volonté de voir la fenêtre a pour fin la vision de la fenêtre elle-même, et qu'elle n'est pas la même que la volonté de voir les passants par la fenêtre. Or, c'est à l'intention qu'il appartient de vouloir regarder les passants par la fenêtre, et le désir de voir la fenêtre elle-même se rapporte aux moyens. Donc l'intention qui se rapporte à la fin et la volition des moyens forment deux mouvements volontaires différents l'un de l'autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle de la vue de la fenêtre et de la vue des passants par la fenêtre, selon que la volonté se porte absolument vers l'un et l'autre.

Objection N°2.

Les actes se distinguent d'après les objets. Or, la fin et les moyens sont des objets divers. Donc l'intention de la fin et la volition des moyens forment deux mouvements volontaires distincts.

Réponse à l'objection N°2 :

La fin considérée en elle-même est pour la volonté un autre objet que le moyen qui se rapporte à la fin, mais quand on la considère comme le motif qui nous porte à vouloir le moyen elle ne fait avec lui qu'un seul et même objet.

Objection N°3.

La volonté qui se rapporte aux moyens s'appelle élection. Or, l'élection et l'intention ne sont pas une seule et même chose. Donc l'intention qui se rapporte à la fin et la volonté qui se rapporte aux moyens ne sont pas un seul et même mouvement.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mouvement qui est un subjectivement peut rationnellement différer par rapport au principe et à la fin, comme monter et descendre, suivant ce que dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 21). Ainsi quand le mouvement de la volonté se porte vers les moyens selon leur rapport avec la fin, il y a élection ; quand il se porte vers la fin selon qu'on y parvient par les moyens qui s'y rapportent il y a intention.

On peut vouloir de cette manière la fin sans avoir encore déterminé les moyens dont on doit faire choix.

Mais c'est le contraire. Le moyen se rapporte à la fin comme le milieu au terme. Or, dans l'ordre de la nature, le mouvement qui passe par le milieu est le même que celui qui arrive au terme. Donc dans les choses volontaires l'intention qui se rapporte à la fin et la volonté qui se rapporte aux moyens forment un seul et même mouvement.

Conclusion.

Le mouvement de la volonté qui tend à la fin et celui qui tend aux moyens ne forment subjectivement qu'un seul et même mouvement.

Il faut répondre que le mouvement de la volonté qui se rapporte à la fin et aux moyens peut se considérer de deux manières :

1. Suivant que la volonté se porte vers l'un et l'autre de soi et d'une manière absolue ; et dans ce cas il y a simplement deux mouvements : l'un qui se rapporte à la fin et l'autre aux moyens.
2. On peut le considérer suivant que la volonté s'attache aux moyens en vue de la fin. Alors le mouvement qui tend vers la fin ne forme subjectivement qu'un seul et même mouvement avec celui qui tend aux moyens.

Car quand je dis : je veux la médecine pour recouvrer la santé, je ne désigne qu'un seul mouvement de la volonté. La raison en est que la fin est le motif qui nous fait vouloir les moyens, et que le même acte embrasse l'objet et la raison de l'objet ; comme la même vision comprend la couleur et la lumière, ainsi que nous l'avons dit (quest. 8, art. 3, réponse N°2). Il en est de même de l'intellect. Car si on considère absolument le principe et la conclusion, l'un et l'autre sont l'objet d'une perception particulière. Mais quand on adhère à la conclusion en vue du principe il n'y a qu'un seul acte de l'intellect. [Q19-8]

Article 5 : L'intention existe-t-elle chez les animaux ?

12

Objection N°1.

Il semble que les animaux se proposent une fin. Car dans les êtres privés de connaissance la nature est plus éloignée de la raison que la nature sensitive qui se trouve chez les animaux. Or, la nature des êtres privés de connaissance a une fin, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 87). Donc à plus forte raison les animaux s'en proposent-ils une.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison repose sur la nature de l'intention telle qu'elle est dans le mobile qui obéit à l'impulsion d'un moteur.

Objection N°2.

Comme l'intention a pour objet la fin, de même aussi la jouissance. Or, il y a jouissance chez les animaux, comme nous l'avons dit (quest. 11, art. 2). Donc il y a aussi intention.

Réponse à l'objection N°2 :

La jouissance n'implique pas le rapport d'une chose à une autre, comme l'intention, mais le repos absolu dans la fin elle-même.

Objection N°3.

Celui qui agit pour une fin a l'intention d'arriver à cette fin, puisque l'intention n'est rien autre chose qu'une tendance vers un objet. Or, les animaux agissent pour une fin, car l'animal se meut pour chercher sa nourriture ou pour d'autres causes semblables. Donc les animaux se proposent une fin.

Réponse à l'objection N°3 :

Les animaux sont mus vers leur fin non comme les créatures qui voient que par leur mouvement elles peuvent parvenir au but, ce qui est le propre de celles qui ont une intention ; mais comme des êtres qui désirent leur fin et qui y sont conduits par leur instinct naturel sous l'action, en quelque sorte, d'une cause étrangère, à la façon de tous les autres êtres qui sont mus naturellement[1].

Mais c'est le contraire. L'intention de la fin implique le rapport d'une chose avec cette fin elle-même, ce qui est le fait de la raison. Donc puisque les animaux n'ont pas de raison il semble qu'ils n'ont pas d'intention.

Conclusion.

Quoique l'intention n'existe pas proprement et principalement dans les animaux, cependant elle leur convient en ce sens qu'ils sont portés par leur instinct naturel vers certains objets.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), l'intention est une tendance et elle suppose un moteur et un mobile. Le mobile peut tendre vers sa fin selon qu'il y est poussé par un moteur. Ainsi on dit que la nature tend à sa fin parce qu'elle y est mue par Dieu qui la dirige comme le chasseur la flèche. En ce sens les animaux tendent à une fin parce qu'ils ont leur instinct naturel qui les pousse vers une chose. Le moteur tend lui-même à sa fin, quand il dirige vers elle son action propre ou celle d'un autre être. C'est le propre de la raison. En ce sens les animaux n'ont pas d'intention et par conséquent ils n'ont pas ce qui la constitue proprement et principalement, comme nous l'avons dit (ibid.).

12

1 Ce qui manque à l'animal, c'est qu'il n'a pas la conscience de ce qu'il fait. Il tend vers sa fin instinctivement, sans se rendre compte des moyens qu'il emploie pour l'atteindre. †

QUESTION 13 : DE L'ÉLECTION DES MOYENS

Question 13 : De l'élection des moyens.....127
Article 1 : L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison ?.....127
Article 2 : L'élection existe-t-elle chez les animaux ?.....129
Article 3 : L'élection n'a-t-elle pour objet que les moyens, ou bien si elle s'exerce quelquefois sur la fin elle-même ?.....130
Article 4 : L'élection ne porte-t-elle que sur les choses que nous faisons par nous-mêmes ?.....131
Article 5 : L'élection n'a-t-elle pour objet que les choses possibles ?.....132
Article 6 : L'homme choisit-il nécessairement ou librement ?.....134

Nous avons maintenant à examiner les actes de la volonté qui sont en rapport avec les moyens nécessaires à la fin. Il y en a trois : l'élection, le consentement et l'usage.

Mais comme le conseil précède l'élection, nous nous occuperons donc :

1. De l'élection ;
2. Du conseil[1] ;
3. Du consentement ;
4. De l'usage.

Touchant l'élection six questions se présentent :

1. L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison ?
2. L'élection existe-t-elle chez les animaux ?
3. N'a-t-elle pour objets que les moyens, ou si quelquefois elle a aussi la fin pour objet ?
4. L'élection n'a-t-elle pour objets que les choses que nous faisons par nous-mêmes ?
5. L'élection n'a-t-elle pour objets que les choses possibles ?
6. L'homme choisit-il nécessairement ou librement ?[2]

Article 1 : L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison ?

13

Objection N°1.

Il semble que l'élection ne soit pas un acte de la volonté, mais de la raison. Car l'élection implique une certaine comparaison d'après laquelle on préfère une chose à une autre. Or, c'est à là raison qu'il appartient de comparer. Donc l'élection est son acte.

Réponse à l'objection N°1 :

L'élection implique une comparaison qui a eu lieu préalablement, mais ce n'est pas à dire que l'élection soit essentiellement cette comparaison elle-même.

1 On peut être étonné que, le conseil étant antérieur à l'élection, saint Thomas traite d'abord de l'élection. Mais l'ordre scientifique l'exigeait, parce qu'il faut toujours considérer une chose en elle-même, avant de rechercher sa cause extrinsèque. †

2 Cet article revient encore à la question du libre arbitre, qui est la base de toute morale. †

Objection N°2.

C’est à la même faculté qu’il appartient d’argumenter et de conclure. Or, l’argumentation est du nombre des opérations de la raison. Donc l’élection étant par rapport aux choses pratiques une sorte de conclusion, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 3), il semble que ce soit un acte de la raison.

Réponse à l’objection N°2 :

La conclusion d’un syllogisme en matière pratique appartient à la raison ; on lui donne le nom de sentence ou de jugement, et l’élection vient ensuite. C’est pourquoi la conclusion semble appartenir à l’élection, comme à une conséquence[1].

Objection N°3.

L’ignorance n’appartient pas à la volonté, mais à la faculté cognitive. Or, il y a une ignorance d’élection, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1). Il semble donc que l’élection n’appartienne pas à la volonté, mais à la raison.

Réponse à l’objection N°3 :

On dit qu’il y a ignorance d’élection, non que l’élection soit la science, mais parce qu’on ignore ce qu’on doit choisir.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 3) que l’élection est le désir des choses qui sont en nous. Or, le désir est un acte de la volonté. Donc l’élection aussi.

Conclusion.

Puisque l’élection se consomme par un certain mouvement de l’âme qui la porte vers le bien qui a été choisi, elle n’est pas substantiellement l’acte de la raison, mais elle est l’acte de la volonté.

Il faut répondre que l’élection implique quelque chose qui appartient à l’intellect ou à la raison, et quelque chose qui appartient à la volonté[2]. Aussi Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 2) que l’élection est un acte de l’intellect appétitif ou de l’appétit intelligentiel. Car quand deux choses concourent à former une même troisième, l’une d’elles se trouve formelle par rapport à l’autre. C’est ce qui fait dire à Némésius (De nat. hom., chap. 33) que l’élection n’est pas par elle-même l’appétit, qu’elle n’est pas non plus le conseil exclusivement, mais un composé de l’un et de l’autre. Ainsi, quand nous disons que l’animal est composé d’une âme et d’un corps, nous n’entendons pas qu’il n’est que le corps ou qu’il n’est que l’âme absolument, mais qu’il est l’un et l’autre. Et il en est de même de l’élection. Mais dans les actes de l’âme il faut observer que l’acte qui appartient essentiellement à une puissance ou une habitude reçoit sa forme et son espèce de la puissance ou de l’habitude supérieure à laquelle la puissance intérieure le rapporte. Car, si quelqu’un fait un acte de force pour l’amour de Dieu, cet acte appartient matériellement à la force et formellement à la charité. Or, il est évident que la raison précède d’une certaine manière la volonté et dirige ses actes, en ce sens que la volonté tend vers son objet selon la direction que lui imprime la raison, parce que c’est à la faculté qui perçoit à représenter à la faculté qui appète son objet. Par conséquent l’acte par lequel la volonté se porte vers une chose qui lui est présentée comme bonne, d’après les lumières de la raison, appartient matériellement à la volonté et formellement à la raison[3]. Dans ce cas la substance de l’acte se rapporte matériellement à l’ordre que la puissance supérieure impose. C’est pourquoi l’élection n’est pas substantiellement l’acte de la raison, mais de la volonté. Car l’élection se consomme par le mouvement de l’âme qui la porte vers le bien choisi ; d’où il est manifeste que c’est un acte de la puissance appétitive.

13

1 C’est-à-dire comme à une chose qui résulte de la conclusion du jugement. †

2 Sylvius fait observer que quoique tous les actes de la volonté présupposent l’acte de l’intellect, cependant saint Thomas, à l’égard de l’élection, s’attache tout particulièrement à faire ressortir ce qui est propre à la raison ; parce qu’en effet la raison a une très grande part dans l’élection. †

3 C’est ce qui fait dire à Aristote que l’élection est l’acte de l’appétit préalablement éclairé par le conseil : est appetitûs præconciliati. †

Article 2 : L’élection existe-t-elle chez les animaux ?

13

Objection N°1.

Il semble que l’élection existe chez les animaux. Car l’élection est l’appétit d’une chose que l’on désire en vue d’une fin, selon la définition d’Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3). Or, les animaux appètent quelque chose en vue d’une fin. Car ils agissent pour une fin, et cela d’après leur appétit. Donc il y a en eux élection.

Réponse à l’objection N°1 :

L’appétit d’une chose en vue d’une fin ne porte pas toujours le nom d’élection ; il faut qu’il y ait eu discernement et préférence d’une chose sur une autre, ce qui ne peut avoir lieu que dans le cas où l’appétit peut se porter vers plusieurs objets.

Objection N°2.

Le mot d’élection semble indiquer une préférence. Or, les animaux ont des préférences, comme on le voit manifestement par la brebis qui mange d’une herbe et qui ne mange pas d’une autre. Donc il y a élection dans les animaux.

Réponse à l’objection N°2 :

L’animal préfère une chose à une autre, parce que son appétit y est naturellement porté. C’est pourquoi, aussitôt que ses sens ou son imagination lui représentent un objet pour lequel son appétit a une inclination naturelle, il se porte vers cet objet instinctivement, comme le feu se porte en haut et non en bas sans qu’il y ait élection de sa part.

Objection N°3.

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 6, chap. 12), il appartient à la prudence de bien choisir les moyens par rapport à la fin. Or, la prudence convient aux animaux. C’est ce qui fait dire à ce philosophe (Met., liv. 1, chap. 1) qu’ils ont la prudence sans la science quand ils ne peuvent pas entendre les sons comme les abeilles[1]. C’est d’ailleurs une chose qui paraît sensiblement manifeste. Car on découvre une sagacité admirable, par exemple, dans les travaux des abeilles, des araignées et des chiens. Ainsi qu’un chien, en chassant un cerf, se trouve à la rencontre de trois chemins, il flairera s’il n’est point passé par le premier ou le second ; du moment où il sentira qu’il n’est passé ni par l’un ni par l’autre, il prendra le troisième et le suivra avec sécurité sans faire un nouvel essai, comme s’il eût fait usage du syllogisme divisé, d’après lequel on pouvait conclure que le cerf, n’ayant pas passé par les deux premiers chemins, a pris nécessairement le troisième, puisqu’il n’y en a pas un plus grand nombre. Il semble donc que l’élection existe chez les animaux.

Réponse à l’objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Phys. liv. 3, text. 16 et suiv.), le mouvement est un acte du mobile qui provient du moteur ; c’est ce qui fait que la vertu du moteur se montre dans le mouvement du mobile. C’est pour ce motif que dans tous les êtres qui sont mus par la raison, on voit l’ordre rationnel qui les meut, bien que les êtres qui sont mus par la raison n’aient pas de raison eux-mêmes. Ainsi la flèche, d’après l’impulsion du chasseur, tend aussi directement au but que si elle avait elle-même la raison pour se diriger. On en peut dire autant du mouvement d’une horloge et de toutes les mécaniques que le génie humain a inventées. Or, ce que les choses d’art sont à l’esprit de l’homme, les choses naturelles le sont à la pensée divine. C’est ce qui fait que dans les choses qui se meuvent naturellement on aperçoit un ordre analogue à celui qu’on admire dans les œuvres d’art, comme le

1 Aristote dit dans son Histoire des animaux (liv. 9, 40) qu’on ignore si les abeilles ont ou non le sens de l’ouïe. Et il ajoute que ceux qui sont privés de ce sens ne sont pas capables d’apprendre, mais que cette capacité se trouve dans ceux qui réunissent la mémoire à l’ouïe, comme le chien, le perroquet, le cheval, etc. †

dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 49). De là il arrive que dans le travail des animaux on découvre une certaine habileté, parce qu'ils sont naturellement portés à exécuter des mouvements réglés dont l'ordre a été préconçu par l'artisan suprême qui règle et ordonne toutes choses. Ainsi c'est pour cette raison qu'on dit que les animaux sont prudents ou habiles, mais ce n'est pas parce qu'il y a en eux raison ou élection. La preuve qu'ils n'ont aucune de ces facultés, c'est que tous ceux qui sont de la même espèce font absolument la même chose[1].

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 33) que les enfants et les êtres qui ne sont pas raisonnables agissent volontairement, mais qu'ils ne choisissent pas. Donc l'élection n'existe pas chez les animaux.

Conclusion.

Puisque l'élection ne peut avoir lieu dans les êtres qui sont absolument déterminés par rapport à un bien particulier, et que d'ailleurs les animaux sont ainsi déterminés parleur appétit sensitif, il est évident qu'ils n'ont pas l'élection par laquelle on peut choisir entre plusieurs objets.

Il faut répondre que l'élection étant la préférence d'une chose sur une autre, il est nécessaire qu'elle se rapporte à plusieurs objets pour qu'on puisse choisir ; car quand il n'y a qu'une seule chose il n'est pas possible de faire un choix. Or, la différence qu'il y a entre l'appétit sensitif et la volonté consiste, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 2, réponse N°3, et quest. 6, art. 2), en ce que l'appétit sensitif n'est déterminé, selon l'ordre de la nature, qu'à un seul objet particulier, tandis que la volonté est à la vérité naturellement déterminée par son seul objet général qui est le bien, mais elle reste libre de ses déterminations à l'égard des biens particuliers. C'est pourquoi le propre de la volonté est de choisir, mais ce n'est pas le propre de l'appétit sensitif qui existe seul chez les animaux. C'est pourquoi l'élection ne leur appartient pas.

Article 3 : L'élection n'a-t-elle pour objet que les moyens, ou bien si elle s'exerce quelquefois sur la fin elle-même ?

13

Objection N°1.

Il semble que l'élection ne porte pas seulement sur les moyens. Car Aristote dit (Eth., liv. 11, chap. 12) que c'est la vertu qui rend l'élection droite, mais que ce n'est pas à elle que se rapportent tous les moyens qui sont de nature à nous faire atteindre le but qu'elle prescrit, c'est à une autre faculté[2]. Donc l'élection porte sur la fin plutôt que sur les moyens.

Réponse à l'objection N°1 :

Les fins propres des vertus se rapportent à la béatitude comme à leur fin dernière. C'est en ce sens qu'elles peuvent être l'objet de l'élection.

Objection N°2.

L'élection implique la préférence d'une chose par rapport à une autre. Or, comme parmi les moyens on peut préférer l'un à l'autre, il en est de même des fins différentes. Donc l'élection peut avoir pour objet la fin aussi bien que les moyens.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Ils ne sont pas perfectibles, et ce défaut prouve en effet l'absence de toutes les facultés rationnelles. †

2 Ce passage d'Aristote est très obscur dans l'original et les différentes traductions. †

Comme nous l'avons vu (quest. 1, art. 5), la fin dernière est absolument une ; par conséquent, partout où il y a plusieurs fins il y a lieu de choisir, parce qu'elles sont subordonnées à la fin dernière[1].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 2) : La volonté a pour objet la fin, et l'élection les moyens.

Conclusion.

L'élection n'a pour objet que les moyens, ou si elle porte quelquefois sur la fin, ce n'est pas la fin dernière, mais une fin secondaire qui peut se rapporter à une fin ultérieure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse n°2), l'élection est la conséquence de la sentence ou du jugement qui est comme la conclusion du syllogisme pratique. Par conséquent l'élection comprend ce qui rentre dans la conclusion de cette sorte de syllogisme. Or, en matière pratique, la fin est le principe de l'acte et non sa conclusion, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 89). Donc la fin, considérée comme telle, n'est pas du domaine de l'élection. Mais comme dans les sciences spéculatives rien n'empêche que le principe d'une démonstration ou d'une science ne soit la conclusion d'une autre démonstration ou d'une autre science[2], et qu'il n'y a que le premier principe, celui qui est indémontrable, qui ne puisse être une conclusion, de même il arrive que ce qui est la fin d'une action peut être un moyen par rapport à une autre, et à ce titre devenir l'objet de l'élection. Ainsi, dans la médecine la santé est le but final de la science. Le médecin ne peut pas vouloir autre chose ; il doit partir de là comme d'un principe. Mais la santé du corps a pour fin le bien de l'âme. Par conséquent celui qui veille au salut de l'âme peut choisir entre la santé et la maladie. Car l'Apôtre dit (2 Cor., 12, 10) : Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort et puissant. Quant à la fin dernière elle ne peut nullement être l'objet de l'élection.

Article 4 : L'élection ne porte-t-elle que sur les choses que nous faisons par nous-mêmes ?

13

Objection N°1.

Il semble que l'élection ne regarde pas seulement les actes humains. Car l'élection porte sur les moyens. Or, les moyens comprennent non seulement les actes, mais encore les organes, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 84). Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains.

Réponse à l'objection N°1 :

Les organes se rapportent à la fin en ce sens que l'homme s'en sert pour y parvenir[3].

Objection N°2.

L'action se distingue de la contemplation. Or, l'élection a lieu dans la contemplation, puisqu'elle résulte de la préférence qu'on accorde à une opinion sur une autre. Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la contemplation même il y a un acte[4] de l'intellect qui adhère à telle ou telle opinion ; il n'y a donc que l'action extérieure qui se distingue par opposition de la contemplation.

1 Ainsi on est libre de choisir la vie active ou la vie contemplative pour arriver à la béatitude. †

2 Par exemple la conclusion d'une science supérieure, comme la physique, peut être acceptée par la médecine à titre de principe. †

3 C'est pour cela que l'action des organes tombe aussi sous le choix et l'élection. †

4 Cet acte est un acte intérieur ; car la contemplation est elle-même un acte de cette nature. †

Objection N°3.

Les hommes sont élus aux dignités séculières ou ecclésiastiques par ceux qui n'ont aucune action sur eux. Donc l'élection ne porte pas seulement sur les actes humains.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme qui choisit un évêque ou un magistrat l'élève, par le fait de son élection, à la dignité qu'il lui destine ; autrement, si son action n'avait aucune vertu sur l'institution de l'évêque ou du magistrat, il n'aurait pas droit de l'élire. De même il faut dire que toutes les fois qu'on préfère une chose à une autre, il y a toujours, de la part de celui qui la choisit, une action quelconque.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 2) que l'élection ne porte que sur les choses que l'homme peut faire par lui-même.

Conclusion.

L'élection ayant toujours les moyens pour objet, il est nécessaire qu'elle porte toujours sur les actes humains.

Il faut répondre que comme l'intention se rapporte à la fin, de même l'élection se rapporte aux moyens. Or, la fin est ou une action, ou une chose extérieure. Quand c'est une chose extérieure, il est nécessaire que l'action de l'homme intervienne, soit pour produire cette chose elle-même, comme le médecin produit la santé, qui est son but final et qu'on désigne comme le but final de son art, soit pour que l'homme use ou jouisse de quelque façon de l'objet dont il fait sa fin, comme l'argent ou la possession de l'argent est la fin que l'avare se propose. On peut faire le même raisonnement à l'égard des moyens. Car tout moyen doit nécessairement être ou une action, ou une chose extérieure. Si c'est une chose extérieure, il faut que l'action intervienne soit pour produire ce moyen, soit pour le mettre en usage. Par conséquent, dans toute hypothèse l'élection porte toujours sur les actes humains. [Q14-1] ; [Q15-3]

Article 5 : L'élection n'a-t-elle pour objet que les choses possibles ?

13

Objection N°1.

Il semble que l'élection n'ait pas seulement pour objet les choses possibles. Car l'élection est un acte de la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, la volonté se rapporte aux choses possibles et impossibles, comme le dit Aristote (Eth,. liv. 3, chap. 2). Donc l'élection aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté tient le milieu entre l'intellect et l'action extérieure. Car l'intellect propose à la volonté son objet, et la volonté produit elle-même l'acte extérieur. Ainsi le principe du mouvement de la volonté se considère du côté de l'intellect qui perçoit le bien en général, tandis que le terme ou le complément de son acte se rapporte à l'action par laquelle on tend à obtenir une chose. Car le mouvement de la volonté va de l'âme à l'objet extérieur. C'est pourquoi la perfection de l'acte de la volonté se considère selon qu'une chose est bonne à quelqu'un pour agir. Or, tel est le possible en général. C'est pour cette raison que la volonté parfaite n'a pour objet que le possible, qui est la seule chose qui soit bonne à celui qui la veut ; tandis que la volonté imparfaite a pour objet quelquefois l'impossible, et c'est ce que certains auteurs appellent une velléité. On dira, par exemple, qu'on voudrait une chose si elle était possible. Quant à l'élection, elle désigne l'acte de la volonté, qui est déjà déterminé à l'égard de ce qu'on doit faire pour le moment, et elle ne peut absolument avoir un autre objet que le possible.

Objection N°2.

L'élection porte sur ce que nous faisons par nous-mêmes, comme nous l'avons vu (art. préc). Sous le rapport de l'élection il n'importe en rien que l'objet soit impossible absolument ou qu'il soit impossible relativement au sujet qui l'a choisi. Or, souvent nous ne pouvons faire ce que nous choisissons, et ces choses deviennent ainsi impossibles pour nous. Donc l'élection a pour objet des choses impossibles.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet de la volonté étant le bien perçu par l'intellect, il faut juger de l'objet de la volonté de la même manière que de ce qui est du domaine de la perception. C'est pourquoi, comme la volonté peut quelquefois s'attacher à un objet qu'elle croit bon, bien qu'il ne le soit pas en effet, de même l'élection peut quelquefois s'arrêter à une chose qu'on croit possible, bien qu'elle ne le soit pas au sujet qui la choisit.

Objection N°3.

On ne tente de faire une chose qu'autant qu'on l'a choisie. Or, saint Benoît dit (Reg., chap. 68) que si l'abbé vient à commander une chose impossible[1], il faut essayer de la faire. Donc l'élection peut porter sur ce qui est impossible.

Réponse à l'objection N°3 :

Saint Benoît s'exprime ainsi, parce que ce n'est pas à l'inférieur à décider, d'après ses propres lumières, si une chose est possible, mais il doit se reposer à cet égard sur le jugement de son supérieur.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 2) que l'élection ne s'exerce pas sur ce qui est impossible.

Conclusion.

Puisque l'élection a toujours rapport aux actions humaines, elle ne peut s'exercer que sur le possible.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4), nos élections ou nos choix se rapportent toujours à nos actions. Or, nos actions ne sortant pas du domaine des choses possibles, il s'ensuit que l'élection n'a que le possible pour objet. De plus, si nous choisissons une chose, c'est pour pouvoir arriver par là à notre fin, ou du moins pour nous procurer le moyen d'y parvenir. Or, on ne peut arriver à sa fin au moyen de ce qui est impossible. La preuve c'est que les hommes, quand ils arrivent en se consultant à découvrir une impossibilité quelconque, ils renoncent à leur dessein, parce qu'ils se reconnaissent incapables d'aller au-delà. — C'est encore ce qu'on peut se démontrer jusqu'à l'évidence par le raisonnement qui précède. Car le moyen qui fait l'objet de l'élection est à la fin ce que la conclusion est au principe. Or, il est manifeste qu'on ne tire pas une conclusion impossible d'un principe possible ; par conséquent la fin ne peut être possible sans que le moyen ne le soit aussi. Il n'y a d'ailleurs pas d'être qui tende à l'impossible, et l'homme ne tendrait pas vers sa fin, si le moyen qui doit l'y conduire ne lui paraissait pas possible. Donc l'impossible ne peut être du domaine de l'élection.

13

1 Le texte de la règle porte des choses difficiles ou impossibles (gravia aut impossibilia). Saint Benoît veut qu'on obéisse et qu'on se mette a l'œuvre, parce, qu'il y a bien des choses qui paraissent impossibles et qui ne le sont pas en effet. Quand on s'y met avec toute l'ardeur qu'inspire l'esprit de foi et d'obéissance, souvent on vient à bout de ce que l'on croyait au-dessus de ses forces. (Voyez la règle de saint Benoît avec ses commentaires.) †

Article 6 : L'homme choisit-il nécessairement ou librement ?

13

Objection N°1.

Il semble que l'homme choisisse nécessairement. Car la fin est aux choses que l'on doit choisir ce que sont les principes aux conséquences qui en découlent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 8). Or, les conséquences découlent nécessairement des principes. Donc la fin détermine nécessairement l'homme dans son choix.

Réponse à l'objection N°1 :

La conclusion ne sort pas toujours nécessairement des principes. Elle n'est nécessaire que quand les principes ne peuvent être vrais sans que la conséquence ne le soit aussi. De même la fin n'impose pas toujours à l'homme nécessairement les moyens qu'il doit prendre pour y parvenir ; parce que tous les moyens ne sont pas tels que sans eux on ne puisse arriver à la fin, ou s'ils sont tels on ne les considère pas toujours de la sorte.

Objection N°2.

Comme nous l'avons dit (art. 1), l'élection résulte du jugement que porte la raison sur ce que l'on doit faire. Or, la raison juge nécessairement en certains cas par suite de la nécessité des prémisses. Il semble donc que l'élection soit nécessitée.

Réponse à l'objection N°2 :

La sentence ou le jugement de la raison en matière pratique a pour objet des choses contingentes que nous pouvons faire, et en ce cas les conséquences ne découlent pas nécessairement de principes nécessaires d'une nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité conditionnelle ; comme cette proposition : s'il court, il se meut.

Objection N°3.

Quand deux choses sont absolument égales, l'homme n'est pas plus porté vers l'une que vers l'autre[1]. Ainsi un homme qui a faim, s'il a de chaque côté de lui un mets également appétissant et placé à une égale distance, il n'est pas plus porté vers l'un que vers l'autre, dit Platon dans l'explication qu'il donne du repos de la terre au milieu de l'espace (De caelo, liv. 2, text. 75 et 90). Or, on peut encore moins choisir ce qu'on regarderait comme inférieur que ce qu'on regarde comme égal. Par conséquent si on vous propose deux, trois ou un plus grand nombre d'objets dont l'un vaille mieux que les autres, il est impossible qu'on choisisse ces derniers. Il faut donc qu'on prenne nécessairement celui qui paraît le meilleur. Et par là même que tout choix porte toujours sur ce qui semble le meilleur, il s'ensuit que tout choix est nécessaire.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche que dans l'hypothèse de deux choses parfaitement égales sous un rapport, on ne trouve dans l'une quelque avantage qui la rende supérieure à l'autre et que la volonté pour ce motif ne se porte plus vers l'une que vers l'autre[2].

Mais c'est le contraire. D'après Aristote (Met., liv. 9, text. 3), l'élection est u n acte de la puissance raisonnable qui se rapporte à des choses opposées.

1 Cette objection est celle que l'on a si souvent répétée au XVIIIe siècle, à propos des motifs déterminants. †

2 Il y a des philosophes qui prétendent que la volonté peut, par sa seule énergie, choisir entre deux choses parfaitement égales, sans que l'intellect ait besoin, par un nouveau jugement, d'intervenir pour donner la préférence à l'une sur l'autre. Saint Thomas paraît ici de l'avis contraire, et la plupart des thomistes soutiennent sa thèse. Cependant en réalité il y a plutôt ici une dispute de mots qu'une discussion réelle, car tout le monde est obligé d'admettre en certaines circonstances l'axiome : Stat pro ratione voluntas. †

Conclusion.

L’élection étant l’acte volontaire par lequel la créature raisonnable choisit les moyens qui se rapportent à sa fin, l’homme n’en use pas nécessairement, mais librement.

Il faut répondre que l’homme ne choisit pas nécessairement ; la raison de cette proposition c’est que ce qui peut ne pas être n’est pas nécessaire. Or, que l’homme ait le pouvoir de choisir et de ne pas choisir, c’est une conséquence de la double puissance qui existe en lui. Car l’homme peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir ; il peut encore vouloir une chose ou une autre ; ce qui résulte de la nature même de sa raison. Car tout ce que la raison peut percevoir comme bon, la volonté peut y tendre. Or, la raison peut trouver bon, non seulement que l’homme veuille ou qu’il agisse, mais encore qu’il ne veuille pas et qu’il n’agisse pas. — De plus, à l’égard de tous les biens particuliers, la raison peut voir ce qu’il y a de bon en eux et considérer ce qu’ils ont de défectueux, et par conséquent ce qu’ils ont de mauvais. D’après cela elle peut regarder chacun de ces biens comme une chose que l’on doit rechercher ou que l’on doit fuir. Il n’y a que le bien parfait, c’est-à-dire la béatitude, que la raison ne puisse trouver mauvais ou défectueux sous aucun rapport. C’est ce qui fait que l’homme veut nécessairement la béatitude parce qu’il ne peut pas vouloir n’être pas heureux ou être malheureux. Or, l’élection n’ayant pas pour objet la fin, mais les moyens, comme nous l’avons dit (art. 3), elle ne s’exerce pas sur le bien parfait qui est la béatitude, mais sur d’autres biens particuliers ; c’est pour ce motif que l’homme ne choisit pas nécessairement, mais librement.

13

QUESTION 14 : DU CONSEIL QUI PRÉCÈDE L'ÉLECTION

Question 14 : Du conseil qui précède l'élection.....136
Article 1 : Le conseil est-il une recherche ?.....136
Article 2 : Le conseil a-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens ?.....138
Article 3 : Le conseil ne porte-t-il que sur ce que nous faisons ?.....139
Article 4 : Le conseil a-t-il pour objet tout ce que nous faisons ?.....140
Article 5 : Procède-t-il d'une manière résolutoire ?.....141
Article 6 : Le conseil est-il indéfini dans ses recherches ?.....142

Nous avons maintenant à nous occuper du conseil.

À ce sujet six questions se présentent :

1. Le conseil est-il une recherche ?[1]
2. A-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens ?
3. N'a-t-il pour objet que ce que nous faisons ?
4. Embrasse-t-il tout ce que nous faisons ?
5. Procède-t-il d'après un ordre résolutif ?[2]
6. Procède-t-il indéfiniment ?

Article 1 : Le conseil est-il une recherche ?

14

Objection N°1.

Il semble que le conseil ne soit pas une recherche. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que le conseil est l'appétit. Or, il n'appartient pas à l'appétit de faire des recherches. Donc le conseil n'en est pas une.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand les actes de deux puissances sont ordonnés l'un par rapport à l'autre, il y a dans chacun de ces actes quelque chose qui appartient aux deux puissances ; c'est pourquoi ils peuvent l'un et l'autre tirer leur dénomination de chacune d'elles. Or, il est évident que l'acte de la raison qui dirige l'homme à l'égard des moyens et l'acte de la volonté qui suit sous ce rapport l'impulsion de la raison sont ordonnés l'un par rapport à l'autre. C'est ce qui fait que dans l'élection qui est l'acte de la volonté il y a quelque chose de rationnel, et que dans le conseil qui est l'acte de la raison il y a quelque chose de volontaire. Ce qu'il y a de rationnel dans l'élection c'est l'ordre, et ce qu'il y a de volontaire dans le conseil c'est la matière[3]. Car le conseil a pour objet ce que l'homme veut faire, et il en est comme le motif, parce que du moment où l'homme veut la fin il est porté à prendre conseil

1 Le conseil est la cause de l'élection. Avant de juger ce que l'on doit choisir, il est nécessaire que l'on délibère, et que la raison se livre à des recherches. C'est ce que saint Thomas veut établir dans cet article. †

2 On distingue deux sortes de procédés ou de recherches, celle qui est résolutive et celle qui est composée. La recherche est composée quand on va des causes aux effets, parce qu'on commence par la cause, qui est une chose simple, pour arriver aux effets, qui sont une chose composée. La recherche est au contraire résolutive quand on part des effets pour arriver à leur cause ; ce qui a lieu dans le conseil, parce que nous partons de la fin, qui est le principe de nos actions, pour arriver aux moyens. †

3 Saint Thomas a déjà fait ressortir (quest. 13, art. 1) que ce qu'il y a de formel dans l'élection est propre à la raison. †

sur les moyens. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 6) que l'élection est l'intellect appétitif pour montrer que la raison et la volonté y contribuent, et que saint Jean Damascène dit que le conseil est un appétit rationnel pour indiquer qu'il appartient d'une part à la volonté qui est l'objet et la matière des recherches qu'il suppose, et de l'autre à la raison qui est l'auteur même de ces recherches.

Objection N°2.

C'est à l'intellect discursif qu'il appartient de rechercher et de questionner ; par conséquent cet attribut ne convient pas à Dieu dont la connaissance n'est pas discursive, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 14, art. 7). Or, l'Écriture attribue à Dieu le conseil. Car l'Apôtre dit (Ephes., 1, 11) : qu'il opère toutes choses selon le conseil de sa volonté. Donc le conseil n'est pas une recherche.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans toutes les choses que nous affirmons de Dieu nous devons comprendre qu'elles sont exemptes de tous les défauts et de toutes les imperfections qu'elles ont en nous. Ainsi nous avons la science des conséquences, mais nous ne l'obtenons que discursivement en allant des causes aux effets. Au contraire, cette science en Dieu implique une certitude parfaite qui provient de la connaissance qu'il a de tous les effets dans leur cause première, et elle ne suppose aucun procédé discursif. De même on attribue à Dieu le conseil en raison de la certitude de ses arrêts et de ses jugements. Nous obtenons cette certitude à force de recherches, mais Dieu n'a pas besoin d'avoir recours à ces moyens. C'est pourquoi le conseil pris en ce sens ne convient pas à Dieu, et c'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (De fid., liv. 2, chap. 22) que Dieu ne prend pas conseil, parce qu'il n'y a réellement que celui qui ignore qui soit obligé de délibérer.

Objection N°3.

La recherche porte sur ce qui est douteux. Or, le conseil a pour objet des biens qui sont certains, selon cette parole de saint Paul (1 Cor., 7, 25) : à l'égard des vierges je n'ai pas de précepte à vous donner de la part du Seigneur, mais je vous donne un conseil. Donc le conseil n'est pas une recherche.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche que des biens qui sont très certains au jugement des sages et des hommes spirituels ne paraissent pas tels au vulgaire et aux hommes charnels. C'est ce qui fait qu'à ce sujet on donne des conseils.

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 34) : Tout conseil est une question, mais toute question n'est pas un conseil.

Conclusion.

Le conseil est une recherche de la raison qui précède le jugement qu'elle porte sur ce que nous devons choisir.

Il faut répondre que l'élection, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4), résulte du jugement que la raison porte sur ce que nous devons faire. Or, à l'égard des choses que l'on doit faire il y a beaucoup d'incertitude. Car les actions se rapportent à des choses contingentes qui sont très incertaines à cause de l'inconstance de leur nature. Et comme dans les choses douteuses et incertaines la raison ne porte pas de jugement sans une recherche préalable, il est nécessaire que cette recherche précède le jugement que la raison doit porter sur ce que nous devons choisir. C'est à cette recherche qu'on donne le nom de conseil, et c'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3) que l'élection est un désir réfléchi[1], ou l'appétit préalablement éclairé par le conseil.

14

1 Aristote en donne la preuve en ajoutant : que le jugement étant le résultat de la délibération, notre désir est alors l'effet de la réflexion. †

Article 2 : Le conseil a-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens ?

14

Objection N°1.

Il semble que le conseil ait pour objet non seulement les moyens, mais encore la fin. Car on peut faire des recherches sur toutes les choses qui paraissent douteuses. Or, par rapport aux actions de l'homme il y a doute non seulement sur les moyens, mais encore sur la fin. Donc puisque le conseil consiste à examiner ce que l'on doit faire, il semble qu'il peut se rapporter à la fin aussi bien qu'aux moyens.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce que l'on admet comme fin est déjà déterminé ; par conséquent tant qu'une chose paraît incertaine on ne la considère pas comme une fin. C'est pourquoi si elle est l'objet du conseil, le conseil ne porte pas pour cela sur une fin, mais sur un moyen.

Objection N°2.

Les actions humaines forment la matière du conseil. Or, il y a des actions humaines qui sont des fins, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, in princ., chap. 1). Donc le conseil peut avoir pour objet la fin.

Réponse à l'objection N°2 :

Le conseil ne porte sur les actions humaines qu'autant qu'elles regardent une fin quelconque. Par conséquent si une action humaine est une fin, le conseil ne peut l'avoir comme telle pour objet.

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 34) : Le conseil porte sur les moyens, mais jamais sur la fin.

Conclusion.

Le conseil étant une recherche de la raison touchant ce que l'on doit faire, il ne porte que sur les moyens et jamais sur la fin, à moins qu'il ne s'agisse d'une fin secondaire qui se rapporte à une fin ultérieure.

Il faut répondre que dans les choses pratiques la fin a la nature du principe, parce que les raisons des moyens se prennent toujours de la fin. Or, on ne met jamais un principe en question ; mais dans toute recherche il faut toujours qu'on suppose les principes admis. Par conséquent le conseil étant une question il ne porte pas sur la fin, mais seulement sur les moyens. Cependant ce qui est fin relativement à certains objets peut se rapporter à une autre fin, comme le principe d'une démonstration peut être la conclusion d'une autre. Ainsi ce qu'on prend pour une fin dans une recherche, peut être considéré comme un moyen dans une autre, et devenir à ce titre l'objet du conseil.

14

Article 3 : Le conseil ne porte-t-il que sur ce que nous faisons ?

14

Objection N°1.

Il semble que le conseil ne porte pas seulement sur nos actions. Car le conseil implique une conférence ou une conversation quelconque. Or, cette conférence peut avoir lieu entre plusieurs personnes sur des choses immuables dont nous ne sommes pas les auteurs, comme la nature des êtres. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet nos actions.

Réponse à l'objection N°1 :

Le conseil n'implique pas une conférence quelconque, mais une conférence qui a pour objet ce que l'on doit faire, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

On peut demander conseil sur ce que la loi défend ; de là est venu le nom de jurisconsulte. Or, ceux qui demandent ces conseils ne sont pas les auteurs de la loi. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet nos propres actions.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce que la loi établit, bien que ce ne soit pas l'œuvre de celui qui demande un conseil, est cependant une lumière qui le dirige dans ses opérations. Car le seul motif qui le fait agir c'est ce que la loi prescrit.

Objection N°3.

Il y en a qui consultent sur des événements futurs qui ne sont pas en notre pouvoir. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet ce que nous faisons.

Réponse à l'objection N°3 :

Le conseil n'a pas seulement pour objet ce que l'on fait, mais encore ce qui se rapporte à l'action. C'est pourquoi on consulte les événements futurs, parce que selon la connaissance qu'il a de l'avenir l'homme décide ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire.

Objection N°4.

Si le conseil ne portait que sur nos actions, personne ne consulterait à l'égard de ce que doit faire un autre. Or, cette conséquence est évidemment fausse. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet ce que nous faisons.

Réponse à l'objection N°4 :

Nous consultons pour les autres suivant qu'ils ne font en quelque sorte qu'un même être avec nous ; soit que nous leur soyons unis d'affection[1], soit qu'ils nous servent d'instruments. Car l'agent principal et l'agent instrumental ne forment en quelque sorte qu'une seule et même cause, puisque l'un agit par l'autre. C'est ainsi que le maître consulte à l'égard de ce que doit faire son serviteur.

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 34) que nous consultons sur les choses qui sont en nous et sur celles que nous pouvons faire.

1 c'est ainsi qu'un ami s'inquiète des affaires de son ami comme des siennes. †

Conclusion.

Le conseil supposant, à proprement parler, une conférence entre plusieurs personnes sur des choses particulières et contingentes que nous faisons et que nous pouvons faire, il porte sur ce que nous faisons en vue d'une fin.

Il faut répondre que le conseil, comme le mot l'indique, implique, à proprement parler, une conférence qui se tient entre plusieurs personnes. Car le mot *consilium* est pour *considium*, et il exprime une assemblée où plusieurs siègent (consident) pour conférer ensemble. Or, il est à remarquer que quand on veut parvenir à une connaissance certaine sur des choses particulières et contingentes, il y a plusieurs conditions ou circonstances à observer. Un seul homme ne peut pas facilement les embrasser toutes ; mais on est plus sûr de les découvrir complètement quand on est plusieurs, parce que l'un voit ce que l'autre ne voit pas. Quand il s'agit des choses nécessaires et universelles, l'étude en est plus simple et plus absolue, et il peut arriver plutôt qu'un seul homme puisse par lui-même suffire à cette sorte d'étude. C'est ce qui fait que le conseil porte, à proprement parler, sur ce qui est contingent et individuel. La connaissance de la vérité, dans l'ordre pratique, n'a pas un caractère de grandeur qui la fasse rechercher pour elle-même comme la connaissance des choses universelles et nécessaires. On ne la recherche qu'en raison de ce qu'elle est utile pour l'action, parce que les actions se rapportent toujours à ce qui est contingent et individuel. C'est pour ce motif qu'on doit dire que le conseil porte, à proprement parler, sur nos actions.

Article 4 : Le conseil a-t-il pour objet tout ce que nous faisons ?

14

Objection N°1.

Il semble que le conseil ait pour objet tout ce que nous devons faire. Car l'élection résulte, comme nous l'avons dit (art. 1) de l'appétit préalablement éclairé par le conseil. Or, l'élection a pour objet tout ce que nous faisons. Donc le conseil aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

L'élection présuppose le conseil par rapport au jugement ou à la sentence. Par conséquent, quand le jugement ou la sentence est manifeste par elle-même sans aucune recherche, on n'a pas besoin d'avoir recours au conseil.

Objection N°2.

Le conseil suppose une recherche rationnelle. Or, dans toutes les choses que nous ne faisons pas d'après l'impétuosité de la passion nous procédons d'une manière logique et rationnelle. Donc le conseil a pour objet tout ce que nous faisons.

Réponse à l'objection N°2 :

La raison ne fait pas de recherche à l'égard des choses évidentes, mais elle juge immédiatement. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que dans toutes les actions rationnelles le conseil intervienne.

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 3) que quand on peut faire une chose par plusieurs moyens on consulte pour savoir lequel est le plus facile et le meilleur, et que quand on ne peut la faire que par un seul moyen on consulte encore pour savoir de quelle manière. Or, tout ce qu'on fait se fait par plusieurs moyens ou par un seul. Donc le conseil a pour objet toutes les actions que l'on fait.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand on peut faire une chose par un seul moyen, mais de différentes manières, il peut y avoir doute, comme quand on peut faire une chose par plusieurs moyens. C'est pour ce motif qu'en ce cas on a besoin de conseil. Mais quand la chose et le mode sont l'un et l'autre positivement déterminés, alors il n'y a plus lieu de consulter.

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 34) qu'on ne prend pas conseil pour les œuvres de science ou d'art.

Conclusion.

On ne consulte pas sur les points que la science ou l'art ont décidé ou qui sont de peu d'importance, mais seulement sur les objets qui sont sérieux et qui offrent de l'incertitude ou du doute.

Il faut répondre que le conseil, comme nous l'avons dit (art. 1), est une certaine recherche. Or, nous avons coutume de faire des recherches sur les choses qui nous semblent douteuses ; c'est ce qui fait que l'argumentation a pour objet de rendre certain ce qui est douteux. Dans les choses pratiques il arrive qu'il n'y a pas lieu de douter pour deux raisons :

1. Quand on marche vers une fin déterminée par des voies qui le sont aussi, comme il arrive dans les arts dont le mode d'opération est certain. Ainsi, un écrivain ne demande pas comment il doit tracer ses lettres, parce que c'est une chose déterminée par l'art.
2. On ne doute pas non plus quand il importe peu qu'une chose soit d'une manière ou d'une autre. Et on regarde comme de peu d'importance toutes les circonstances qui ne sont pas de nature à aider ou à entraver beaucoup l'action d'un être vers sa fin. La raison regarde même comme nulles les choses qui n'ont presque pas de gravité[1].

Ainsi, nous ne consultons pas en ces deux circonstances, quoiqu'elles aient rapport à la fin, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3). Nous ne prenons pas conseil pour les petites choses, ni pour celles qu'on doit produire d'une manière positivement déterminée, comme tous les ouvrages d'art. Il n'y a d'exception que pour les sciences conjecturales, comme la médecine, le commerce, etc.

Article 5 : Procède-t-il d'une manière résolutoire ?

14

Objection N°1.

Il semble que le conseil ne procède pas d'une manière résolutoire. Car le conseil a pour objet ce que nous faisons. Or, nos actions ne procèdent pas d'une manière résolutoire, mais plutôt d'une manière composée ; c'est-à-dire qu'elles vont du simple au composé. Donc le conseil ne procède pas toujours d'une manière résolutoire.

Réponse à l'objection N°1 :

Le conseil a pour objet les actions, mais la raison des actions se prend de la fin. C'est pourquoi le raisonnement qui a pour objet les actions suit un ordre contraire à celui que nous observons en agissant.

Objection N°2.

Le conseil est une recherche rationnelle. Or, la raison part des choses qui sont les premières pour arriver aux dernières selon l'ordre le plus rigoureux. Ainsi donc, le passé étant avant le présent et le présent avant l'avenir, il semble que dans le conseil on doive aller du présent et du passé à l'avenir, ce qui n'appartient pas à l'ordre résolutif. Donc le conseil ne procède pas d'après cet ordre.

Réponse à l'objection N°2 :

1 C'est l'axiome : Parum pro nihilo reputatur, sur lequel on revient souvent en morale. †

La raison commence par ce qui est antérieur rationnellement, mais elle ne commence pas toujours par ce qui a une priorité de temps.

Objection N°3.

Le conseil ne porte que sur ce qui nous est possible, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3). Or, nous jugeons qu'une chose nous est possible suivant que nous pouvons ou que nous ne pouvons pas l'atteindre. Donc il est nécessaire que le conseil parte du présent dans ses investigations.

Réponse à l'objection N°3 :

à l'égard de ce que nous devons faire en vue d'une fin, nous ne chercherions pas à savoir si une chose est possible, si nous ne savions préalablement qu'elle est en harmonie avec la fin que nous nous proposons. C'est pourquoi, avant d'examiner si une chose est possible, il faut auparavant rechercher si elle est en rapport avec la fin qu'on veut atteindre.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 3) que celui qui consulte paraît questionner et résoudre.

Conclusion.

Puisque le conseil commence par la fin, qui est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution, on dit avec raison qu'il procède d'après un ordre résolutoire.

Il faut répondre que dans toute recherche on doit commencer par un principe. Si ce principe est le premier dans l'être comme il est le premier dans la connaissance, l'ordre que l'on suit alors n'est pas résolutif, mais il est plutôt composé. Car quand on va de la cause à l'effet l'ordre est composé puisque les causes sont plus simples que les effets. Mais si le principe qui est le premier dans la connaissance est le dernier dans la réalité, la marche qu'on suit est résolutive, puisque nous jugeons des effets qui sont évidents en les résolvant dans leurs causes. Or, le conseil prend pour principe la fin qui est la première dans l'intention et la dernière dans la réalité ou l'exécution. Ainsi, il faut que le conseil procède d'après un ordre résolutif, c'est-à-dire qu'on doit partir de ce qu'on se propose pour l'avenir jusqu'à ce qu'on arrive à ce que l'on doit faire immédiatement.

Article 6 : Le conseil est-il indéfini dans ses recherches ?

14

Objection N°1.

Il semble que le conseil soit indéfini dans ses recherches. Car le conseil est une recherche qui a pour objet les choses particulières dans lesquelles consiste l'action. Or, les choses particulières sont infinies. Donc les recherches auxquelles le conseil se livre le sont aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Les objets individuels ne sont pas infinis en acte, mais en puissance.

Objection N°2.

Dans ses recherches le conseil examine non seulement ce qu'on doit faire, mais encore comment on peut lever les obstacles qu'on rencontre. Or, toutes les actions humaines sont sujettes à une infinité d'obstacles, et chacun de ces obstacles peut être levé par la raison. Donc à l'égard des obstacles qu'on doit lever il y a une infinité de recherches à faire.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'action de l'homme puisse être entravée, elle ne rencontre cependant pas toujours un obstacle qui l'arrête. Par conséquent, on n'est pas toujours forcé de consulter sur un obstacle à écarter.

Objection N°3.

La science démonstrative ne fait pas de recherches à l'infini, parce qu'elle part de principes qui sont connus par eux-mêmes et qui sont absolument certains. Or, on ne peut avoir cette certitude à l'égard des choses individuelles et contingentes qui sont variables et incertaines. Donc le conseil se livre à des recherches indéfinies.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour les choses individuelles et contingentes on peut arriver à une certitude qui n'est pas absolue à la vérité, mais qui est relative au moment présent, selon que l'opération existe. Car il n'est pas nécessaire que Socrate soit assis, mais du moment qu'il est assis il est nécessaire qu'il le soit. C'est un fait dont on peut être certain.

Mais c'est le contraire. Aucun être ne tend à une chose à laquelle il lui est impossible de parvenir, comme le dit Aristote (De cæl., liv. 1, text. 58). Or, il est impossible d'arriver à l'infini. Donc si le conseil se livrait à des recherches infinies, personne n'entreprendrait de consulter. Ce qui est évidemment faux.

Conclusion.

Le conseil ne se livre à des recherches infinies qu'en puissance, car en acte, ses recherches sont limitées du côté de leur principe aussi bien que de leur terme.

Il faut répondre que le conseil est fini dans ses recherches quant à son principe et quant à son terme. En effet, ses recherches ont un double principe : l'un qui est propre et qui est du genre même des choses pratiques ; c'est la fin, qui n'est pas l'objet du conseil, mais que le conseil suppose comme son principe, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). L'autre est pris en quelque sorte d'un autre genre. C'est ainsi que dans les sciences démonstratives une science suppose des données qui lui sont fournies par une autre science, et sur lesquelles elle ne fait pas de recherche. Or, ces principes que le conseil suppose dans ses recherches sont tous les objets que les sens nous font connaître, comme le pain, le fer, etc., et tout ce que nous apprenons en général par les sciences spéculatives ou pratiques, comme ces propositions : Dieu défend la fornication ; l'homme ne peut vivre s'il n'a des aliments convenables. Sur ces divers points il n'y a pas de recherches à faire. — Les recherches ont pour terme ce qu'il est en notre pouvoir de faire immédiatement. Car, comme la fin est de la nature du principe, de même ce que l'on fait en vue de la fin est de la nature de la conséquence. Par conséquent, quand ce qu'on doit faire se présente à l'esprit, cette pensée a le caractère d'une dernière conséquence après laquelle il n'y a plus lieu de faire des recherches. Mais rien n'empêche que le conseil ne soit infini en puissance, parce qu'il y a une infinité de choses qui peuvent être l'objet d'un conseil.

14

QUESTION 15 : DU CONSENTEMENT

Question 15 : Du consentement.....144
Article 1 : Le consentement est-il un acte de la puissance appétitive ou de la puissance intellectuelle ?.....144
Article 2 : Le consentement existe-t-il chez les animaux ?.....145
Article 3 : Le consentement a-t-il pour objet la fin ou les moyens ?.....147
Article 4 : N'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme de consentir à l'action ?.....148

Après avoir parlé du conseil nous devons nous occuper du consentement qui est un acte de la volonté également en rapport avec les moyens.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le consentement est-il un acte de la puissance appétitive ou de la puissance intellectuelle ?
2. Le consentement existe-t-il chez les animaux ?
3. A-t-il pour objet la fin ou les moyens ?
4. Le consentement à l'acte n'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme ?

Article 1 : Le consentement est-il un acte de la puissance appétitive ou de la puissance intellectuelle ?

15

Objection N°1.

Il semble que le consentement n'appartienne qu'à la partie intellectuelle de l'âme. Car saint Augustin attribue (De Trin., liv. 12, chap. 12) le consentement à la raison supérieure. Or, la raison désigne la faculté qui perçoit. Donc le consentement appartient à cette faculté.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 42) la volonté consiste dans la raison. Par conséquent quand saint Augustin attribue le consentement à la raison, il considère la raison comme renfermant en elle la volonté.

Objection N°2.

Consentir, c'est sentir en même temps (cum sentire). Or, le sentiment appartient à la puissance qui perçoit. Donc le consentement aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Sentir appartient, à proprement parler, à la puissance intellectuelle[1], mais par l'analogie qu'il a avec l'expérience le consentement appartient à la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Dans ce cas le sentiment n'est rien antre chose que l'opinion qui appartient directement à la puissance cognitive. †

Objection N°3.

Comme l'assentiment suppose l'adhésion de l'intellect à une chose, de même aussi le consentement. Or, l'assentiment appartient à l'intellect, qui est la faculté qui perçoit. Donc le consentement également.

Réponse à l'objection N°3 :

L'assentiment (sentire ad) est un sentiment qui se rapporte à un objet étranger et qui implique par conséquent une certaine distance entre le sujet et l'objet auquel il adhère. Mais le consentement signifie au contraire sentir avec, en même temps, et il implique pour ce motif une certaine union avec l'objet auquel on consent. C'est pourquoi le consentement se rapporte plutôt à la volonté qui a pour fonction de tendre vers les objets, tandis que l'assentiment se rapporte plutôt à l'intellect dont l'action n'est pas de tendre vers les objets, mais de faire tendre les objets vers lui, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 16, art. 1, et quest. 27, art. 4 et quest. 59, art. 2), quoiqu'on ait l'habitude d'employer ces mots comme s'ils étaient synonymes. — On peut encore répondre que l'intellect donne son assentiment selon qu'il est mû par la volonté.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que si l'on juge et qu'on n'aime pas il n'y a pas de consentement. Or, l'amour appartient à la puissance appétitive. Donc le consentement aussi.

Conclusion.

Consentir signifiant sentir avec, en même temps, et impliquant une certaine union entre le sujet et l'objet consenti, le consentement doit être plutôt considéré comme l'acte de la faculté appétitive dont le caractère propre est de tendre vers un autre objet que comme l'acte de la faculté intellectuelle.

Il faut répondre que le consentement implique l'adhésion des sens à une chose. Or, le propre des sens c'est de connaître les objets présents. Car l'imagination perçoit les images corporelles même quand les choses qu'elles représentent sont absentes, tandis que l'intellect perçoit les raisons universelles et il peut les percevoir indifféremment, en présence comme à l'absence des objets individuels qui s'y rapportent. Et comme l'acte de la puissance appétitive est une inclination vers l'objet lui-même en raison d'une certaine ressemblance, il arrive de là que l'adhésion de la puissance appétitive à l'objet qu'elle désirait reçoit le nom de sentiment, parce qu'elle est une expérience de la chose à laquelle elle s'attache, selon le degré de complaisance qu'elle y met. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de l'Écriture (Sag., 1, 1) : Sentez ou éprouvez le Seigneur dans sa bonté. Par là on voit que sentir ou consentir est un acte de la puissance appétitive. [Q16-2]

Article 2 : Le consentement existe-t-il chez les animaux ?

15

Objection N°1.

Il semble que le consentement se trouve chez les animaux. Car le consentement implique la détermination de l'appétit à une chose unique. Or, l'appétit des animaux ne se rapporte qu'à un seul et même objet. Donc le consentement existe chez eux.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les animaux l'appétit est en effet déterminé à une chose, mais passivement, tandis que le consentement implique une détermination de l'appétit qui est plutôt active que passive.

Objection N°2.

Quand on rejette ce qui précède on rejette aussi ce qui suit. Or, le consentement précède l'exécution de l'œuvre. Donc si les animaux n'étaient pas capables de consentement ils ne pourraient pas non plus exécuter quelque chose ; ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°2 :

En rejetant ce qui précède on rejette ce qui suit quand ce qui suit est produit uniquement et exclusivement par ce qui précède. Mais quand une chose résulte de plusieurs causes, il ne s'ensuit pas qu'on la rejette en rejetant l'une des causes qui lui sont antérieures. Par exemple si le froid et le chaud ont la propriété de durcir les corps[1] ; du moment où l'on éloigne le calorique, il ne s'ensuivra pas que tous les corps cesseront d'être durs. Or, l'exécution d'une œuvre quelconque résulte non seulement du consentement, mais encore de l'ardeur de l'appétit tel qu'il existe dans les animaux.

Objection N°3.

On dit quelquefois que les hommes consentent à agir par passion, soit par concupiscence, soit par colère. Or, les animaux agissent par passion. Donc il y a en eux consentement.

Réponse à l'objection N°3 :

Les hommes qui agissent passionnément peuvent ne pas suivre leur passion, tandis qu'il n'en est pas de même des animaux. Il n'y a donc pas de similitude à établir.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que l'homme après avoir jugé dispose et aime ce qu'il a trouvé bon, et c'est ce qu'on appelle consentir. Or, les animaux ne jugent pas. Donc il n'y a pas en eux consentement.

Conclusion.

Puisque les animaux n'appliquent pas leur mouvement appétitif à faire une chose, il est impossible qu'il y ait en eux consentement.

Il faut répondre que le consentement, à proprement parler, n'existe pas dans les animaux. La raison en est que le consentement requiert l'application du mouvement appétitif pour faire une chose. Or, pour appliquer ce mouvement appétitif à la chose que l'on fait il faut être maître de ce mouvement. Ainsi un bâton peut toucher une pierre, mais pour appliquer un bâton à une pierre il faut avoir le pouvoir de le mouvoir. Les animaux n'étant pas maîtres du mouvement de leur appétit et ce mouvement n'existant en eux que d'une manière instinctive, il s'ensuit qu'ils appètent mais qu'ils n'appliquent pas à une chose leur mouvement appétitif. C'est pourquoi le consentement, à proprement parler, n'existe pas en eux ; il ne se trouve que dans les êtres raisonnables qui sont maîtres du mouvement de leur appétit et qui peuvent l'appliquer ou ne le pas appliquer à une chose ou à une autre. [Q16-2]

15

1 car la chaleur durcit la tuile et le froid solidifie l'eau en la congelant. †

Article 3 : Le consentement a-t-il pour objet la fin ou les moyens ?

15

Objection N°1.

Il semble que le consentement ait pour objet la fin. Car la fin est ce qu'il y a de principal. Or, nous consentons aux moyens en vue de la fin. Donc à plus forte raison consentons-nous à la fin.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous connaissons les conséquences par les principes, et que la connaissance de ces derniers n'est pas la science, mais quelque chose de plus, l'intelligence ; de même nous consentons aux moyens en vue de la fin, et ce n'est pas le consentement qui se rapporte à la fin, mais quelque chose de plus, c'est-à-dire la volonté.

Objection N°2.

L'action de l'intempérant est sa fin comme l'action de l'homme vertueux. Or, l'intempérant consent à l'acte qui lui est propre. Donc le consentement peut avoir la fin pour objet.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intempérant a pour fin la délectation qu'il trouve dans son action, et c'est pour cette délectation qu'il consent à l'action plutôt que pour l'action elle-même.

Objection N°3.

L'appétit qui se rapporte aux moyens est l'élection, comme nous l'avons dit (quest. 13, art. 3). Si donc le consentement n'avait pour objet que les moyens, il ne paraîtrait différer en rien de l'élection, ce qui est évidemment faux d'après saint Jean Damascène qui dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) qu'après la modification à laquelle il donne le nom de sentence ou de consentement a lieu l'élection. Donc le consentement n'a pas seulement rapport aux moyens.

Réponse à l'objection N°3 :

L'élection ajoute au consentement une relation par rapport à l'objet en faveur duquel on fait une préférence ; c'est pourquoi après le consentement donné il y a encore lieu à l'élection. Car il peut arriver que le conseil découvre plusieurs moyens pour arriver à une fin ; si tous ces moyens paraissent bons on peut consentir à chacun d'eux ; mais parmi plusieurs moyens qui conviennent nous pouvons en préférer un, et c'est le fait de l'élection. Dans le cas où il n'y aurait qu'un seul moyen qui convînt, le consentement et l'élection ne différeraient pas en réalité, mais seulement d'une manière rationnelle. Le consentement se rapporterait à la chose considérée au point de vue de la convenance, et l'élection établirait une préférence entre cette chose et celles qui ne plairaient pas.

Mais c'est le contraire. Car saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) dit qu'il y a sentiment ou consentement quand l'homme dispose et aime ce qu'il a jugé bon d'après son conseil. Or, le conseil n'a pour objet que les moyens. Donc le consentement ne va pas au-delà. [Q16-4]

Conclusion.

Puisque le consentement, à proprement parler, n'est que l'application du mouvement appétitif à ce que le conseil a décidé et que le conseil n'a pour objet que les moyens, il est constant que le consentement proprement dit ne s'étend pas lui-même au-delà.

Il faut répondre que le consentement est l'application du mouvement appétitif à quelque chose de préexistant qui est au pouvoir de celui qui l'applique. Or, dans la pratique il faut d'abord

percevoir la fin, puis la désirer, puis prendre conseil sur les moyens et enfin désirer les moyens eux-mêmes. Comme l'appétit tend naturellement à sa fin dernière, il s'ensuit que l'application du mouvement appétitif à la fin perçue n'a pas le caractère d'un consentement, mais d'une simple volonté. Quant aux fins secondaires qui sont subordonnées à la fin principale, elles sont à titre de moyens l'objet du conseil. Le consentement peut alors porter sur elles en ce sens que le mouvement appétitif s'applique à ce que le conseil a jugé. Mais le mouvement de l'appétit vers la fin n'est pas appliqué au conseil, c'est plutôt le conseil qui lui est appliqué, parce que le conseil présuppose l'appétit de la fin, tandis que l'appétit des moyens présuppose la détermination du conseil. C'est pourquoi l'application du mouvement appétitif à l'objet que le conseil a déterminé constitue, à proprement parler, le consentement. Et comme le conseil ne se rapporte qu'aux moyens il s'ensuit que le consentement, à proprement parler, ne se rapporte pas non plus à autre chose. [Q16-2]

Article 4 : N'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme de consentir à l'action ?

15

Objection N°1.

Il semble qu'il n'appartienne pas toujours à la raison supérieure de consentir à l'action. Car la délectation est une conséquence de l'action et la perfectionne, comme la beauté perfectionne la jeunesse, ainsi que le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4). Or, c'est à la raison inférieure qu'il appartient de consentir à la délectation suivant saint Augustin (De Trin., liv. 12, chap. 12). Donc il n'appartient pas qu'à la raison supérieure de consentir à l'action.

Réponse à l'objection N°1 :

Le consentement à la délectation de l'action appartient à la raison supérieure aussi bien que le consentement à l'action elle-même. Mais le consentement à la délectation qui résulte de la pensée appartient à la raison inférieure comme la pensée elle-même. Cependant du moment que la pensée ou son absence est considérée comme une action, elle relève de la raison supérieure qui en est le juge ainsi que de la délectation qui en est la conséquence. Mais quand on considère la pensée comme se rapportant à une autre action elle appartient alors à la raison inférieure. Car ce qui se rapporte à un autre objet appartient à un acte ou à une puissance inférieure à la fin qu'il a en vue. C'est pour ce motif que l'art qui a pour objet la fin reçoit le nom d'art architectonique ou principal.

Objection N°2.

On appelle volontaire l'action à laquelle nous consentons. Or, il y a beaucoup de facultés qui peuvent produire des actions volontaires. Donc la raison supérieure ne consent pas seule à l'action.

Réponse à l'objection N°2 :

Si les actions sont appelées volontaires parce que nous leur donnons notre consentement, il n'est pas nécessaire pour cela que le consentement appartienne à chacune des puissances de l'âme, il suffit qu'il vienne de la volonté qui est le principe du volontaire et qui réside dans la raison, comme nous l'avons dit (quest. 6, art. 1).

Objection N°3.

La raison supérieure a pour objet l'étude et la contemplation des choses éternelles, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 12, chap. 7). Or, l'homme consent maintes fois à agir non pour des raisons éternelles, mais pour des raisons temporelles et même pour satisfaire quelques passions. Donc il n'appartient pas qu'à la raison supérieure de consentir à l'action.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la raison supérieure consent à l'action non seulement parce qu'elle nous porte toujours à agir d'après des raisons éternelles, mais encore parce qu'elle n'entrave pas notre action au nom de ces mêmes raisons[1].

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 12, chap. 12) qu'on ne peut affirmer que le péché ait été efficacement consommé si l'intelligence qui a un pouvoir souverain sur les membres pour les faire agir ou pour les en empocher ne consent à l'action mauvaise et ne s'y prête.

Conclusion.

Le consentement à l'action étant la sentence finale qu'on porte en matière pratique, il n'appartient qu'à la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire à la raison selon qu'elle comprend en elle la volonté.

Il faut répondre que c'est toujours à celui qui est au-dessus des autres et qui a droit de les juger qu'appartient la sentence finale. Car tant qu'il y a encore quelque chose à juger on ne rend pas l'arrêt suprême. Or, il est évident que la raison supérieure a droit de juger toutes choses, puisque nous jugeons des choses sensibles par notre raison[2], et nous jugeons des choses qui ont rapport à notre raison par les raisons divines qui appartiennent à la raison supérieure. C'est pourquoi tant qu'on est incertain sur les prescriptions de la raison divine, la raison humaine ne peut porter aucun jugement qu'on puisse considérer comme un arrêt suprême. Or, en matière pratique l'arrêt suprême est le consentement à l'action. C'est pourquoi il appartient à la raison supérieure de consentir à l'action, et par raison supérieure nous entendons celle qui renferme en elle la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse n°1).

15

1 C'est-à-dire que ces raisons éternelles ne l'empêchent pas d'agir et de faire ce qu'elles défendent. †

2 La raison par laquelle nous jugeons des choses sensibles est la raison inférieure. †

QUESTION 16 : DE L'USAGE

Question 16 : De l'usage.....150
Article 1 : L'usage est-il un acte de la volonté ?.....150
Article 2 : L'usage existe-t-il dans les animaux ?.....151
Article 3 : L'usage peut-il avoir pour objet la fin dernière ?.....152
Article 4 : L'usage précède-t-il l'élection ?.....153

Nous avons maintenant à nous occuper de l'usage, considéré comme un acte de la volonté par rapport aux moyens.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. L'usage est-il un acte de la volonté ?[1]
2. Existe-t-il chez les animaux ?
3. A-t-il pour objet la fin ou les moyens ?
4. Du rang qu'occupe l'usage par rapport à l'élection.

Article 1 : L'usage est-il un acte de la volonté ?

16

Objection N°1.

Il semble que l'usage ne soit pas un acte de la volonté. Car saint Augustin dit (De doct. christ., liv. 1, chap. 4, et De Trin., liv. 10, chap. 10) que l'usage consiste à employer une chose pour la rapporter à une autre. Or, c'est à la raison qu'il appartient de rapporter une chose à une autre, puisque c'est cette faculté qui rapporte et qui ordonne tout. Donc l'usage est un acte de la raison et par conséquent ce n'est pas un acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

La raison s'occupe en effet de mettre une chose en rapport avec une autre, mais la volonté se porte vers l'objet que la raison a mis ainsi en rapport, et c'est en ce sens qu'on dit que l'usage consiste à rapporter une chose à une autre.

Objection N°2.

Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) : L'homme se précipite vers l'opération, et c'est ce qu'on appelle l'impétuosité ; ensuite il s'en sert, et c'est ce qu'on nomme l'usage. Or, l'opération appartient à la puissance exécutive, tandis que l'acte de la volonté ne peut résulter de l'acte de cette puissance, puisque l'exécution est le dernier de tous les actes. Donc l'usage n'est pas un acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Jean Damascène parle de l'usage selon qu'il appartient aux puissances exécutives.

1 Le mot usage désigne ici l'application d'une chose quelconque à une opération, comme saint Thomas le définit lui-même dans sa réponse à cette question. †

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 30) que tout ce qui a été fait l'a été pour l'usage de l'homme, parce que la raison fait usage de tout en jugeant ce que l'homme a reçu. Or, c'est à la raison spéculative qu'il appartient de juger tout ce que Dieu a créé, et cette raison paraît absolument séparée de la volonté qui est le principe des actes humains. Donc l'usage n'est pas l'acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

C'est la volonté qui porte l'intellect spéculatif à comprendre ou à juger. C'est pourquoi on rapporte l'usage à l'intellect spéculatif, selon qu'il est mû par la volonté comme les autres puissances exécutives.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 11) qu'user c'est mettre quelque chose au service de la volonté.

Conclusion.

Puisque c'est à la volonté à appliquer toutes les facultés de l'âme, ses habitudes ou ses organes aux actes qui leur sont propres, l'usage lui appartient premièrement et principalement comme au premier moteur, il appartient ensuite à la raison parce qu'elle dirige et aux autres puissances parce qu'elles exécutent.

Il faut répondre que l'usage d'une chose implique l'application de cette chose à une opération quelconque. C'est pourquoi nous donnons le nom d'usage à l'opération à laquelle nous appliquons une chose. Ainsi monter à cheval c'est faire usage d'un cheval, comme frapper c'est faire usage d'un bâton. Or, nous employons pour agir soit les principes actifs qui sont au dedans de nous-mêmes, comme les puissances de l'âme, soit les membres du corps. Ainsi l'intellect nous sert pour comprendre, l'œil pour voir, et les choses extérieures, comme un bâton, pour frapper. Mais il est évident que nous ne faisons servir à l'action les choses extérieures qu'au moyen de principes intrinsèques qui sont ou les puissances de l'âme, ou les habitudes de ces puissances, ou les organes qui sont les membres du corps. Comme nous avons montré plus haut (quest. 9, art. 1) que c'est la volonté qui meut les puissances de l'âme à l'égard de leurs actes, ce qui consiste à les employer à une œuvre quelconque, il s'ensuit évidemment que l'usage appartient en premier lieu et principalement à la volonté comme au premier moteur, qu'il appartient ensuite à la raison comme faculté directrice, et enfin aux autres puissances parce qu'elles exécutent. Ces puissances sont à la volonté qui s'en sert pour agir ce que sont les instruments à l'agent principal qui les emploie. Or, on n'attribue pas l'action proprement dite à l'instrument, mais à l'agent principal. Ainsi on attribue la construction d'une maison à celui qui la bâtit, mais non aux instruments dont il se sert. D'où il est évident que l'usage est à proprement parler l'acte de la volonté. [Q17-1] ; [Q17-3]

16

Article 2 : L'usage existe-t-il dans les animaux ?

16

Objection N°1.

Il semble que l'usage existe chez les animaux. Car la jouissance est plus noble que l'usage. En effet, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 10, chap. 10), nous faisons usage de choses que nous rapportons à celles dont nous devons jouir. Or, les animaux ont la jouissance, comme nous l'avons vu (quest. 11, art. 2). Donc à plus forte raison ont-ils l'usage.

Réponse à l'objection N°1 :

La jouissance implique le mouvement absolu de l'appétit vers l'objet qu'on désire, tandis que l'usage implique le mouvement de l'appétit vers une chose qui se rapporte à une autre. Si donc on

compare l'usage et la jouissance relativement à leurs objets, en ce sens la jouissance est plus noble que l'usage, parce que l'objet qu'on désire absolument pour lui-même est meilleur que celui qu'on ne désire que par rapport à un autre. Mais si on compare ensemble ces deux actes relativement au sujet qui les perçoit, l'usage est plus noble que la jouissance parce qu'il n'appartient qu'à la raison d'ordonner une chose à l'égard d'une autre, tandis que les sens peuvent percevoir absolument certains objets.

Objection N°2.

Employer ses membres pour une action c'est en faire usage. Or, les animaux se servent de leurs membres pour agir ; ainsi ils emploient leurs pieds pour marcher, leurs cornes pour frapper. Donc on peut dire qu'ils en font usage.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce que les animaux font avec leurs membres ils le font instinctivement, mais non par suite de la connaissance qu'ils ont du rapport qui existe entre leurs membres et leurs actions : on ne peut donc pas dire, à proprement parler, qu'ils appliquent leurs membres à l'action, ni qu'ils en font usage.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 30) qu'il n'y a que l'animal raisonnable qui puisse faire usage d'une chose.

Conclusion.

Les animaux ne peuvent avoir d'usage puisqu'ils manquent de raison et qu'ils ne savent pas rapporter une chose à une autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), l'usage consiste à appliquer un principe d'action à une action, comme le consentement consiste à appliquer le mouvement appétitif à un objet qu'on désire, comme nous l'avons dit (quest. préc, art. 1 à 3). Or, on ne peut appliquer une chose à une autre qu'autant qu'on a empire sur elle, et on ne peut exercer cet empire qu'autant qu'on saisit le rapport des choses entre elles, ce qui est le propre de la raison. C'est pourquoi il n'y a que l'animal raisonnable qui puisse consentir et user. [Q28-5]

Article 3 : L'usage peut-il avoir pour objet la fin dernière ?

16

Objection N°1.

Il semble que l'usage puisse avoir pour objet la fin dernière. Car, d'après saint Augustin (De Trin., liv. 10, chap. 11), partout où il y a jouissance, il y a usage. Or, on jouit de la fin dernière. Donc on en fait usage.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle de l'usage en général, selon qu'il implique le rapport de la fin à la jouissance que l'on cherche dans la fin elle-même.

Objection N°2.

User c'est mettre une chose à la disposition de la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, il n'y a pas de chose à laquelle la volonté s'applique plus qu'à sa fin dernière. Donc l'usage peut avoir cette fin pour objet.

Réponse à l'objection N°2 :

La fin est mise à la disposition de la volonté pour que la volonté se repose en elle. Ainsi le repos qui consiste dans la fin est la jouissance ; c'est en ce sens qu'on parle de l'usage de la fin. Mais ce qui

se rapporte à la fin est mis à la disposition de la volonté, non seulement par rapport à l'usage qu'on en fait, mais encore par rapport à une autre chose dans laquelle la volonté se repose.

Objection N°3.

Saint Hilaire dit (De Trin., liv. 2, in princ.) que l'éternité est dans le Père, l'espèce dans l'image, c'est-à-dire dans le Fils, l'usage dans le don qui est le Saint-Esprit. Or, le Saint-Esprit étant notre fin dernière puisqu'il est Dieu, l'usage peut avoir pour objet cette fin.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mot usage est improprement employé par saint Hilaire pour signifier le repos dans la fin dernière, de la même manière qu'on l'emploie communément pour signifier sa possession, comme nous l'avons dit (réponse n°1). Saint Augustin (De Trin., liv. 6, chap. 10) dit lui-même que saint Hilaire entend par l'usage, la délectation, la félicité ou la béatitude.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quæst. 30) : On n'use pas de Dieu, mais on en jouit. Or, Dieu seul est notre fin dernière. Donc on ne doit pas user de la fin dernière.

Conclusion.

Puisque l'usage consiste dans l'application d'une chose à une autre, il n'a pour objet que les moyens, mais non la fin dernière.

Il faut répondre que l'usage, comme nous l'avons dit (art. 1), implique l'application d'une chose à une autre ; cette application ne pouvant se faire que sur ce qui se rapporte à une fin, il s'ensuit que l'usage a toujours pour objet les moyens. C'est pour ce motif qu'on donne le nom d'utiles (uti, utilis) aux choses qui sont en harmonie avec la fin, et que quelquefois le mot utilité est employé pour le mot usage. Mais il faut observer que la fin dernière s'entend de deux manières, d'une manière absolue et d'une manière relative. Car par le mot fin, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 8, et quest. 5, art. 2), quelquefois on entend l'objet même de la fin, d'autres fois son acquisition ou sa possession. Ainsi la fin de l'avare c'est ou l'argent ou la possession de l'argent. Il est évident que absolument parlant la fin dernière est la chose elle-même. Car la possession de l'argent n'est bonne qu'autant que l'argent est bon lui-même, et l'acquisition de l'argent ne se rapporte qu'à sa possession ; puisque l'avare ne cherche à avoir de l'argent que pour le posséder. Donc, absolument et à proprement parler, l'homme jouit de l'argent parce qu'il met dans l'argent sa fin dernière ; mais on dit qu'il en use parce qu'il en fait sa possession.

16

Article 4 : L'usage précède-t-il l'élection ?

16

Objection N°1.

Il semble que l'usage précède l'élection. Car après l'élection il n'y a rien autre chose que l'exécution. Or, puisque l'usage appartient à la volonté, il précède l'exécution. Donc il précède aussi l'élection.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mouvement par lequel la volonté meut les puissances exécutrices précède l'exécution et suit l'élection. Par conséquent, comme l'usage appartient au mouvement de la volonté, il tient le milieu entre l'élection et l'exécution.

Objection N°2.

L'absolu est avant le relatif ; donc ce qui est moins relatif est avant ce qui l'est plus. Or, l'élection implique deux relations, l'une entre l'objet choisi et sa fin, l'autre entre l'objet choisi et celui auquel on le préfère, tandis que l'usage n'implique qu'une relation avec la fin. Donc l'usage est antérieur à l'élection.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qui est essentiellement relatif est postérieur à ce qui est absolu ; mais il n'est pas nécessaire que ce qui comporte le plus de relations soit postérieur à ce qui en comporte le moins ; même plus une cause est élevée et plus nombreuses sont les relations qu'elle a avec ses effets.

Objection N°3.

La volonté fait usage des autres puissances en ce sens qu'elle les meut. Or, la volonté se meut elle-même, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 3). Donc elle fait usage d'elle-même en s'appliquant à l'action. C'est ce qu'elle fait quand elle consent à une chose ; par conséquent l'usage est dans le consentement, et comme le consentement précède l'élection, ainsi que nous l'avons dit (quest. 15, art. 3, Réponse N°3), il s'ensuit que l'usage la précède aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

L'élection précède l'usage quand il se rapporte au même objet. Mais rien n'empêche que l'usage d'une chose ne précède l'élection d'une autre. Et comme les actes de la volonté se réfléchissent sur eux-mêmes, dans tout acte volontaire on peut distinguer le consentement, l'élection et l'usage ; ainsi on pourrait dire que la volonté consent à son élection et à son consentement, et qu'elle fait usage d'elle-même pour son consentement et son élection, et quand ces actes se rapportent à quelque chose d'antérieur ils sont toujours antérieurs eux-mêmes.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que la volonté après l'élection se porte avec ardeur à l'action et qu'ensuite elle use. Donc l'usage vient après l'élection.

16

Conclusion.

L'usage suit l'élection si on le considère par rapport à la volonté qui se sert des puissances exécutives, mais si on le considère par rapport à la raison il la précède.

Il faut répondre que la volonté se rapporte de deux manières à l'objet voulu.

1. L'objet peut être dans le sujet qui le veut d'après le rapport de conformité qui existe entre eux. Ainsi on dit qu'on désire naturellement les choses qui se rapportent naturellement à une fin ; mais celui qui possède sa fin de la sorte ne la possède qu'imparfaitement.
2. Tout ce qui est imparfait tend à devenir parfait.

C'est pourquoi l'appétit naturel aussi bien que l'appétit volontaire tend à posséder sa fin réellement, c'est-à-dire à la posséder parfaitement. Et c'est là ce qui constitue le second rapport de la volonté avec l'objet voulu. Mais l'objet voulu n'est pas seulement la fin, ce sont encore les moyens. La dernière chose qui appartienne à la première habitude de la volonté par rapport aux moyens c'est l'élection. Car alors l'action de la volonté est consommée puisqu'elle veut complètement ce qui se rapporte à la fin. L'usage au contraire appartient à la seconde habitude de la volonté par laquelle elle tend à la possession de l'objet voulu. D'où il est manifeste que l'usage vient après l'élection, si on le considère relativement à la volonté, selon qu'elle se sert des puissances exécutives en les mettant en mouvement. Mais comme la volonté meut quelquefois la raison et en fait usage, l'usage peut s'entendre des moyens selon qu'ils existent dans la raison qui les rapporte à la fin elle-même[1], et en ce sens l'usage précède l'élection. [Q17-3] ; [Q28-5]

1 Dans ce cas l'usage précède l'élection, parce que la raison rapporte à la fin les moyens qui y tendent, et les confère ensemble avant que la volonté se détermine à choisir ce qui lui paraît le plus convenable. †

QUESTION 17 : DES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ

Question 17 : Des actes commandés par la volonté.....155
Article 1 : Le commandement est-il un acte de la volonté ou de la raison ?.....155
Article 2 : Les animaux ont-ils l'empire sur leurs actions ?.....157
Article 3 : L'usage précède-t-il le commandement ?.....158
Article 4 : Le commandement et l'acte commandé ne forment-ils qu'un seul et même acte ou forment-ils des actes différents ?.....159
Article 5 : L'acte de la volonté est-il commandé ?.....160
Article 6 : L'acte de la raison est-il commandé ?.....162
Article 7 : L'acte de l'appétit sensitif est-il commandé ?.....163
Article 8 : L'acte de l'âme végétative est-il commandé ?.....165
Article 9 : Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés ?.....166

Après avoir parlé des actes volontaires dans leur rapport avec les moyens, nous avons maintenant à nous occuper des actes commandés par la volonté.

À ce sujet neuf questions se présentent :

1. Commander est-ce l'acte de la volonté ou de la raison ?
2. Les animaux ont-ils l'empire sur leurs actes ?
3. Du rang que le commandement occupe par rapport à l'usage.
4. Le commandement et l'acte commandé ne forment-ils qu'un seul et même acte ou sont-ils des actes différents ?
5. L'acte de la volonté est-il commandé ?
6. L'acte de la raison peut-il l'être ?
7. Les actes de l'appétit sensitif ;
8. les actes de l'âme végétative ;
9. les actes des membres extérieurs peuvent-ils l'être également ?

Article 1 : Le commandement est-il un acte de la volonté ou de la raison ?

17

Objection N°1.

Il semble que le commandement ne soit pas un acte de la raison, mais de la volonté. En effet commander, c'est imprimer une sorte de mouvement ; car Avicenne distingue quatre espèces de moteur : un moteur qui perfectionne, qui dispose, qui commande et qui conseille. Or, c'est à la volonté qu'il appartient de mouvoir toutes les autres puissances de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1). Donc le commandement est l'acte de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

Commander ne consiste pas à imprimer un mouvement quelconque, mais à dire ou à ordonner une chose à quelqu'un, ce qui est le propre de la raison.

Objection N°2.

Comme c'est à celui qui est soumis qu'il appartient d'être commandé, de même c'est à celui qui est libre qu'il appartient d'exercer le commandement. Or, la source ou la racine de la liberté est surtout dans la volonté. Donc il appartient à la volonté de commander.

Réponse à l'objection N°2 :

La racine de la liberté c'est la volonté, comme sujet, mais comme cause c'est la raison. Car ce qui fait que la volonté peut librement se porter vers divers objets, c'est que la raison peut avoir différentes idées du bien; c'est pour ce motif que les philosophes définissent le libre arbitre, le libre jugement de la raison, parce que la raison est cause de la liberté.

Objection N°3.

L'acte suit le commandement immédiatement. Or, l'acte ne suit pas immédiatement la décision de la raison ; car celui qui pense qu'il doit faire une chose, ne la fait pas aussitôt. Donc le commandement n'est pas l'acte de la raison, mais de la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement prouve que le commandement n'est pas l'acte absolu de la raison, mais qu'il suppose une certaine impulsion de la volonté, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Némésius (De nat. hom., chap. 10) et Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.) disent que l'appétit obéit à la raison. Donc c'est à la raison qu'il appartient de commander.

Conclusion.

Le commandement est essentiellement l'acte de la raison, mais il présuppose toutefois l'acte de la volonté dont la vertu imprime à la raison elle-même le mouvement qui lui est nécessaire pour commander et entrer dans l'exercice de ses actes.

Il faut répondre que le commandement est l'acte de la raison, mais qu'il présuppose toutefois l'acte de la volonté. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que les actes de la volonté et de la raison se rapportent réciproquement l'un à l'autre. Ainsi la raison raisonne sur le vouloir et la volonté veut raisonner ; tantôt l'acte de la raison précède l'acte de la volonté et tantôt c'est le contraire. Et comme la vertu du premier acte subsiste dans l'acte qui suit, il arrive quelquefois qu'un acte appartient à la volonté et qu'il renferme virtuellement quelque chose qui procède d'un acte rationnel, comme nous l'avons dit à propos de l'usage (quest. 16, art. 1) et de l'élection (quest. 13, art. 1), et réciproquement un acte rationnel peut renfermer en lui virtuellement quelque chose d'un acte volontaire. Le commandement est à la vérité un acte qui appartient essentiellement à la raison. Car celui qui commande ordonne à celui qui lui obéit de faire une chose, et il le lui ordonne en le lui intimant ou en le lui dénonçant. Or, c'est à la raison qu'il appartient d'intimer ou de dénoncer quelque chose, et elle peut le faire de deux manières :

1. D'une manière absolue, c'est ce qu'on fait en employant le verbe à l'indicatif, comme quand on dit à quelqu'un : Voici ce que vous avez à faire[1].
2. La raison peut intimer une chose en portant quelqu'un à la faire. Cette intimation s'exprime par l'impératif, comme quand on dit à quelqu'un : Faites cela. Or, le premier moteur des facultés de l'âme relativement à l'exercice de leurs actes, c'est la volonté, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1).

Donc puisque le second moteur ne meut qu'en vertu du premier, il s'ensuit que le mouvement que la raison imprime en commandant provient virtuellement de la volonté. D'où il résulte que le

1 Dans ce cas on indique à l'individu ce qu'il doit faire, mais on ne l'y engage pas efficacement. †

commandement est l'acte de la raison, mais qu'il présuppose l'acte de la volonté qui met elle-même la raison en mouvement, pour qu'elle puisse commander et produire les actes qui lui sont propres.

Article 2 : Les animaux ont-ils l'empire sur leurs actions ?

17

Objection N°1.

Il semble que les animaux aient l'empire sur leurs actions. Car, d'après Avicenne, la puissance qui commande le mouvement est la puissance appétitive, et la puissance qui l'exécute réside dans les muscles et dans les nerfs. Or, ces deux puissances se trouvent chez les animaux. Donc ils ont l'empire sur leurs actes.

Réponse à l'objection N°1 :

On dit que la puissance appétitive commande le mouvement, en ce sens qu'elle meut la raison qui commande, mais cela n'existe que dans les hommes. Chez les animaux la puissance appétitive ne commande pas, à proprement parler, ou si on dit qu'elle commande, il faut prendre ce mot dans une large acception et entendre simplement qu'elle est une puissance motrice.

Objection N°2.

Il est dans la nature de l'esclave d'être commandé. Or, le corps est à l'âme ce que l'esclave est au maître, suivant Aristote (Pol., liv. 1, chap. 2). Donc le corps est commandé par l'âme, même chez les animaux qui sont formés d'une âme et d'un corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les animaux le corps a tout ce qu'il faut pour obéir, mais l'âme n'a pas tout ce qu'il faut pour commander, puisqu'elle n'a pas de quoi ordonner. C'est pourquoi le rapport qui existe en eux de l'un à l'autre n'est pas le rapport de celui qui commande à celui qui est commandé, mais seulement de celui qui meut à celui qui est mû.

Objection N°3.

Par le commandement l'homme est porté à l'action. Or, les animaux sont portés à l'action, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 22). Donc le commandement existe dans les animaux.

Réponse à l'objection N°3 :

Les animaux ne se portent pas à l'action de la même manière que les hommes. Car les hommes se portent à l'action selon l'ordre de la raison ; c'est pourquoi leur élan a toujours le caractère du commandement, tandis que les animaux se portent à l'action instinctivement. En effet, quand ils perçoivent une chose qui leur convient ou qui ne leur convient pas, aussitôt leur appétit est naturellement poussé à la rechercher ou à la fuir. Ainsi l'animal est toujours porté par un être extérieur à agir ; il ne règle pas lui-même ses actions ; c'est ce qui fait qu'il y a en lui un mouvement brusque et précipité et qu'il n'a pas d'empire sur ses actes.

Mais c'est le contraire. Le commandement est l'acte de la raison, comme nous l'avons dit (art. préc). Or, la raison n'existe pas chez les animaux. Donc le commandement n'existe pas non plus.

Conclusion.

Le commandement étant l'acte de la raison il est impossible qu'il existe dans les animaux.

Il faut répondre que commander n'est rien autre chose que d'ordonner (ordinare) quelqu'un pour faire une chose en lui intimant une certaine impulsion. Or, ordonner est l'acte propre de la raison ;

par conséquent il est impossible que le commandement existe de quelque manière dans les animaux qui sont absolument dépourvus de raison[1].

17

Article 3 : L'usage précède-t-il le commandement ?

17

Objection N°1.

Il semble que l'usage précède le commandement. Car le commandement est un acte de la raison qui présuppose l'acte de la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, l'usage est un acte de la volonté, comme nous l'avons prouvé (quest. 16, art. 1). Donc l'usage précède le commandement.

Réponse à l'objection N°1 :

Tout acte volontaire ne précède pas l'acte rationnel qui constitue le commandement. Mais il y en a qui le précèdent, comme l'élection, et il y en a qui le suivent, comme l'usage, parce que quand le conseil qui est le jugement de la raison a prononcé, la volonté choisit, et après l'élection la raison lui commande d'exécuter ce qu'elle a choisi. Alors la volonté commence à user en exécutant les ordres de la raison, et cette volonté est une volonté étrangère quand on commande à une autre personne, ou bien c'est la volonté même du sujet qui commande quand c'est à soi-même qu'on intime ses ordres.

Objection N°2.

Le commandement est une des choses qui se rapportent à la fin. Or, l'usage a pour objet ces choses. Donc il semble qu'il soit antérieur au commandement.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme les actes sont antérieurs aux puissances, de même les objets le sont aux actes. Or, l'usage a pour objet ce qui se rapporte à la fin. Donc par là même que le commandement se rapporte à la fin, on peut plutôt conclure qu'il est antérieur à l'usage qu'il ne lui est postérieur.

Objection N°3.

On appelle usage tout acte qui procède d'une puissance mue par la volonté, parce que la volonté use des autres puissances, comme nous l'avons dit (quest. 16, art. 1). Or, le commandement est un acte de la raison mue par la volonté, ainsi que nous l'avons vu (art. 1). Donc le commandement est une espèce d'usage. Et puisque ce qui est général est antérieur à ce qui est propre, il s'ensuit que l'usage est antérieur au commandement.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme l'acte de la volonté qui use de la raison pour commander précède le commandement lui-même, de même on peut dire que cet usage de la volonté est précédé par un ordre de la raison[2], parce que les actes de ces puissances se réfléchissent réciproquement les uns sur les autres.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que l'impulsion à l'action précède l'usage. Or, l'impulsion à l'action est l'effet du commandement. Donc le commandement précède l'usage.

1 Le commandement renferme trois choses ; il consiste : **1°** à déterminer ce que l'on doit faire et à ordonner les moyens qu'on doit employer ; **2°** à indiquer positivement ce qu'il faut faire ; **3°** à mouvoir la puissance qui doit exécuter la chose commandée. Or, la raison est nécessaire pour déterminer la fin et les moyens, parce qu'il faut comparer et juger ; elle est nécessaire pour les indiquer, puisqu'il faut parler ; enfin elle contribue à mettre la puissance exécutrice en mouvement, quoique ce soit aussi l'œuvre de la volonté. †

2 Par cet ordre l'entendement ordonne à la volonté de porter la raison à examiner les moyens et à les choisir après les avoir ainsi conférés entre eux. †

Conclusion.

Le commandement est naturellement antérieur à son usage.

Il faut répondre que l'usage du moyen, selon qu'il existe dans la raison qui le rapporte à la fin, précède l'élection, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 4). Donc à plus forte raison précède-t-il le commandement. Mais l'usage du moyen, selon qu'il est soumis à la puissance exécutrice, est postérieur au commandement, parce que l'usage de celui qui emploie une chose est simultanément uni avec l'acte de l'objet dont il se sert. Car on ne fait pas usage d'un bâton avant d'agir de quelque manière avec le bâton lui-même. Or, le commandement n'existant pas simultanément avec l'acte de celui qui est commandé, puisque l'ordre précède naturellement l'obéissance, et qu'il a quelquefois sur l'exécution une priorité de temps, il s'ensuit qu'il est manifeste que le commandement précède l'usage.

Article 4 : Le commandement et l'acte commandé ne forment-ils qu'un seul et même acte ou forment-ils des actes différents ?

17

Objection N°1.

Il semble que l'acte commandé ne forme pas avec le commandement un seul et même acte. Car les actes qui se rapportent à différentes puissances sont divers entre eux. Or, l'acte commandé et le commandement appartiennent à différentes puissances, parce que la puissance qui commande est autre que la puissance qui est commandée. Donc l'acte commandé et le commandement ne forment pas un seul et même acte.

Réponse à l'objection N°1 :

Si les puissances diverses n'étaient pas ordonnées l'une par rapport à l'autre, leurs actes seraient absolument différents. Mais quand une puissance en meut une autre, leurs actes sont un en quelque sorte ; car l'acte du moteur et du mobile est un seul et même acte, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 20 et 21).

Objection N°2.

Toutes les choses qu'on peut séparer l'une de l'autre sont diverses ; car on ne sépare pas un être de lui-même. Or, l'acte commandé se sépare quelquefois du commandement ; car le commandement précède quelquefois et l'acte commandé ne suit pas immédiatement. Donc le commandement diffère de l'acte commandé.

Réponse à l'objection N°2 :

De ce que le commandement et l'acte commandé peuvent être séparés l'un de l'autre il s'ensuit qu'ils sont multiples dans leurs parties. Car les parties de l'homme peuvent être séparées les unes des autres, ce qui ne les empêche pas d'être unis dans leur tout.

Objection N°3.

Toutes les choses dont l'une est avant l'autre sont différentes. Or, le commandement précède naturellement l'acte commandé. Donc ces deux actes sont différents.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour les êtres qui sont multiples dans leurs parties et un dans leur tout, rien n'empêche qu'une chose soit avant une autre. Ainsi, dans l'homme l'âme est d'une certaine manière antérieure au corps, et le cœur existe avant les autres membres.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Top., liv. 3, chap. 2) que quand une chose existe à cause d’une autre il n’y en a qu’une. Or, l’acte commandé n’existe qu’à cause du commandement. Donc ces deux choses n’en font qu’une.

Conclusion.

Le commandement et l’acte commandé ne font qu’un seul et même acte humain, comme un tout est un, bien qu’il soit multiple par rapport à ses parties.

Il faut répondre que rien n’empêche qu’une chose ne soit multiple sous un rapport et une sous un autre. Même tous les êtres multiples sont un sous un rapport, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. ult.). Cependant il y a cette différence à reconnaître, c’est que les uns sont absolument multiples et qu’ils ne sont un que relativement ; tandis que pour les autres c’est absolument le contraire. D’ailleurs on peut raisonner à l’égard de l’unité comme à l’égard de l’être. Or, l’être absolu est une substance, tandis que l’être relatif est un accident ou un être de raison. C’est pourquoi tout ce qui est un substantiellement est un absolument et multiple relativement. Ainsi, dans le genre de la substance le tout composé de ses parties intégrantes ou essentielles est un absolument ; car le tout est l’être et la substance absolue, tandis que les parties sont des êtres et des substances renfermées dans le tout. Mais les choses qui diffèrent substantiellement, et qui sont une accidentellement, offrent une diversité absolue et une unité relative. C’est ainsi qu’une multitude d’hommes forment un peuple, une grande quantité de pierres un monceau. Cette unité est une unité d’ordre ou de composition. De même une multitude d’individus qui sont un par le genre ou l’espèce forment une multiplicité absolue et une unité relative ; car être un dans le genre ou l’espèce c’est être un rationnellement. Or, comme dans l’ordre physique un tout se compose de matière et de forme, tel que l’homme qui a une âme et un corps, et qui n’en est pas moins un être naturellement un, bien qu’il ait une multitude de parties ; de même, dans l’ordre moral, l’acte de la puissance inférieure se rapporte matériellement à l’acte de la puissance supérieure, en ce sens que la première de ces puissances n’agit qu’en vertu de l’autre qui lui donne l’impulsion. Car l’acte du premier moteur se confond ici formellement avec l’acte de son instrument. D’où il résulte évidemment que le commandement et l’acte commandé ne forment qu’un seul acte humain ; comme un tout est un, bien qu’il soit multiple par rapport à ses parties. [Q20-3] ; [Q20-3b]

Article 5 : L’acte de la volonté est-il commandé ?

17

Objection N°1.

Il semble que l’acte de la volonté ne soit pas commandé. Car saint Augustin dit (Conf., liv. 7, chap. 9) : L’esprit commande à l’esprit de vouloir, mais il n’obéit pas. Or, le vouloir est l’acte de la volonté. Donc l’acte de la volonté n’est pas commandé.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme le dit saint Augustin dans ce même endroit, quand l’âme se commande parfaitement de vouloir elle veut en effet ; et s’il arrive qu’elle se commande et qu’elle ne veuille pas, c’est qu’elle ne se commande pas parfaitement. L’imperfection de son commandement résulte de ce que la raison est portée par divers motifs à commander ou à ne pas commander. De là les fluctuations auxquelles elle est en proie, et l’imperfection de son commandement.

Objection N°2.

C’est à celui qui est capable de comprendre le commandement qu’il convient d’être commandé. Or, ce n’est pas à la volonté qu’il appartient de comprendre le commandement, puisque la volonté diffère de l’intellect qui comprend. Donc l’acte de la volonté n’est pas commandé.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme dans les membres corporels tout membre n’agit pas seulement pour lui-même, mais pour le corps entier[1], ainsi il en est des puissances de l’âme. Car l’intellect comprend non seulement pour lui-même, mais pour toutes les puissances, et la volonté veut non seulement pour elle-même, mais encore pour toutes les puissances. C’est pourquoi l’homme se commande à lui-même l’acte de sa volonté, parce qu’il est tout à la fois intelligent et voulant.

Objection N°3.

Si un acte de la volonté est commandé, pour le même motif tous ses actes le sont aussi. Or, si tous les actes de la volonté sont commandés il faut remonter indéfiniment d’actes en actes, parce que, comme il y a toujours un acte de la volonté qui précède l’acte de la raison qui commande, ainsi que nous l’avons dit (art. 1), si cet acte est commandé il faudra en supposer un autre qui lui soit antérieur, lequel sera lui-même précédé d’un autre, et cela indéfiniment. Or, il répugne qu’on procède ainsi d’une manière indéfinie. Donc l’acte de la volonté n’est pas commandé.

Réponse à l’objection N°3 :

Le commandement étant l’acte de la raison, il n’y a d’acte commandé que celui qui est soumis à cette faculté. Or, le premier acte de la volonté ne procède pas de la raison[2], mais de l’instinct de la nature, ou d’une cause supérieure, comme nous l’avons dit (quest.9, art. 4). Ainsi, il n’est donc pas nécessaire d’aller d’acte en acte jusqu’à l’infini.

Mais c’est le contraire. Tout ce qui est en notre pouvoir est soumis à notre empire[3]. Or, les actes de la volonté sont les choses qui sont le plus en notre pouvoir. Car nous ne sommes maîtres de nos actes qu’autant qu’ils sont volontaires. Donc les actes de la volonté sont commandés.

Conclusion.

Puisque la raison peut ordonner les actes de la volonté, il est nécessaire qu’ils soient commandés par elle.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 1), le commandement n’est rien autre chose que l’acte de la raison qui ordonne, en imprimant une certaine impulsion pour faire quelque chose. Or, il est évident que la raison peut ordonner les actes de la volonté. Car comme elle peut juger qu’il est bon de vouloir une chose, de même elle peut ordonner ou commander que l’homme la veuille. D’où il suit évidemment que l’acte de la volonté peut être commandé.

17

1 l’œil, par exemple voit pour tout le corps †

2 Ce premier acte qui est la simple volition de l’esprit ne peut être commandé. †

3 Pour savoir quels sont les actes qui sont commandés, il faut partir de ce principe général. Ainsi tous les actes qui ne dépendent que de notre libre arbitre peuvent être commandés. Ceux qui n’en dépendent pas ne peuvent l’être. †

Article 6 : L'acte de la raison est-il commandé ?

17

Objection N°1.

Il semble que l'acte de la raison ne puisse pas être commandé. Car il paraît absurde qu'une chose se commande à elle-même. Or, la raison est la faculté qui commande, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc l'acte de la raison n'est pas commandé.

Réponse à l'objection N°1 :

La raison se commande à elle-même de la même manière que la volonté se meut, ainsi que nous l'avons dit (quest. 9, art. 3) ; c'est-à-dire que ces deux puissances se replient sur leurs propres actes, et que d'une chose elles tendent à une autre.

Objection N°2.

Ce qui existe par essence diffère de ce qui existe par participation. Or, la puissance dont l'acte est commandé par la raison est la raison par participation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.). Donc l'acte de la puissance qui est la raison par essence n'est pas commandé.

Réponse à l'objection N°2 :

Par suite de la diversité des objets soumis à l'acte de la raison rien n'empêche que la raison ne participe d'elle-même ; ainsi la connaissance des conclusions participe de la connaissance des principes.

Objection N°3.

L'acte commandé est celui qui est en notre puissance. Or, il n'est pas toujours en notre pouvoir de connaître et de juger la vérité, ce qui est l'acte de la raison. Donc l'acte de la raison ne peut pas être commandé.

Mais c'est le contraire. Ce que nous faisons par notre libre arbitre peut être un acte commandé. Or, les actes de la raison dépendent du libre arbitre. Car saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 2, chap. 22) que l'homme recherche, approfondit, juge et dispose au moyen de son libre arbitre. Donc les actes de la raison peuvent être commandés.

Conclusion.

Les actes de la raison sont commandés par rapport à leur exercice, puisqu'ils dépendent de nous, mais à l'égard de l'objet qui les spécifie ils ne le sont pas toujours ; ils ne le sont que quand ils portent sur des choses dont la vérité est contingente.

Il faut répondre que la raison se réfléchissant sur elle-même, elle peut ordonner ses actes comme elle ordonne ceux des autres puissances. Par conséquent, ces actes peuvent être commandés. Mais il faut observer que l'acte de la raison peut se considérer de deux manières :

1. Par rapport à son exercice. En ce sens il peut toujours être commandé. Ainsi, on peut toujours se commander l'attention, le raisonnement et tous les autres actes de la raison[1].
2. Par rapport à son objet. On distingue relativement à l'objet deux sortes d'actes rationnels : l'un qui consiste à connaître la vérité à l'égard d'une chose, et celui-là n'est pas toujours en notre pouvoir. Car on n'arrive à cette connaissance que par la vertu d'une lumière naturelle ou surnaturelle.

1 À l'exception de l'acte premier de la raison, qui ne dépend pas toujours de nous. Car il y a beaucoup de pensées bonnes ou mauvaises qui nous viennent d'un principe extérieur, de Dieu ou du démon, et que nous ne pouvons commander. Seulement c'est à nous à voir si nous devons nous y arrêter ou les rejeter. †

C’est pour ce motif que l’acte de la raison ne dépend pas de nous à cet égard, et qu’il ne peut être commandé. L’autre consiste dans l’assentiment que nous donnons aux choses que nous percevons. Quand il s’agit de choses perçues auxquelles l’intellect adhère naturellement comme sont les premiers principes, il n’est pas en notre pouvoir d’y consentir ou de n’y pas consentir. C’est le fait de la nature, et c’est pour cela qu’à proprement parler ce phénomène est soumis à ses lois. Mais quand l’objet perçu ne convainc pas pleinement l’intelligence au point d’entraîner nécessairement son adhésion ou son dissentiment, et qu’il lui est permis de suspendre son jugement pour un motif quelconque, il est en notre pouvoir d’y adhérer ou de n’y pas adhérer, et ces actes dépendent par là même de notre commandement.

La réponse à l’objection N°3 est évidente d’après ce que nous avons dit.

Article 7 : L’acte de l’appétit sensitif est-il commandé ?

17

Objection N°1.

Il semble que l’acte de l’appétit sensitif ne soit pas commandé. Car saint Paul dit (Rom., 7, 19) : Je ne fais pas le bien que je veux. Et la glose, commentant ces paroles (Aug., liv. 3, Cont. Jul., chap. 26), ajoute : L’homme veut n’avoir pas de concupiscence, et cependant il est soumis à cette passion. Or, la concupiscence est un acte de l’appétit sensitif. Donc l’acte de l’appétit n’est pas soumis à notre commandement.

Réponse à l’objection N°1 :

Si l’homme convoite ce qu’il ne voudrait pourtant pas convoiter, cela provient des dispositions du corps qui empêchent l’appétit sensitif de suivre totalement les prescriptions de la raison. D’où l’Apôtre ajoute au même endroit : Je vois dans mes membres une autre loi qui répugne à la loi de mon esprit. Cela peut être aussi l’effet du mouvement premier de la concupiscence, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

Objection N°2.

La matière corporelle n’obéit qu’à Dieu relativement aux transformations formelles qu’elle est susceptible de recevoir, comme nous l’avons dit (1a pars, quest. 105, art. 1, et quest. 110, art. 2). Or, les actes de l’appétit sensitif dépendent des transformations formelles du corps, par exemple du chaud ou du froid. Donc ces actes ne sont pas soumis au commandement de l’homme.

Réponse à l’objection N°2 :

Les qualités ou les dispositions du corps se rapportent de deux manières à l’acte de l’appétit sensitif :

1. Elles peuvent être antécédentes ; comme quand quelqu’un se trouve corporellement disposé d’une façon favorable à telle ou telle passion ;
2. elles peuvent être conséquentes ; comme quand on s’échauffe par suite de la colère.

Les dispositions antécédentes ne sont pas soumises à l’empire de la raison, parce qu’elles sont l’effet de la nature ou qu’elles proviennent d’un mouvement antérieur que la raison ne peut calmer immédiatement ; mais les dispositions conséquentes obéissent à la raison, parce qu’elles suivent les mouvements du cœur qui sont eux-mêmes diversifiés par les divers actes de l’appétit sensitif.

Objection N°3.

Le propre motif de l’appétit sensitif est l’objet perçu par les sens ou l’imagination. Or, il n’est pas toujours en notre pouvoir de percevoir quelque chose au moyen de ces deux facultés. Donc l’acte de l’appétit sensitif n’est pas soumis à notre commandement.

Réponse à l’objection N°3 :

La perception des sens exigeant un objet sensible extérieur, il n'est pas en notre puissance de percevoir cet objet s'il n'est pas présent. Mais quand il l'est, l'homme peut se servir de ses sens comme bon lui semble, pourvu que ses organes corporels ne lui fassent pas défaut. Quant à ce que l'imagination perçoit, il est soumis à la raison suivant la force ou la faiblesse de l'imagination elle-même. Car si l'homme ne peut pas imaginer ce que la raison considère, cela provient ou de ce que ces choses ne sont pas de son domaine, comme les choses incorporelles, ou de ce que l'imagination elle-même se trouve très affaiblie par suite d'une indisposition organique.

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 16) que ce qui obéit à la raison se divise en deux choses, le désir et la colère. Ces deux choses appartenant à l'appétit sensitif, il s'ensuit que les actes de cet appétit sont soumis à l'empire de la raison.

17

Conclusion.

Les actes de l'appétit sensitif, selon qu'ils dépendent de cette puissance de l'âme, sont soumis à l'empire de la raison, mais selon qu'ils résultent des dispositions du corps ils s'accomplissent quelquefois en dehors de cet empire.

Il faut répondre qu'un acte est soumis à notre commandement selon qu'il est en notre puissance de le faire ou de ne le pas faire, comme nous l'avons dit (art. 6). Par conséquent, pour savoir jusqu'à quel point l'acte de l'appétit sensitif est soumis à l'empire de la raison il faut examiner jusqu'à quel point nous en sommes maîtres. D'abord il faut savoir que l'appétit sensitif diffère de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, en ce que l'appétit sensitif est la puissance d'un organe corporel, tandis qu'il n'en est pas de même de la volonté. Or, tout acte qui procède d'une faculté qui fait usage d'un organe corporel dépend non seulement de la puissance de l'âme, mais encore des dispositions de l'organe corporel lui-même. Ainsi la vision dépend de la faculté visuelle et de la qualité de l'œil qui peut aider ou entraver l'exercice de cette faculté. Par conséquent, l'acte de l'appétit sensitif dépend non seulement de la puissance appétitive, mais encore des dispositions du corps. Ce qui se rapporte à la puissance de l'âme suit la perception. Or, la perception de l'imagination, par là même qu'elle est particulière, a pour règle la perception de la raison qui est universelle ; comme une puissance active particulière est régie par une puissance active universelle. C'est pourquoi, sous ce rapport, l'acte de l'appétit sensitif est soumis à l'empire de la raison. Mais il n'en est pas de même des qualités et des dispositions du corps. Elles ne dépendent pas de la raison, et c'est pour ce motif que les mouvements de l'appétit sensitif ne peuvent totalement relever de son empire. Il arrive aussi quelquefois que l'appétit sensitif est tout à coup mis en mouvement à l'occasion d'objets perçus par l'imagination ou les sens ; alors ce mouvement premier[1] échappe à l'empire de la raison, bien qu'elle eût pu l'empêcher, si elle l'eût prévu. C'est ce qui fait dire à Aristote (Pol., liv. 1, chap. 3) que la raison commande à l'irascible et au concupiscible, non d'une manière souveraine comme l'autorité du maître sur l'esclave, mais d'une manière restreinte comme l'autorité qu'exerce un roi sur des sujets libres qui ne sont pas totalement soumis à ses ordres. [Q24-3]

17

1 Ces mouvements, que les théologiens appellent molus primò primi, ne sont pas des actes humains, puisqu'ils échappent à la raison : ce sont des actes de l'homme qui n'ont par là même aucune vertu morale. †

Article 8 : L'acte de l'âme végétative est-il commandé ?

17

Objection N°1.

Il semble que les actes de l'âme végétative soient soumis à l'empire de la raison. Car les facultés de l'âme sensitive sont plus nobles que celles de l'âme végétative. Or, les premières sont soumises à l'empire de la raison. Donc à plus forte raison les autres doivent-elles lui être soumises aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Plus un acte est immatériel, plus il est noble et plus il est soumis à l'empire de la raison. Conséquemment de ce que les facultés de l'âme végétative n'obéissent pas à la raison il est évident que ces facultés sont d'un ordre très infime.

Objection N°2.

On dit que l'homme est un petit monde parce que son âme est dans son corps comme Dieu dans l'univers. Or, Dieu est dans l'univers de telle façon que tout ce qui constitue l'ensemble des êtres obéit à ses ordres. Donc tout ce qui existe dans l'homme obéit à l'empire de la raison, même les facultés de l'âme végétative.

Réponse à l'objection N°2 :

La ressemblance ne se considère que sous un rapport : ainsi comme Dieu meut le monde, de même l'âme meut le corps ; mais on ne peut étendre à toutes choses cette analogie. Car l'âme n'a pas créé le corps de rien comme Dieu a créé le monde ; par conséquent le corps ne peut lui être totalement soumis comme le monde l'est à Dieu.

Objection N°3.

La louange et le blâme ne portent que sur des actes qui sont soumis à l'empire de la raison. Or, parmi les actes de la puissance nutritive et génératrice il y en a qui sont un objet de louange et de blâme et qui sont regardés comme des vertus ou des vices ; comme on le voit par la gourmandise, la luxure et les vertus qui leur sont opposées. Donc les actes de ces puissances sont soumis à l'empire de la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

La vertu et le vice, la louange et le blâme ne peuvent se rapporter aux actes mêmes de la puissance nutritive ou génératrice, qui sont la digestion et la formation du corps humain. Mais ils regardent les actes de l'âme sensitive qui sont en rapport avec les actes de la puissance génératrice ou nutritive. Ainsi on mérite d'être loué ou blâmé à propos des plaisirs de la table ou de la chair, selon qu'on les recherche quand il faut ou quand il ne faut pas.

Mais c'est le contraire. Némésius dit (De nat. hom., chap. 22) que ce qui ne dépend pas de la raison appartient dans l'homme à la puissance nutritive et génératrice.

Conclusion.

Les actes de l'âme végétative résultant de l'appétit naturel ne sont soumis d'aucune manière à l'empire de la raison.

Il faut répondre qu'il y a des actes qui procèdent de l'appétit naturel, d'autres de l'appétit animal ou intelligentiel. Car tout agent appète sa fin de quelque manière. L'appétit naturel ne résulte pas d'une perception comme l'appétit animal et l'appétit intelligentiel. Or, la raison commande à

titre de puissance perceptive. C'est pourquoi son empire peut s'étendre sur tous les actes qui procèdent de l'appétit intelligentiel ou animal, mais non sur les actes qui procèdent de l'appétit naturel. Ces actes sont ceux de l'âme végétative ; c'est ce qui fait dire à Némésius (loc. cit.), qu'on appelle naturel ce qui tient à la génération et à la nutrition, et c'est pour ce motif que les actes de l'âme végétative ne sont pas soumis à l'empire de la raison[1].

Article 9 : Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés ?

17

Objection N°1.

Il semble que les membres du corps n'obéissent pas à la raison relativement à leurs actes. Car il est constant que les membres du corps sont plus éloignés de la raison que les facultés de l'âme végétative. Or, les facultés de l'âme végétative n'obéissent pas à la raison, comme nous l'avons dit (art. préc). Donc les membres du corps lui obéissent encore beaucoup moins.

Réponse à l'objection N°1 :

Les membres ne se meuvent pas eux-mêmes, mais ils sont mus par les puissances de l'âme, parmi lesquelles il y en a qui se rapprochent plus de la raison que les facultés de l'âme végétative.

Objection N°2.

Le cœur est le principe du mouvement animal. Or, le mouvement du cœur n'est pas soumis à l'empire de la raison ; car Némésius dit (De nat. hom., chap. 22), que les pulsations du cœur ne peuvent être du domaine de cette faculté. Donc le mouvement des membres corporels n'est pas soumis aux ordres de la raison.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour ce qui regarde l'intellect et la volonté, ce qui se trouve en premier lieu c'est ce qui est naturel et d'où tout le reste découle. Ainsi c'est de la connaissance des principes naturellement connus que découle la connaissance des conclusions, et c'est de la volonté de la fin naturellement désirée que sort le choix des moyens. De même dans les mouvements corporels leur principe est naturel. Or, le principe des mouvements du corps procède du mouvement du cœur ; par conséquent le mouvement du cœur est naturel et n'est pas volontaire. Car il est une conséquence de la vie qui résulte de l'union de l'âme et du corps, comme le mouvement des corps graves et légers est une conséquence de leur forme substantielle. D'après Aristote (Phys., liv. 8, text. 29), le mouvement du cœur est attribué à son principe générateur, et c'est pour ce motif qu'on donne à ce mouvement le nom de vital. De là Némésius dit (loc. cit. in arg.) que comme la génération et la nutrition n'obéissent pas à la raison, il en est de même des palpitations qui constituent la vitalité de l'être. Or, par palpitation il entend le mouvement du cœur qui se manifeste par les pulsations du pouls. [Q41-3]

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 16) que parfois l'ardeur des passions charnelles s'élève inopportunément quand on ne le demande pas, et que parfois elle trompe celui qui la désire, de telle sorte que pendant que l'âme est de feu le corps est de glace. Donc les mouvements des membres n'obéissent pas à la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

D'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 16, 20), la chair dans ses instants de rébellion n'obéit pas à la raison par suite du péché originel, afin que l'homme trouve la peine de sa rébellion envers Dieu

1 Les actes de l'âme végétative ne peuvent être commandés pour deux raisons : **1°** parce qu'ils ne sont pas produits au moyen d'une perception ; **2°** parce qu'ils dépendent des dispositions du corps sur lesquelles la raison n'a pas d'empire. †

dans ce qui sert à transmettre le péché même à ses descendants. Mais comme par le péché de notre premier père, ainsi que nous l'expliquerons (quest. 85, art. 1 et 3), la nature a été abandonnée à elle-même et privée du don surnaturel que Dieu avait accordé à l'homme, il faut trouver une raison naturelle de cette désobéissance de la chair envers la raison. Aristote l'assigne (De causis motûs anim., chap. 11) en disant que les mouvements du cœur et des parties génitales sont involontaires, parce qu'à la vue de certains objets ces membres entrent en mouvement, dès que l'intelligence et l'imagination représentent ce qui peut exciter les passions de l'âme auxquelles leur activité correspond. Mais il n'appartient ni à la raison, ni à l'intelligence de disposer du mouvement de ces membres, parce qu'il dépend de certaines modifications naturelles, qui tiennent à la chaleur et au froid, et qu'il n'est pas au pouvoir de la raison de produire. Ces modifications influent particulièrement sur ces deux parties du corps, parce que chacune d'elles est comme un animal séparé, en ce sens que chacune d'elles est un principe de vie. Or, le principe renferme le tout virtuellement. Car le cœur est le principe des sens[1], et la puissance du sperme qui sort de l'appareil génital renferme virtuellement l'animal tout entier. C'est pour ce motif que ces membres ont naturellement leurs mouvements propres, parce qu'il est nécessaire que les principes soient naturels, comme nous l'avons dit (réponse n°2).

17

Mais c'est le contraire. Car saint Augustin dit (Conf., liv. 8, chap. 9) que l'esprit commande à la main de se mouvoir, et celle-ci obéit avec une telle rapidité qu'à peine peut-on distinguer le commandement de l'exécution.

Conclusion.

Les membres par lesquels la partie sensitive de l'âme exécute ses œuvres sont soumis à l'empire de la raison, mais ceux qui reçoivent le mouvement des facultés naturelles n'y sont pas soumis.

Il faut répondre que les membres du corps sont les organes des puissances de l'âme ; par conséquent selon que les puissances de l'âme obéissent à la raison, les membres du corps lui obéissent aussi. Par conséquent les facultés sensitives étant soumises à l'empire de la raison tandis que les facultés naturelles ne le sont pas, il s'ensuit que tous les mouvements des membres qui sont produits par les puissances sensitives sont soumis à la raison[2], tandis que ceux qui résultent des facultés naturelles n'y sont pas soumis.

17

1 Le cœur, par lui-même, est le principe de tous les mouvements corporels, et l'organe générateur est le principe de l'existence, puisque c'est par lui que l'être se reproduit. †

2 Ainsi les mouvements des pieds, des mains, etc., sont soumis à l'empire de la raison. †

QUESTION 18 : DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL

Question 18 : De la bonté et de la malice des actes humains en général.....168
Article 1 : Toutes les actions humaines sont-elles bonnes ou y en a-t-il de mauvaises ?.....169
Article 2 : Les actions humaines tirent-elles leur bonté ou leur malice de leur objet ?.....171
Article 3 : Les actions de l'homme sont-elles bonnes ou mauvaises d'après les circonstances ? 172
Article 4 : Les actions humaines sont-elles bonnes ou mauvaises d'après leur fin ?.....173
Article 5 : Y a-t-il des actions bonnes ou mauvaises dans leur espèce ?.....175
Article 6 : L'acte humain tire-t-il de sa fin son espèce de bonté ou de malice ?.....176
Article 7 : L'espèce de bonté qui résulte de la fin est-elle comprise sous l'espèce qui résulte de l'objet comme sous son genre ou réciproquement ?.....178
Article 8 : Y a-t-il des actes humains indifférents dans leur espèce ?.....180
Article 9 : Y a-t-il des actes indifférents considérés dans l'individu ?.....181
Article 10 : Les circonstances constituent-elles l'acte moral dans son espèce de bonté ou de malice ?.....183
Article 11 : Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue-t-elle l'acte dans une nouvelle espèce de bien ou de mal ?.....184

Après avoir parlé du volontaire, nous avons maintenant à nous occuper de la bonté et de la malice des actes humains.

Nous considérerons :

1. Comment les actes humains sont bons ou mauvais ;
2. Quelles sont les conséquences de la bonté ou de la malice de ces actes, comme le mérite ou le démérite, le péché et la faute.

Sur le premier de ces deux points il y a trois choses à examiner :

a) La première a pour objet la bonté et la malice des actes humains en général ;
b) La seconde la bonté et la malice des actes intérieurs ;
c) La troisième la bonté et la malice des actes extérieurs.

À l'égard de la bonté et de la malice des actes humains en général onze questions sont à faire :

1. Toute action est-elle bonne ou y en a-t-il qui soient mauvaises ?[1]
2. L'action de l'homme est-elle bonne ou mauvaise objectivement ?[2]
3. Tire-t-elle sa bonté ou sa malice des circonstances ?
4. Les tire-t-elle de sa fin ?[3]
5. Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises dans leur espèce ?[4]

1 Cette question a pour objet d'expliquer la nature et l'origine du mal moral : ce problème difficile qui a tant fatigué la philosophie ancienne, et dont les fausses solutions ont été la source des plus graves erreurs. †

2 D'après saint Thomas, tous les théologiens distinguent dans la moralité de l'acte trois choses : l'objet, les circonstances et la fin. Ces trois choses sont les principes de la moralité, et c'est à ce triple point de vue qu'il faut se placer pour apprécier la valeur d'un acte. †

3 La fin ou l'intention n'est qu'une circonstance, mais saint Thomas s'y arrête spécialement parce que de toutes les circonstances elle est la plus importante. †

4 Cet article se borne à établir d'une manière générale qu'il y a une différence spécifique entre le bien et le mal. Saint Thomas recherche ensuite d'où vient cette différence. †

6. L’acte doit-il à sa fin son espèce de bonté ou de malice ?[1]
7. L’espèce qui résulte de la fin est-elle comprise sous l’espèce qui provient de l’objet, comme sous son genre, ou est-ce le contraire ?
8. Y a-t-il des actes indifférents de leur espèce ?[2]
9. Y a-t-il des actes indifférents dans l’individu ?[3]
10. Y a-t-il des circonstances qui constituent l’acte moral dans son espèce de bonté ou de malice?[4]
11. Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue-t-elle l’acte moral dans l’espèce du bien ou du mal ?[5]

Article 1 : Toutes les actions humaines sont-elles bonnes ou y en a-t-il de mauvaises ?

18

Objection N°1.

Il semble que toutes les actions de l’homme soient bonnes et qu’il n’y en ait pas de mauvaises. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que le mal n’agit que par la vertu du bien. Or, la vertu du bien ne peut produire le mal. Donc il n’y a pas d’action mauvaise.

Réponse à l’objection N°1 :

Le mal agit en vertu d’un bien qui est défectueux. Car s’il n’y avait là rien de bon, il n’y aurait pas d’être, ni d’agent possible. Comme s’il n’y avait rien de défectueux, il n’y aurait pas de mal. Par conséquent l’action produite est un bien défectueux, parce qu’elle est bonne relativement et mauvaise absolument.

Objection N°2.

Un être n’agit qu’autant qu’il est en acte. Or, une chose n’est pas mauvaise selon qu’elle est en acte, mais selon que sa puissance est privée de l’acte. Et suivant que sa puissance est perfectionnée par l’acte, elle est bonne, comme le dit Aristote (Met., liv. 9, text. 19 et 20). Donc aucun être n’agit en tant que mauvais, mais seulement en tant que bon ; par conséquent toutes les actions sont bonnes, et aucune n’est mauvaise.

Réponse à l’objection N°2 :

Rien n’empêche qu’une chose ne soit en acte sous un rapport et qu’à ce titre elle puisse agir et qu’elle soit privée de l’acte sous un autre rapport et qu’elle ne produise en conséquence qu’une action défectueuse. Ainsi un aveugle a en acte la puissance de marcher, et il peut au moyen de cette puissance aller se promener ; mais comme il est privé de la vue qui devrait diriger sa marche, sa promenade souffre de ce défaut puisqu’il ne va qu’en trébuchant

1 Dans l’acte intérieur, l’objet et la fin étant une même chose, il ne s’agit dans cet article que de l’acte extérieur. †

2 Scot a prétendu qu’il n’y avait pas d’actes indifférents dans leur espèce ; mais la plupart des théologiens sont de l’avis de saint Thomas. †

3 Il ne s’agit pas ici de la moralité des actes considérée par rapport à l’ordre surnaturel. Car il est évident qu’à ce point de vue il y a des actes indifférents. C’est pourquoi le concile de Constance a condamné cette proposition de Jean Hus : Nulla sunt opera indifferentia ; sed hæc est divisio immediata humanorum operum quod sint vel virtuosa vel vitiosa. †

4 Dans les articles précédents, saint Thomas a examiné comment l’acte est spécifié par son objet et par sa fin. Maintenant il examine si les circonstances en changent l’espèce et si elles en augmentent la gravité. †

5 Il est très important de distinguer les circonstances qui changent l’espèce du péché de celles qui l’aggravent. Car, d’après le concile de Trente, on est obligé de déclarer les premières en confession (sess. XIV, ch. 5), tandis qu’à l’égard des autres la question est controversée. Saint Thomas croit qu’on n’y est pas tenu (in IV Sent., dist. 16 : quest. 3, art. 2, quest. 5. †

Objection N°3.

Le mal ne peut être cause que par accident, comme le prouve saint Denis (De div. nom., chap. 4). Toute action est au contraire un effet directement voulu. Donc aucune action n'est mauvaise, mais elles sont toutes bonnes.

Réponse à l'objection N°3 :

Une action mauvaise peut produire un effet positif en raison de ce qu'elle a de bonté et d'être. Ainsi un adultère peut être cause de la naissance d'un enfant, mais cet effet résulte de la puissance naturelle de cette action et non de ce qu'il y a en elle de coupable et de déréglé.

Mais c'est le contraire. Le Seigneur dit (Jean, 3, 20) : Tout homme qui fait le mal hait la lumière. Donc il y a des actions humaines qui sont mauvaises.

Conclusion.

Comme la plénitude de l'être est de l'essence du bien, on ne peut pas dire que toute action humaine soit absolument bonne ; mais selon qu'elle manque de la plénitude de l'être qu'elle doit avoir, l'action de l'homme manque de bonté dans cette même proportion et est réputée par conséquent mauvaise.

Il faut répondre qu'on doit parler du bien et du mal dans les actions comme on parle du bien et du mal dans les choses, parce que tous les êtres agissent conformément à leur nature. Or, dans les choses il y a autant de bonté qu'il y a d'être : car le bon et l'être rentrent l'un dans l'autre, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 5, art. 3). Ainsi il n'y a que Dieu qui ait toute la plénitude de son être dans son unité et sa simplicité. Toutes les autres choses ont chacune la plénitude de l'être qui leur convient sous divers rapports. D'où il arrive que certaines créatures peuvent ne pas avoir toute la plénitude relative de leur être et manquer de quelques-unes des conditions requises par leur nature. Pour la plénitude de l'être humain, par exemple, il faut une âme et un corps avec toutes les puissances et tous les instruments nécessaires à l'homme pour s'instruire et pour se mouvoir. Si un individu est privé de quelqu'un de ces éléments, il manquera par là même de ce qui constitue la plénitude de son être. Par conséquent il n'aura de bonté qu'autant qu'il a d'être, et comme il n'a pas la plénitude de son être, on sera obligé d'avouer qu'il manque de bonté et on dira qu'il est mauvais[1]. C'est ainsi que dans un aveugle il y a quelque chose de bon, c'est la vie ; mais il y a aussi du mal, et c'est la privation de la vue. S'il n'y avait en lui ni être, ni bonté, on ne pourrait le dire ni bon, ni mauvais. Mais parce que la plénitude de l'être est de l'essence du bien, si une chose manque de la plénitude d'être que requiert sa nature on ne dira pas qu'elle est absolument bonne, mais qu'elle l'est sous un rapport en tant qu'être. On pourra néanmoins lui donner absolument le nom d'être et l'appeler relativement non-être, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 5, art. 1, réponse N°1). En appliquant ces principes à l'action il faut donc dire que la bonté de chaque action est proportionnelle à ce qu'elle possède d'être, et que conséquemment toute action manque de bonté selon qu'elle manque de la plénitude d'être qu'elle doit avoir. C'est en ce sens qu'on dit qu'elle est mauvaise. Ainsi sa malice est plus ou moins grande selon qu'elle pèche plus ou moins du côté de la quantité, du lieu, du temps et de toutes les autres choses que la raison requiert[2].

18

1 La bonté de l'acte consiste donc dans la plénitude de son être, c'est-à-dire qu'un acte est bon quand il a toutes les qualités que sa nature requiert, et il est mauvais quand il marque de quelques-unes de ces qualités. †

2 C'est à la raison à déterminer les qualités que l'action doit avoir. C'est ce qui fait dire à saint Liguori que la bonté de l'acte consiste dans sa conformité avec la droite raison (Theol. mor. De act. hum., n° 54) †

Article 2 : Les actions humaines tirent-elles leur bonté ou leur malice de leur objet ?

18

Objection N°1.

Il semble que l'action ne tire pas sa bonté ou sa malice de son objet. Car l'objet de l'action est la chose même, et le mal n'existe pas dans les choses, mais dans l'usage qu'en font ceux qui pèchent, comme le dit saint Augustin (De doct. christ., liv. 3, chap. 12). Donc l'action humaine n'est pas bonne ou mauvaise d'après son objet.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique les choses extérieures soient bonnes en elles-mêmes, elles ne sont pas toujours en parfait rapport avec telle ou telle action. C'est pourquoi quand on les considère comme les objets de ces actions elles ne sont plus bonnes.

Objection N°2.

L'objet par rapport à l'action en est comme la matière. Or, la bonté d'une chose ne provient pas de sa matière, mais plutôt de sa forme qui est l'acte. Donc le bien et le mal n'existent pas dans les actes d'après leur objet.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet n'est pas la matière dont se compose l'action, mais la matière à laquelle elle se rapporte, et il a dans un sens un caractère formel et c'est à ce titre qu'il détermine l'espèce de l'action.

Objection N°3.

L'objet de la puissance active est à l'action ce que l'effet est à la cause. Or, la bonté de la cause ne dépend pas de l'effet, mais c'est plutôt le contraire. Donc l'action humaine ne tire pas sa bonté et sa malice de son objet.

Réponse à l'objection N°3 :

L'objet d'une action humaine n'est pas toujours l'objet d'une puissance active. Car la puissance appétitive est passive sous un rapport en ce sens qu'elle est mue par l'objet qu'elle appète. Néanmoins elle est le principe des actes humains. Les objets des puissances actives n'ont pas toujours non plus le caractère d'un effet, ils l'ont seulement quand ils sont déjà transformés. Ainsi l'aliment transformé est l'effet de la puissance nutritive, mais l'aliment qui ne l'est pas n'est à l'égard de cette puissance que la matière sur laquelle elle opère. Or, de ce que l'objet est dans un sens l'effet d'une puissance active il s'ensuit qu'il est le terme de son action et que par conséquent il lui donne sa forme et son espèce, puisque le mouvement se spécifie d'après son terme. Et quoique la bonté de l'action ne résulte pas de la bonté de l'effet, cependant on dit qu'une action est bonne par là même qu'elle peut produire un bon effet. Car la proportion de l'action avec son effet est une raison de sa bonté.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Osée, 9, 10) : Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. Or, l'homme est ainsi devenu abominable à Dieu à cause de la malice de ses actions. Donc la malice des actions est en raison des objets mauvais que l'homme aime. On peut faire le même raisonnement sur la bonté de l'action.

Conclusion.

Comme la bonté première d'une chose naturelle provient de la forme qui détermine son espèce, de même la bonté première d'une action morale provient de la convenance de son objet ; il en faut dire autant de sa malice morale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), les actions ainsi que toutes les autres choses sont bonnes ou mauvaises d'après la plénitude ou le défaut de leur être. Or, ce qui semble appartenir avant tout à la plénitude de l'être c'est ce qui détermine l'espèce des choses. Dans l'ordre de la nature les choses tirent leur espèce de leur forme, mais l'action la reçoit de son objet comme le mouvement de son terme. C'est pourquoi comme la bonté première d'une chose naturelle se juge d'après sa forme qui constitue son espèce ; de même la bonté première d'un acte moral lui vient de la convenance de son objet. C'est ce qui fait considérer comme une bonne chose en son genre l'usage que l'on fait, par exemple, de sa propre chose. Et comme dans l'ordre de la nature le premier mal serait qu'un être engendré ne reçût pas la forme de son espèce, par exemple qu'au lieu d'engendrer un homme il vînt à produire autre chose, de même en morale la malice première qui corrompt les actions vient de l'objet[1]. Ainsi prendre le bien d'autrui est un mal dans son genre ; en prenant toutefois ici le genre pour l'espèce[2], selon cette manière de parler qui nous fait appeler genre humain toute l'espèce humaine.

Article 3 : Les actions de l'homme sont-elles bonnes ou mauvaises d'après les circonstances ?

18

Objection N°1.

Il semble que les actions ne soient pas bonnes ou mauvaises d'après les circonstances. Car les circonstances environnent l'acte comme quelque chose qui est en dehors de lui, ainsi que nous l'avons dit (quest. 7, art. 1). Or, le bien et le mal existent dans les choses elles-mêmes, comme le dit Aristote (Met., liv. 6, text. 8). Donc l'action ne tire pas sa bonté ou sa malice des circonstances.

Réponse à l'objection N°1 :

Les circonstances sont en dehors de l'acte en ce sens qu'elles n'appartiennent pas à son essence ; mais elles sont dans l'action elle-même comme ses accidents. C'est ainsi que les accidents qui sont dans les substances naturelles existent en dehors de leurs essences.

Objection N°2.

On considère la bonté ou la malice de l'acte surtout au point de vue de la science morale. Or, les circonstances par là même qu'elles ne sont que des accidents paraissent être en dehors des objets que la science considère, parce qu'aucune science ne s'occupe de ce qui est accidentel, comme le dit Aristote (Met., liv. 6, text. 4). Donc la bonté ou la malice des actions ne provient pas des circonstances.

Réponse à l'objection N°2 :

Tous les accidents ne se rapportent pas accidentellement à leurs sujets, mais il y a des accidents absolus qui sont l'objet de toutes les sciences, et c'est à ce titre que la morale s'occupe des circonstances des actes humains.

---

1 Ainsi l'objet est la partie principale de l'acte. C'est de lui que l'action tire principalement sa bonté et sa malice, parce que l'objet est la chose elle-même que veut la volonté directement et primitivement, tandis que les circonstances ne sont qu'accidentelles et secondaires. †

2 Scot prétend que l'objet ne détermine pas la bonté spécifique de l'acte, mais seulement l'étendue de cette bonté. Son sentiment qu'il ne prouve pas n'a pas été suivi. †

Objection N°3.

Ce qui convient à une chose substantiellement ne peut pas lui être attribué accidentellement. Or, le bien et le mal conviennent à l'action substantiellement, parce que l'action peut être bonne ou mauvaise en son genre, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il n'est pas convenable que l'action soit bonne ou mauvaise d'après les circonstances.

Réponse à l'objection N°3 :

Puisque le bien rentre dans l'être comme l'être existe substantiellement et accidentellement, de même on distingue le bien substantiel et le bien accidentel, et cette distinction est applicable à l'ordre naturel aussi bien qu'à l'ordre moral.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 6) que l'homme vertueux agit comme il faut, quand il faut et dans toutes les circonstances convenables. Au contraire l'homme vicieux agit selon l'impulsion d'un vice quelconque, quand il ne faut pas, où il ne faut pas et dans toutes les circonstances qui ne conviennent pas. Donc les actions humaines sont bonnes ou mauvaises suivant les circonstances.

Conclusion.

Comme les choses naturelles reçoivent leur perfection non seulement de leurs formes substantielles, mais encore des accidents qui leur surviennent, de même on dit que les actes humains sont bons ou mauvais, non seulement d'après leurs effets, mais encore d'après leurs circonstances.

Il faut répondre que dans les choses naturelles on ne trouve pas toute la plénitude de perfection que requiert la forme substantielle qui constitue leur espèce ; mais qu'il y a au contraire une foule d'accidents qui viennent se surajouter à leur être pour le compléter. C'est ainsi que l'homme doit sa beauté à sa figure, à sa couleur et à mille autres choses semblables. Si l'une d'elles vient à manquer il en résulte un mal. Or, il en est de même de l'action. Car la plénitude de sa bonté ne consiste pas tout entière dans son espèce ; mais les accidents qui surviennent y ajoutent quelque chose. Ces accidents sont les circonstances exigées. C'est pourquoi si l'une de ces circonstances vient à manquer, l'action est mauvaise[1]. [Q19-2] ; [Q42-6]

Article 4 : Les actions humaines sont-elles bonnes ou mauvaises d'après leur fin ?

18

Objection N°1.

Il semble que le bien et le mal dans les actes humains ne dépendent pas de la fin. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) qu'on ne fait rien en vue du mal. Par conséquent si la bonté ou la malice de l'action découlait de sa fin il n'y aurait pas d'action mauvaise, ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien que se propose celui qui agit n'est pas toujours le bien véritable ; tantôt il est vrai, tantôt il n'est qu'apparent ; c'est ce qui fait que l'action peut être viciée par la fin.

Objection N°2.

La bonté de l'acte est quelque chose qui existe en lui, tandis que sa fin est sa cause extrinsèque. Donc ce n'est pas d'après sa fin qu'on dit qu'une action est bonne ou mauvaise.

1 Par exemple, si une bonne action n'est pas faite dans le temps voulu ou de la manière convenable, elle devient mauvaise, d'après cet axiome de l'Ecole : Bonum ex integrâ causâ, malum ex minimo defectu. †

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la fin soit une cause extrinsèque, cependant l'action doit lui être convenablement proportionnée et s'y rapporter.

Objection N°3.

Il arrive quelquefois qu'une bonne action se rapporte à une fin mauvaise, comme quand on fait l'aumône par vaine gloire. D'autres fois on fait au contraire une mauvaise action dans une bonne intention, comme quand on vole pour donner aux pauvres. Donc la bonté ou la malice de l'action ne vient pas de la fin.

Réponse à l'objection N°3 :

Rien n'empêche qu'une action n'ait l'une des qualités énumérées et qu'elle ne manque d'une autre. D'après cela il arrive qu'une action qui est bonne selon l'espèce ou les circonstances se rapporte à une fin mauvaise et réciproquement. Mais une action n'est bonne absolument qu'autant qu'elle réunit toutes les sortes de bonté, parce que l'absence d'une seule produit le mal, selon ce principe que le bien résulte d'une cause intègre et parfaite[1], comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4).

Mais c'est le contraire. Boëce dit (Top., liv. 3, chap. 1) que l'action dont la fin est bonne est bonne elle-même et que celle dont la fin est mauvaise est mauvaise aussi.

Conclusion.

Les actions humaines dépendent de leur fin de telle façon qu'indépendamment de la bonté absolue qu'elles ont d'elles-mêmes et de celle qu'elles tirent de leur objet et des circonstances, elles reçoivent encore de leur fin une bonté ou une malice particulière.

Il faut répondre que la disposition des choses est par rapport à la bonté ce qu'elle est par rapport à l'être. Ainsi il y a des choses dont l'être ne dépend pas d'un autre ; pour ces choses il suffit de considérer leur être d'une manière absolue. Il y en a d'autres dont l'être est au contraire dépendant. Il faut qu'on les considère dans leurs rapports avec la cause dont ils dépendent. Or, comme l'être d'une chose dépend de son agent et de sa forme, de même sa bonté dépend de sa fin. C'est pourquoi dans les personnes divines qui n'ont pas une bonté dépendante d'un autre être, on ne considère pas la nature de leur bonté d'après la fin. Mais les actions humaines et toutes les choses dont la bonté est dépendante d'un autre être doivent à la fin une bonté particulière qu'elles possèdent outre la bonté absolue qui existe en elles. Par conséquent dans une action humaine on peut distinguer quatre sortes de bonté :

1. Une bonté de genre qui résulte de l'action elle-même, parce que, comme nous l'avons dit (art. 1), la bonté de l'action est proportionnelle à son être[2] ;
2. Une bonté d'espèce qui résulte de la convenance de son objet;
3. Une bonté de circonstances qui provient de ce qu'il y a d'accidentel dans l'action ;
4. Une bonté provenant de la fin, parce que l'acte a plus ou moins de bonté selon ses rapports avec la cause qui le produit. [Q19-2]

18

1 Ainsi pour qu'une action soit bonne, moralement il faut qu'elle le soit tout à la fois sous le rapport de son objet, sous le rapport des circonstances, et sous le rapport de la fin que se propose celui qui l'accomplit. L'intention peut rendre mauvaise une action bonne, mais elle ne peut rendre bonne une action mauvaise : Non faciamus mala ut eveniant bona. Il ne serait pas permis de voler pour faire l'aumône. †

2 Cette première espèce de bonté est purement physique. †

Article 5 : Y a-t-il des actions bonnes ou mauvaises dans leur espèce ?

18

Objection N°1.

Il semble que les actes moraux ne diffèrent pas spécifiquement sous le rapport du bien et du mal. Car le bien et le mal existent dans les actes conformément à ce qu'ils sont dans les choses, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, le bien et le mal ne diffèrent pas spécifiquement dans les choses, puisque l'homme bon est de la même espèce que l'homme méchant. Donc quand il s'agit des actes le bien et le mal ne diffèrent pas non plus l'espèce.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'ordre des choses naturelles le bien qui est conforme à la nature et le mal qui lui est contraire changent l'espèce des êtres. Car un corps mort n'est pas de même espèce qu'un corps vivant. De même le bien qui est conforme à la raison et le mal qui lui est contraire changent l'espèce des actes moraux.

Objection N°2.

Le mal étant une privation est un non-être. Or, un non-être ne peut pas former une différence, d'après Aristote (Met., liv. 3, text. 10). Donc puisque la différence constitue l'espèce, il semble qu'un acte ne puisse être rangé dans une espèce par là même qu'il est mauvais. Ainsi le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes humains.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mal n'implique pas une privation absolue, mais une privation relative à telle ou telle puissance. Car on dit qu'un acte est mauvais dans son espèce non parce qu'il n'a aucun objet, mais parce que son objet n'est pas conforme à la raison, comme prendre le bien d'autrui. Par conséquent son objet peut en raison de ce qu'il a de positif produire une espèce d'acte mauvais.

Objection N°3.

Les effets des actes spécifiquement différents sont divers. Or, un acte bon peut produire un effet de même espèce qu'un acte mauvais ; ainsi l'adultère peut produire un enfant comme une alliance légitime. Donc les actes bons et les actes mauvais ne sont pas d'espèce différente.

Réponse à l'objection N°3 :

L'acte conjugal et l'adultère diffèrent d'espèce par rapport à la raison et produisent aussi des effets d'espèce différente, puisque l'un mérite des éloges et des récompenses, tandis que l'autre n'est digne que de blâme et de châtiment. Mais ils ne diffèrent pas spécifiquement relativement à la puissance génératrice. C'est pourquoi ils produisent un effet qui est spécifiquement le même.

Objection N°4.

Quelquefois ce sont les circonstances qui font dire qu'une action est bonne ou mauvaise, comme nous l'avons vu (art. 3). Or, les circonstances ne déterminent pas l'espèce de l'acte, puisque ce sont des accidents. Donc les actes humains ne diffèrent pas d'espèce en raison de leur bonté et de leur malice.

Réponse à l'objection N°4 :

La circonstance se prend quelquefois pour la différence essentielle de l'objet relativement à la raison. Alors elle peut déterminer l'espèce de l'acte moral[1]. Il en doit être ainsi toutes les fois que la

1 Il y a des circonstances qui changent l'espèce de l'acte, comme saint Thomas le prouve (art. 10). †

circonstance transforme l'acte au point de le rendre mauvais de bon qu'il était. Car la circonstance ne peut rendre l'acte mauvais qu'autant qu'elle le rend contraire à la raison.

Mais c'est le contraire. D'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1 et 2), les actes sont entre eux comme les habitudes qui les produisent. Or, une bonne habitude n'est pas de même espèce qu'une habitude mauvaise ; ainsi la prodigalité diffère spécifiquement de la libéralité. Donc un bon acte n'est pas non plus de même espèce qu'un mauvais.

18

Conclusion.

Puisque l'acte tire son espèce de l'objet et qu'un objet bon diffère spécifiquement d'un objet mauvais, il est évident que le bien et le mal ne sont pas de la même espèce.

Il faut répondre que nous avons vu que tout acte tire son espèce de son objet (quest. 1, art. 3). Il est donc nécessaire que la différence de l'objet produise dans les actes la diversité de l'espèce. Mais on doit observer qu'une différence quelconque dans l'objet doit amener une différence d'espèce dans les actes quand ils se rapportent à un même principe actif ; et que cette différence n'existe pas s'ils se rapportent à un autre principe ; parce que ce n'est pas ce qui existe accidentellement qui constitue l'espèce, mais seulement ce qui existe d'une manière absolue. Or, la différence objective peut exister absolument par rapport à un principe actif et accidentellement par rapport à un autre. Ainsi la connaissance du son et de la couleur diffère absolument relativement aux sens, mais non relativement à l'intellect. Or, quand il s'agit des actes humains le bien et le mal se considèrent par rapport à la raison. Car, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), le bien est ce qui est conforme à la raison, le mal c'est ce qui lui est contraire. En effet pour chaque chose le bien c'est ce qui convient à sa forme, le mal c'est ce qui ne lui convient pas. D'où il est manifeste que la différence du bien et du mal, considérée objectivement, se rapporte absolument à la raison ; c'est-à-dire que l'objet est bon ou mauvais selon qu'il lui convient ou qu'il ne lui convient pas. D'ailleurs les actes sont appelés des actes humains ou des actes moraux selon qu'ils sont raisonnables. D'où il résulte que la bonté ou la malice des actes moraux en change l'espèce, puisque toute différence absolue dans l'objet produit cet effet. [Q19-1] ; [Q19-2] ; [Q20-3]

Article 6 : L'acte humain tire-t-il de sa fin son espèce de bonté ou de malice ?

18

Objection N°1.

Il semble que la bonté et la malice qui proviennent de la fin des actions n'en changent pas l'espèce. Car les actes tirent de leur objet leur espèce, tandis que la fin est en dehors de la nature même de l'objet. Donc le bien et le mal qui résultent de la fin des actions n'en diversifient pas l'espèce.

Réponse à l'objection N°1 :

La fin a la nature de l'objet[1], comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article et quest. 1, art. 3).

Objection N°2.

Ce qui existe par accident ne constitue pas l'espèce, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, c'est par accident que l'acte se rapporte à une fin, comme quand on fait l'aumône par vaine gloire. Donc les actes ne sont pas spécifiquement différents selon que leur fin est bonne ou mauvaise.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Elle se confond avec lui, loin de lui être étrangère. †

Quoique le rapport de l'acte extérieur avec telle ou telle fin soit un accident, il n'en est pas de même de l'acte intérieur de la volonté qui est à l'acte extérieur ce que la forme est à la matière.

Objection N°3.

Des actes spécifiquement différents peuvent se rapporter à une seule et même fin. Ainsi on peut faire par vaine gloire des actes vertueux et des actes vicieux. Donc le bien et le mal, considérés par rapport à la fin ne changent pas l'espèce de l'acte.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand beaucoup d'actes d'espèce différente se rapportent à une seule et même fin, il y a diversité d'espèce par rapport aux actes extérieurs et unité d'espèce à l'égard de l'acte intérieur[1].

Mais c'est le contraire. Nous avons montré (quest. 1, art. 3) que les actes humains tirent de la fin leur espèce. Donc le bien et le mal se considérant d'après la fin, changent l'espèce de l'acte. [Q20-3]

Conclusion.

La bonté ou la malice des actes humains qui les distingue spécifiquement doit se prendre aussi de la fin qui est l'objet propre de l'acte intérieur de la volonté.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 1), on donne le nom d'actes humains à tous les actes volontaires. Or, on distingue deux sortes d'actes volontaires, l'un qui est intérieur et l'autre extérieur. Ces deux actes ont l'un et l'autre leur objet. La fin proprement dite est l'objet de l'acte intérieur[2], tandis que l'objet de l'acte extérieur est la chose dont il s'occupe[3]. Ainsi donc comme l'acte extérieur se spécifie d'après l'objet dont il s'occupe ; de même l'acte intérieur de la volonté se spécifie d'après sa fin, comme d'après son propre objet. Or, ce qui émane de la volonté est formel par rapport à ce qui vient de l'acte extérieur ; parce que la volonté emploie les membres comme des instruments pour agir, et que les actes extérieurs ne sont moraux qu'autant qu'ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce de l'acte humain se considère formellement d'après la fin et matériellement d'après l'objet de l'acte extérieur[4]. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 5, chap. 2) que celui qui vole pour commettre un adultère est, à proprement parler, un adultère plutôt qu'un voleur.
[Q20-1] ; [Q20-3] ; [Q20-3] ; [Q24-4]

18

1 Ainsi celui qui prie, qui jeûne, qui fait l'aumône, le tout par vaine gloire, produit des actes extérieurs d'espèce différente, qui reviennent tous à un même acte intérieur, parce qu'ils ont tous la même fin. †

2 Par rapport à l'acte intérieur, la fin et l'objet sont une seule et même chose ; par conséquent c'est la fin qui en détermine l'espèce. †

3 L'objet de l'acte extérieur est la chose dont il s'occupe, comme de bâtir une Église : sa fin est le but que la volonté se propose en faisant cette chose : ainsi, si l'on bâtit une Église, c'est pour y prier et servir Dieu lorsqu'elle sera construite. Par rapport à l'acte extérieur, l'objet et la fin ne sont donc pas une même chose. Il peut même se faire qu'un acte extérieur appartienne à une espèce, de la part de sa fin, et à une autre espèce de la part de son objet. Ainsi quand on fait l'aumône par vaine gloire, l'acte est bon, considéré dans son objet, et il est mauvais, considéré dans sa fin. †

4 La fin de l'acte extérieur l'emporte donc sur son objet, comme la forme l'emporte sur la matière. C'est ce qui justifie la conclusion d'Aristote. †

Article 7 : L’espèce de bonté qui résulte de la fin est-elle comprise sous l’espèce qui résulte de l’objet comme sous son genre ou réciproquement ?

18

Objection N°1.

Il semble que l’espèce de bonté qui résulte de la fin soit comprise sous l’espèce de bonté qui résulte de l’objet, comme l’espèce l’est sous le genre, par exemple, quand on veut voler pour faire l’aumône. Car l’acte tire son espèce de son objet, comme nous l’avons dit (art. préc. et art. 2, et quest. 1, art. 3). Or, il est impossible qu’une chose soit contenue dans une espèce sans être comprise sous une espèce qui lui est propre ; parce que le même objet ne peut appartenir à différentes espèces qui ne seraient pas subordonnées l’une à l’autre. Donc l’espèce qui résulte de la fin est comprise sous l’espèce qui résulte de l’objet.

Réponse à l’objection N°1 :

Substantiellement une chose ne peut pas appartenir à deux espèces dont l’une ne serait pas subordonnée à l’autre. Mais par rapport à ce qui lui est accidentel, une chose peut être rangée sous diverses espèces. Ainsi une pomme peut d’après la couleur appartenir à une espèce, à l’espèce blanche, par exemple, et d’après l’odeur être classée parmi les fruits odoriférants[1]. De même l’acte qui par sa substance n’appartient naturellement qu’à une espèce, peut, en raison des conditions morales qui s’y surajoutent, se rapporter à deux espèces, comme nous l’avons dit (quest. 1, art. 3, Réponse N°3).

Objection N°2.

La dernière différence constitue toujours l’espèce la plus spéciale. Or, la différence qui résulte de la fin semble être postérieure à celle qui résulte de l’objet, parce que la fin est par sa nature en dernier lieu. Donc l’espèce qui provient de la fin est comprise sous l’espèce qui provient de l’objet comme étant la plus spéciale.

Réponse à l’objection N°2 :

La fin se trouve en dernier lieu dans l’exécution, mais elle est en premier lieu dans l’intention, et c’est d’après l’intention qu’on juge de l’espèce des actes moraux.

Objection N°3.

Plus une différence est formelle et plus elle est spéciale, parce que la différence est au genre ce que la forme est à la matière. Or, l’espèce qui provient de la fin est plus formelle que celle qui provient de l’objet, comme nous l’avons dit (art. préc.). Donc l’espèce qui vient de la fin est contenue sous l’espèce qui vient de l’objet comme l’espèce la plus spéciale sous le genre auquel elle correspond.

Réponse à l’objection N°3 :

La différence est au genre ce que la forme est à la matière, parce que c’est la différence qui fait que le genre est en acte. Mais on considère encore le genre comme étant plus formel que l’espèce, en ce sens qu’il est plus absolu et moins restreint. C’est pourquoi les parties de la définition se ramènent au genre de la cause formelle, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 31). D’après cela le genre est plus formellement la cause de l’espèce, et il doit être d’autant plus formel qu’il est plus général.

1 Mais elle est une substantiellement. †

Mais c’est le contraire. Les différences de chaque genre sont déterminées. Or, un acte qui est objectivement de même espèce peut se rapporter à une infinité de fins ; ainsi on peut voler pour faire une foule de choses bonnes ou mauvaises. Donc l’espèce qui résulte de la fin n’est pas comprise sous l’espèce qui résulte de l’objet comme sous son genre.

18

Conclusion.

L’espèce morale que l’acte tire de sa fin n’est pas comprise sous l’espèce qu’il tire de son objet, comme sous son genre, mais ce sont deux espèces distinctes.

Il faut répondre que l’objet de l’acte extérieur peut se rapporter de deux manières à la fin de la volonté.

1. Il peut s’y rapporter de lui-même, comme bien combattre se rapporte de soi-même à la victoire ;
2. Il peut s’y rapporter par accident : c’est ainsi que prendre le bien d’autrui peut avoir accidentellement pour but de faire l’aumône.

Or, comme le dit Aristote (Met., liv. 7, text. 43), il faut que les différences qui divisent un genre et qui constituent ses espèces, le divisent par elles-mêmes. Si elles le divisent par accident, la division qui en résulte n’est pas exacte. Par exemple si l’on disait : Parmi les animaux l’un est raisonnable et l’autre ne l’est pas, et parmi les animaux déraisonnables l’un a des ailes et l’autre n’en a pas ; cette dernière division serait vicieuse, parce qu’avoir des ailes et n’en pas avoir ne sont pas des caractères qui déterminent par eux-mêmes ce qui est déraisonnable. Mais il faut ainsi diviser : Parmi les animaux les uns ont des pieds, les autres n’en ont pas ; parmi ceux qui ont des pieds les uns en ont deux, les autres quatre, d’autres un plus grand nombre, parce que ces caractères déterminent par eux-mêmes une première différence. Ainsi donc quand l’objet ne se rapporte pas à la fin par lui-même, la différence spécifique qui en provient ne détermine pas par elle-même la différence spécifique qui résulte de la fin, ni réciproquement[1]. Par conséquent l’une de ces espèces n’est pas contenue sous l’autre ; mais il y a un acte moral qui se rapporte à chacune d’elles comme à deux choses parfaitement distinctes. C’est ce qui nous fait dire que celui qui vole pour faire un adultère commet deux fautes dans un seul acte. Mais si l’objet se rapporte à la fin par lui-même, l’une des différences supposées détermine l’autre par elle-même, et conséquemment l’une de ces espèces est comprise sous l’autre. Il ne reste plus qu’à examiner quelle est celle qui est contenue sous l’autre. Pour le voir évidemment il faut considérer :

1. Que plus la forme d’où l’on prend la différence est particulière et plus cette différence est spécifique ;
2. Que plus un agent est universel et plus la forme qui en procède est universelle aussi ;
3. Que plus la fin est dernière ou extrême et plus l’agent auquel elle répond est universel lui-même. Ainsi la victoire qui est la fin dernière d’une armée est la fin que se propose le général en chef, tandis que les officiers inférieurs n’ont d’autre but que de diriger tel ou tel bataillon.

D’où il suit que la différence spécifique qui résulte de la fin est plus générale, et la différence qui provient de l’objet qui se rapporte par lui-même à cette fin est spécifique relativement à lui. Car la volonté dont la fin est l’objet propre est le moteur universel par rapport à toutes les puissances de l’âme dont les objets propres sont les objets des actes particuliers[2].

18

1 Dans ce cas, l’objet et la fin sont deux choses distinctes, et l’acte renferme deux espèces, l’une qui résulte de l’objet, et l’autre qui résulte de la fin. Il peut donc y avoir alors deux fautes dans un seul acte, comme le dit saint Thomas. †

2 Quand il y a subordination entre la fin et l’objet, c’est donc l’espèce qui résulte de la fin qui renferme l’espèce qui résulte de l’objet. †

Article 8 : Y a-t-il des actes humains indifférents dans leur espèce ?

18

Objection N°1.

Il semble que les actes humains ne soient pas indifférents dans leur espèce. Car le mal est la privation du bien, d'après saint Augustin (Ench., chap. 11). Or, la privation et l'habitude sont des opposés entre lesquels il n'y a pas d'intermédiaire, suivant Aristote (in praedic. De oppos.). Donc il n'y a pas d'acte qui soit indifférent dans son espèce, comme s'il y avait un milieu entre le bien et le mal.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux sortes de privation : l'une qui consiste dans la privation de l'être ; cette sorte de privation ne laisse rien, mais elle détruit tout. Ainsi la cécité détruit totalement la vue ; les ténèbres, la lumière ; la mort, la vie. Entre cette privation et l'habitude opposée il ne peut pas y avoir d'intermédiaire à l'égard de leur objet propre. Mais il y a une autre privation qui consiste dans la privation d'une partie de l'être. Ainsi la maladie est une privation de la santé, non que la santé soit totalement détruite, mais on est en quelque sorte en voie de la perdre entièrement et d'arriver à la mort. C'est pourquoi cette privation par là même qu'elle laisse quelque chose n'est pas toujours immédiate relativement à l'habitude opposée, et c'est de cette façon que le mal est la privation du bien, comme le dit Simplicius dans son commentaire sur les catégories. Car il ne détruit pas tout le bien, mais il en laisse quelque chose. Conséquemment il peut y avoir quelque chose d'intermédiaire entre le bien et le mal[1].

Objection N°2.

Les actes humains tirent leur espèce de leur fin ou de leur objet comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 3 et art. 6 de cette question.). Or, tout objet et toute fin sont bons ou mauvais. Donc tout acte humain est bon ou mauvais dans son espèce ; il n'y en a donc aucun qui soit indifférent.

Réponse à l'objection N°2 :

Tout objet ou toute fin a une bonté ou une malice naturelle, mais tout objet n'implique pas toujours une bonté ou une malice morale qui résulte de ses rapports avec la raison, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), et c'est précisément de cela qu'il s'agit ici.

Objection N°3.

Comme nous l'avons dit (art. 1), on appelle bon tout acte qui a le degré de bonté qu'il doit avoir, et mauvais tout acte qui manque de quelque chose qui lui serait nécessaire. Or, tout acte a nécessairement toute la plénitude de sa bonté ou il ne l'a pas. Par conséquent tout acte est nécessairement bon ou mauvais dans son espèce, et il n'y a aucun acte indifférent.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout ce qu'il y a dans l'acte n'appartient pas à son espèce. Par conséquent puisqu'il ne renferme pas dans la nature de son espèce tout ce qui appartient à la plénitude de sa bonté, il n'est pas nécessaire qu'il soit spécifiquement bon ou mauvais. Ainsi l'homme n'est ni vertueux, ni vicieux selon son espèce[2].

1 Il y a ainsi un milieu entre le bien et le mal moral, qui n'est ni l'un ni l'autre, et qui est par conséquent indifférent. †

2 L'homme est lui-même indifférent naturellement, c'est-à-dire que c'est à son libre arbitre qu'il appartient de prononcer entre le vice et la vertu. †

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De serm. Dom. in mont., liv. 2, chap. 18) : Il y a des actions intermédiaires qui peuvent provenir d'un bon ou d'un mauvais esprit et sur lesquelles il est téméraire de prononcer[1]. Donc il y a des actes indifférents de leur espèce.

Conclusion.

Il y a des actes humains indifférents dans leur espèce, c'est-à-dire dont l'objet n'a rien de rationnel, comme lever une paille de terre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), tout acte se spécifie d'après son objet. L'acte humain qu'on appelle l'acte moral se spécifie d'après l'objet qui se rapporte au principe des actes humains, qui est la raison. Par conséquent si l'objet d'un acte renferme quelque chose qui soit en harmonie avec l'ordre rationnel, cet acte est bon dans son espèce ; comme faire l'aumône à un indigent. Mais s'il renferme quelque chose qui répugne à l'ordre rationnel, il est mauvais dans son espèce, comme prendre le bien d'autrui. Or, il arrive parfois que l'objet de l'acte ne renferme rien qui soit du ressort de l'ordre rationnel. Ainsi lever de terre une paille, aller au champ, etc., sont des choses qui ne relèvent en rien de la raison. Ces actes sont donc indifférents dans leur espèce.

Article 9 : Y a-t-il des actes indifférents considérés dans l'individu ?

18

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait des actes indifférents considérés dans l'individu. Car il n'y a pas d'espèce qui ne contienne ou qui ne puisse contenir sous elle quelque individu. Or, comme il y a des actes qui sont indifférents de leur espèce, il semble qu'il y ait des actes individuels qui puissent l'être aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Il peut arriver de plusieurs manières qu'un acte soit indifférent dans son espèce. Ainsi un acte pourrait être indifférent dans son espèce parce que sa nature exigerait qu'il fût tel. La raison le conçoit, mais en réalité il n'y a pas d'acte qui soit indifférent de cette manière. Car il n'y a pas d'acte dont l'objet ne puisse être rendu bon ou mauvais soit par la fin, soit par les circonstances. On peut encore dire qu'un acte est indifférent de son espèce parce qu'il n'est spécifiquement ni bon, ni mauvais, et qu'il doit être rendu tel par autre chose. Ainsi il n'est pas dans l'espèce de l'homme d'être blanc ou noir ; il n'est pas non plus dans son espèce de n'être ni l'un ni l'autre. Car il peut devenir blanc ou noir en vertu d'autres principes que ceux qui déterminent son espèce.

Objection N°2.

Les actes individuels produisent des habitudes qui leur ressemblent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1, 2 et 6). Or, d'après ce même philosophe il y a des habitudes indifférentes (Eth., liv. 4, chap. 1), comme la placidité et la prodigalité, qui ne sont pas des habitudes essentiellement mauvaises, mais qui ne sont pas non plus de bonnes habitudes puisqu'elles s'écartent de la vertu. Donc il y a aussi des actes individuels qui sont indifférents.

Réponse à l'objection N°2 :

D'après Aristote le méchant proprement dit est celui qui nuit aux autres hommes. C'est en ce sens qu'il dit que le prodigue n'est pas méchant parce qu'il ne nuit qu'à lui-même ; et il en est de même de tous ceux qui ne font pas tort au prochain. Pour nous, nous appelons mal en général tout ce qui répugne à la droite raison ; en ce sens tout acte individuel est bon ou mauvais, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

1 Saint Jérôme dit aussi (Ep. 89) : Bonum est continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens ambulare. †

Objection N°3.

Le bien moral appartient à la vertu, tandis que le mal moral appartient au vice. Or, il arrive quelquefois qu'un acte qui est indifférent de son espèce ne se rapporte ni à une fin bonne, ni à une fin mauvaise. Donc il arrive qu'un acte individuel est indifférent.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute fin que la raison se propose, après en avoir délibéré, se rapporte à quelque chose de bon ou à quelque chose de mauvais. Car, par exemple, ce que l'on fait, pour la santé du corps ou pour son repos est une action vertueuse dans celui qui ne se sert de son corps que pour travailler au bien. Et il en est de même évidemment de tout le reste.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Mor., liv. 7, chap. 25) : Une parole oiseuse est celle qui n'est pas utilement droite, justement nécessaire et pieusement utile. Or, toute parole oiseuse est mauvaise, puisque les hommes en rendront compte au jour du jugement, comme il est dit dans l'Évangile (Matth., 12, 26). Mais si une parole est justement nécessaire ou pieusement utile, elle est bonne. Par conséquent toute parole est bonne ou mauvaise, et pour la même raison il en est ainsi de tout acte. Donc il n'y a pas d'acte individuel qui soit indifférent.

Conclusion.

Il est nécessaire que tout acte humain pris individuellement, quand il est fait avec délibération, soit bon ou mauvais ; cependant s'il ne provenait que de l'imagination, comme celui qui se frotte la barbe sans y penser, rien n'empêcherait qu'il ne fût indifférent.

Il faut répondre qu'il arrive quelquefois qu'un acte qui est indifférent dans son espèce est cependant bon ou mauvais considéré en particulier (in individuo). Il en est ainsi parce que l'acte moral, comme nous l'avons dit (art. 3) tire sa bonté non seulement de l'objet qui le spécifie, mais encore des circonstances qui sont en quelque sorte des accidents. C'est ainsi qu'il y a des choses qui conviennent à l'homme individuellement comme accidents et qui ne lui conviennent pas sous le rapport de l'espèce. D'ailleurs il est nécessaire que tout acte individuel renferme une circonstance qui le rende bon ou mauvais, au moins par rapport à la fin qu'on se propose. Car puisque c'est à la raison à ordonner les choses, l'acte produit par ses délibérations, s'il ne se rapporte pas à une fin légitime, répugne par là même à la raison et devient conséquemment mauvais. S'il se rapporte au contraire à une fin légitime, il s'accorde alors avec la raison et devient un acte bon. Or, il est nécessaire qu'il se rapporte à une fin légitime ou qu'il ne s'y rapporte pas. Par conséquent il faut que tout acte humain qui est raisonné soit individuellement bon ou mauvais. — Si l'acte ne procède pas de la raison, mais de l'imagination, comme celui qui se frotte la barbe, qui meut la main ou le pied sans y penser, cet acte n'est pas, à proprement parler, un acte moral ni un acte humain, puisque les actes moraux doivent avoir la raison pour principe. Ce sera un acte indifférent qui se trouvera hors de la sphère des actes moraux[1].

18

1 C'est ce que les théologiens appellent des actes de l'homme. †

Article 10 : Les circonstances constituent-elles l'acte moral dans son espèce de bonté ou de malice ?

18

Objection N°1.

Il semble que les circonstances ne puissent pas constituer l'espèce de l'acte bon ou mauvais. Car l'espèce de l'acte provient de l'objet dont les circonstances diffèrent. Donc les circonstances ne déterminent pas l'espèce de l'acte.

Réponse à l'objection N°1 :

La circonstance, selon qu'elle spécifie l'acte, est une condition de l'objet, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), et elle est comme la différence spécifique de l'acte.

Objection N°2.

Les circonstances sont par rapport à l'acte moral des accidents, comme nous l'avons dit (quest. 7, art. 1). Or, l'accident ne constitue pas l'espèce. Donc les circonstances ne déterminent pas non plus l'espèce du bien ou du mal.

Réponse à l'objection N°2 :

La circonstance qui reste telle a la nature d'un accident et ne spécifie pas l'acte ; elle ne le spécifie qu'autant qu'elle devient la condition principale de l'objet.

Objection N°3.

Une même chose ne forme pas plusieurs espèces. Or, il y a dans un même acte plusieurs circonstances. Donc la circonstance ne constitue pas l'acte moral dans une espèce de bonté ou de malice.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute circonstance ne constitue pas l'acte moral dans une espèce de bien ou de mal ; parce que toute circonstance n'implique pas un accord ou un désaccord avec la raison. Par conséquent quoique un acte ait plusieurs circonstances il ne suit pas de là qu'il soit de plusieurs espèces. D'ailleurs il ne répugne pas qu'un acte comprenne plusieurs espèces distinctes l'une de l'autre, comme nous l'avons dit (art. 7, réponse n°1, et quest. 1, art. 3, réponse N°3).

Mais c'est le contraire. Le lieu est une circonstance. Or, le lieu constitue l'acte moral dans une certaine espèce de mal. Car voler dans un lieu saint est un sacrilège. Donc la circonstance constitue l'acte moral dans une certaine espèce de bien ou de mal.

Conclusion.

Toutes les fois qu'une circonstance se rapporte à un ordre spécial de la raison, pour ou contre, cette circonstance constitue une espèce d'acte moral bonne ou mauvaise.

Il faut répondre que comme les espèces des choses naturelles sont constituées par leurs formes naturelles ; de même les espèces des actes moraux sont constituées par les formes telles que la raison les conçoit, comme on le voit par ce que nous avons dit (art. 5). Mais comme la nature est déterminée à une chose unique et que ses opérations ne peuvent être indéfinies, il est nécessaire d'arriver à une dernière forme d'où l'on prenne la différence spécifique après laquelle il ne puisse plus y en avoir d'autre qui soit spécifique aussi. C'est ce qui fait que dans les choses naturelles, ce

qui est accidentel ne peut être pris comme une différence constitutive de l'espèce. Mais la marche de la raison n'est pas, comme la nature, déterminée à une forme unique. Elle peut toujours aller au-delà du terme qu'on lui a désigné. C'est pourquoi ce qui dans un acte est pris pour une circonstance surajoutée à l'objet qui détermine l'espèce de l'acte, peut être envisagé ensuite par la raison comme une condition principale de l'objet et produire à ce titre une moralité d'une nouvelle espèce. Ainsi prendre le bien d'autrui est un acte qui tire son espèce de l'objet qui n'appartenait pas à celui qui l'a dérobé, et c'est ce qui fait de cet acte un larcin. Si on considère ensuite le rapport du lieu ou du temps, on entrera alors dans la nature des circonstances. Or, comme la raison embrasse dans sa sphère le lieu, le temps et les autres circonstances de cette nature, il peut se faire que la condition de lieu par rapport à l'objet soit contraire à un ordre rationnel, par exemple à l'ordre qui défend de faire injure au lieu saint. Par conséquent prendre le bien d'autrui dans le lieu saint ajoute au larcin une répugnance spéciale par rapport à la raison. C'est pourquoi le lieu, qui était auparavant considéré comme une circonstance, est maintenant regardé comme une condition principale de l'objet qui répugne à la raison. Ainsi toutes les fois qu'une circonstance se rapporte à un ordre spécial de la raison, pour ou contre, il faut que cette circonstance spécifie l'acte moral, qu'il soit bon ou mauvais[1]. [Q19-2]

Article 11 : Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue-t-elle l'acte dans une nouvelle espèce de bien ou de mal ?

18

Objection N°1.

II semble que toute circonstance qui appartient à la bonté ou à la malice d'un acte le spécifie. Car le bien et le mal sont les différences spécifiques des actes moraux. Donc ce qui établit une différence dans la bonté ou la malice d'un acte moral produit en lui une différence spécifique ou une différence d'espèce. Or, ce qui ajoute à la bonté ou à la malice d'un acte établit une différence dans sa bonté et sa malice, et produit par conséquent une différence d'espèce. Donc toute circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice d'un acte constitue une espèce.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les choses susceptibles de plus et de moins la différence d'intensité ou de relâchement ne diversifie pas l'espèce, comme ce qui diffère en blancheur selon le plus et le moins ne diffère pas pour l'espèce de la couleur. De même ce qui établit une différence en bien ou en mal selon le plus et le moins ne fait pas que l'acte moral diffère selon l'espèce.

Objection N°2.

Ou la circonstance qui survient a en elle une raison de bonté ou de malice ou elle n'en a pas. Si elle n'en a pas, elle ne peut ajouter à la bonté ou à la malice de l'acte ; parce que ce qui n'est pas bon ne peut rendre une autre chose meilleure, et ce qui n'est pas mauvais ne peut la rendre pire. Si elle a en elle une raison de bonté ou de malice, elle a par là même une certaine espèce de bien ou de mal. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue une nouvelle espèce de bien ou de mal.

Réponse à l'objection N°2 :

La circonstance qui aggrave le péché ou qui augmente la bonté de l'acte quelquefois n'a pas de bonté ou de malice par elle-même, mais selon qu'elle se rapporte à une autre condition de l'acte,

1 Ainsi la circonstance change l'espèce de l'acte toutes les fois qu'elle a par elle-même, et indépendamment de l'objet, une bonté ou une malice spéciale et distincte. †

comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi elle ne produit pas une espèce nouvelle, mais elle augmente la bonté ou la malice qui provient de la condition qu'elle suppose.

Objection N°3.

D'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), le mal résulte de défauts particuliers. Or, toute circonstance qui aggrave la malice de l'acte a un défaut spécial. Donc elle produit par là même une nouvelle espèce de péché. Par la même raison toute circonstance qui augmente la bonté de l'acte semble ajouter une nouvelle espèce de bien ; comme toute unité en s'ajoutant au nombre fait une nouvelle espèce de nombre. Car le bien consiste dans le nombre, le poids et la mesure.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute circonstance n'entraîne pas un défaut particulier par elle-même, mais seulement par rapport à un autre objet. De même toute circonstance n'ajoute pas par elle-même une perfection nouvelle, mais seulement par rapport à une autre chose. C'est pourquoi quoiqu'elle augmente la bonté ou la malice de l'acte, elle n'en change pas toujours l'espèce.

Mais c'est le contraire. Le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or, la circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte est du plus au moins. Donc toute circonstance de cette nature ne constitue pas une nouvelle espèce de bien ou de mal moral.

Conclusion.

Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte n'est pas bonne ou mauvaise par elle-même, c'est pourquoi elle ne produit pas toujours une nouvelle espèce de bien ou de mal.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), la circonstance produit une nouvelle espèce de bien ou de mal quand elle se rapporte à un ordre spécial de la raison. Mais il arrive quelquefois qu'une circonstance ne se rapporte au bien ou au mal moral qu'autant qu'elle présuppose une autre circonstance qui spécifie elle-même la bonté ou la malice de l'acte humain. Ainsi prendre quelque chose en grande ou en petite quantité, cette circonstance n'est moralement bonne ou mauvaise qu'autant qu'elle en présuppose une autre qui détermine la bonté ou la malice de l'acte ; par exemple que la chose appartenait à autrui, ce qui répugne à la raison. Par conséquent prendre le bien d'autrui en grande ou en petite quantité ce n'est pas une circonstance qui diversifie l'espèce du péché, seulement elle peut l'aggraver ou le diminuer. Il en est de même des autres maux ou des autres biens. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte moral n'en diversifie pas l'espèce.

18

QUESTION 19 : DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ

Question 19 : De la bonté et de la malice de l'acte intérieur de la volonté.....186
Article 1 : La bonté de la volonté dépend-elle de son objet ?.....187
Article 2 : La bonté de la volonté ne dépend-elle que de son objet ?.....188
Article 3 : La bonté de la volonté dépend-elle de la raison ?.....189
Article 4 : La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle ?.....190
Article 5 : La volonté qui s'écarte de la raison quand celle-ci se trompe est-elle mauvaise ?….191
Article 6 : La volonté conforme à la raison erronée est-elle bonne ?.....193
Article 7 : La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend-elle de la fin qu'elle se propose ? 195
Article 8 : Le degré de bonté ou de malice qui est dans la volonté résulte-t-il du degré de bonté ou de malice qui est dans l'intention ?.....196
Article 9 : La bonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine ?.....198
Article 10 : Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle soit conforme à la volonté divine à l'égard de l'objet voulu ?.....199

Après avoir parlé de la bonté et de la malice des actes en général, nous avons maintenant à nous occuper de la bonté de l'acte intérieur de la volonté.

À cet égard dix questions se présentent :

1. La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet ?[1]
2. Ne dépend-elle que de l'objet ?[2]
3. Dépend-elle de la raison ?[3]
4. Dépend-elle de la loi éternelle ?[4]
5. La raison qui se trompe oblige-t-elle ?[5]
6. La volonté qui va contre la loi de Dieu en suivant la raison qui se trompe est-elle mauvaise ?
7. La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend-elle de la fin qu'elle se propose ?
8. L'étendue de la bonté ou de la malice dans la volonté est-elle en raison de l'étendue du bien ou du mal qui existe dans l'intention ?[6]
9. La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine ?
10. Est-il nécessaire pour être bonne que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine relativement à l'objet voulu ?[7]

1 Il ne s'agit ici que de l'acte intérieur qui émane directement de la volonté. Il est utile de se rappeler que par rapport à cet acte l'objet et la fin sont une même chose. †

2 Tout cet article roule sur ce que nous avons dit précédemment, c'est que, pour l'acte intérieur, sa fin est son objet, tandis qu'il n'en est pas de même pour les actes extérieurs ou commandés. †

3 Les prescriptions de notre raison ou la conscience sont notre règle prochaine et intrinsèque en morale, et la loi éternelle dont il est question dans l'article suivant en est la règle extrinsèque et éloignée. †

4 La loi éternelle n'étant autre chose que la manifestation de la volonté divine, la raison doit lui être soumise, et elle n'est droite qu'à cette condition. †

5 Cette question revient à celle-ci, comme le dit saint Thomas lui-même : La conscience erronée oblige-t-elle ? C'est ainsi qu'elle est posée par tous les théologiens modernes. †

6 C'est-à-dire l'acte égale-t-il toujours en bonté et en malice l'intention. †

7 Il s'agit ici de savoir si la volonté de l'homme doit être conforme à la volonté de Dieu considérée comme cause officieuse et finale. †

Article 1 : La bonté de la volonté dépend-elle de son objet ?

19

Objection N°1.

Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas de son objet. Car la volonté ne peut avoir pour objet que le bien, parce que le mal est en dehors d'elle, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Si donc on jugeait de la bonté de la volonté d'après son objet il s'ensuivrait que toute volonté serait bonne et qu'il n'y en aurait pas de mauvaise.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté n'a pas toujours pour objet le bien réel, quelquefois elle se rapporte au bien apparent qui renferme à la vérité quelque chose de bon, mais qui n'est cependant pas absolument digne d'être recherché. C'est ce qui fait que l'acte de la volonté n'est pas toujours bon, mais qu'il est quelquefois mauvais.

Objection N°2.

Le bon existe avant tout dans la fin. C'est pourquoi la bonté de la fin ne dépend pas comme telle d'autre chose. Or, d'après Aristote (Eth., liv. 6, chap. 5), l'action bonne est la fin quoique l'exécution ne la soit jamais, car elle a toujours pour fin ce qui a été fait. Donc la bonté de l'acte de la volonté ne dépend pas de son objet.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique un acte puisse être la fin dernière de l'homme sous un rapport, cependant un pareil acte n'est pas un acte de la volonté, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 4).

Objection N°3.

Tout être produit quelque chose qui lui ressemble. Or, l'objet de la volonté est ce qui est bon d'une bonté naturelle. Donc il ne peut donner à la volonté une bonté morale, et par conséquent la bonté de cette faculté ne dépend pas de son objet.

Réponse à l'objection N°3 :

La raison propose à la volonté le bien comme son objet, et par là même que cet objet tombe dans le domaine de la raison, il est moral et il donne à l'acte de la volonté une bonté morale comme lui. Car la raison est le principe des actes humains et des actes moraux, comme nous l'avons dit (quest. 18, art. 5).

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 5, chap. 1) : La justice est ce qui nous fait vouloir ce qui est juste. Par la même raison la vertu est ce qui nous fait vouloir ce qui est bien. Or, la volonté bonne est celle qui est conforme à la vertu. Donc la bonté de la volonté dépend de la bonté de l'objet qu'elle veut.

Conclusion.

Puisque le bien et le mal différencient par eux-mêmes les actes de la volonté et que la différence d'espèce dans les actes humains résulte des objets, il s'ensuit qu'on doit considérer la bonté et la malice d'après les objets.

Il faut répondre que le bien et le mal différencient par eux-mêmes les actes de la volonté. Car le bien et le mal appartiennent par eux-mêmes à la volonté, comme le vrai et le faux à la raison, dont on distingue les actes d'une manière absolue d'après la différence qui existe entre la fausseté et la vérité. C'est ainsi que nous disons qu'une opinion est vraie ou qu'elle est fausse. La bonne

volonté et la mauvaise sont donc des actes d'espèce différente. Or, la différence spécifique dans les actes provient des objets, comme nous l'avons dit (quest. 18, art. 5). C'est pourquoi dans les actes volontaires proprement dits on considère toujours le bien et le mal d'après les objets. [Q20-1]

Article 2 : La bonté de la volonté ne dépend-elle que de son objet ?

19

Objection N°1.

Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas seulement de son objet. Car la fin a plus d'affinité pour la volonté que pour les autres puissances. Or, les actes des autres puissances tirent leur bonté non seulement de leur objet, mais encore de leur fin, comme nous l'avons dit (quest. 18, art. 4). Donc l'acte de la volonté emprunte sa bonté non seulement à son objet, mais encore à sa fin.

Réponse à l'objection N°1 :

La fin est l'objet de la volonté et non des autres puissances. Ainsi, par rapport à l'acte de la volonté, la bonté qui provient de l'objet ne diffère pas de la bonté qui résulte de la fin, comme dans les actes des autres puissances, sinon par accident selon que la fin dépend de la fin et la volonté de la volonté.

Objection N°2.

La bonté de l'acte résulte non seulement de l'objet, mais encore des circonstances, comme nous l'avons dit (quest. 18, art. 3). Or, selon la diversité des circonstances il arrive qu'il y a dans l'acte de la volonté une diversité de bonté et de malice, selon qu'on veut, par exemple, quand on doit, où l'on doit, autant qu'on doit, de la manière qu'on doit, selon qu'on doit vouloir. Donc la bonté de la volonté dépend non seulement de l'objet, mais encore des circonstances.

Réponse à l'objection N°2 :

En supposant que la volonté se rapporte au bien, il n'y a aucune circonstance qui puisse la rendre mauvaise. Quant à ce que l'on dit qu'on veut un bien quand on ne doit pas le vouloir, ceci peut s'entendre de deux manières :

1. En ce sens que la circonstance se rapporte à l'objet voulu. Alors la volonté ne se rapporte pas au bien, parce que vouloir faire une chose quand on ne doit pas la faire, ce n'est pas vouloir le bien.
2. On peut l'entendre de telle sorte que la circonstance se rapporte à l'acte de la volonté. En ce cas il est impossible qu'on veuille le bien quand on ne doit pas le vouloir, parce que l'homme doit toujours vouloir le bien, sinon par accident, parce qu'en voulant tel bien on est empêché de vouloir quelque autre bien qu'on aurait dû désirer de préférence. Alors le mal ne provient pas de ce qu'on veut ce bien, mais de ce qu'on ne veut pas l'autre, et on doit en dire autant des autres circonstances.

Objection N°3.

L'ignorance des circonstances excuse la malice de la volonté, comme nous l'avons vu (quest. 6, art. 8). Or, il n'en serait pas ainsi si la bonté et la malice de la volonté ne dépendaient pas des circonstances. Donc la bonté et la malice de la volonté dépendent des circonstances et non de l'objet exclusivement.

Réponse à l'objection N°3 :

L’ignorance des circonstances excuse la malice de la volonté, selon que les circonstances se rapportent à l’objet voulu, c’est-à-dire que la volonté est excusable suivant qu’on ignore les circonstances de l’acte qu’on veut[1].

Mais c’est le contraire. Les circonstances, comme telles, ne spécifient pas les actes, ainsi que nous l’avons dit (quest. 18, art. 10). Or, le bien et le mal sont les différences spécifiques de l’acte de la volonté, comme nous l’avons vu (quest. 18, art. 5). Donc la bonté et la malice de la volonté ne dépendent pas des circonstances, mais de l’objet exclusivement.

Conclusion.

Puisque l’objet communique par lui-même à l’acte de la volonté sa bonté, la bonté de la volonté dépend de lui seul et non des circonstances.

Il faut répondre qu’en tout genre plus une chose est élevée et plus elle est simple, et par conséquent réduite à moins d’éléments. Ainsi les premiers corps sont simples. C’est pourquoi nous trouvons que les choses qui sont les premières dans un genre sont simples sous un rapport, et se réduisent à l’unité. Or, le principe de la bonté et de la malice des actes humains provient de l’acte de la volonté. C’est ce qui fait que la bonté et la malice de la volonté se considèrent sous un rapport qui est un, tandis que la bonté et la malice des autres actes peuvent se considérer sous des rapports divers. Mais l’unité qui est principe dans un genre ne l’est pas par accident ; elle l’est par elle-même, parce que tout ce qui existe par accident se rapporte à ce qui existe par soi comme à son principe. C’est pour ce motif que la bonté de la volonté dépend uniquement de ce qui produit de soi la bonté de l’acte, c’est-à-dire de l’objet et non des circonstances qui sont des accidents de l’acte. [Q20-1]

Article 3 : La bonté de la volonté dépend-elle de la raison ?

19

Objection N°1.

Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas de la raison. Car ce qui est avant ne dépend pas de ce qui est après. Or, le bien appartient à la volonté avant d’appartenir à la raison, comme nous l’avons prouvé (quest. 8, art. 1, et quest. 9, art. 1). Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison.

Réponse à l’objection N°1 :

Le bien considéré comme chose désirable appartient à la volonté antérieurement à la raison. Mais cependant il appartient à la raison comme chose vraie avant d’appartenir à la volonté comme chose désirable ; parce que l’appétit de la volonté ne peut se porter vers le bien qu’autant que ce bien est préalablement perçu par la raison.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 2) que la bonté de l’intellect pratique est le vrai qui est conforme à l’appétit légitime. Or, l’appétit légitime est la volonté droite. Donc la bonté de la raison pratique dépend plutôt de la bonté de la volonté que réciproquement.

Réponse à l’objection N°2 :

Aristote parle en cet endroit de l’intellect pratique selon qu’il discute et qu’il raisonne sur le rapport des moyens avec la fin. Car c’est en ce sens que la prudence est son perfectionnement. Quant aux moyens, la droiture de la raison consiste dans sa conformité avec le désir de la fin légitime, mais ce

1 Dans ce cas, les circonstances font partie de l’objet. †

désir présuppose néanmoins lui-même une juste idée de la fin ; ce qui ne peut être que l'effet de la raison.

Objection N°3.

Le moteur ne dépend pas de celui qui est mû, mais c'est le contraire. Or, la volonté meut la raison et les autres puissances, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1). Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté meut la raison sous un rapport, et la raison meut la volonté sous un autre, par exemple sous le rapport de l'objet, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1).

Mais c'est le contraire. Saint Hilaire dit (De Trin., liv. 10 in prin.) : On s'attache avec une opiniâtreté immodérée aux résolutions que l'on a prises, dès que la volonté n'est pas soumise à la raison. Or, la bonté de la volonté consiste en ce qu'elle ne soit pas immodérée. Donc la bonté de la volonté dépend de sa soumission à la raison.

Conclusion.

Puisque la bonté de la volonté dépend de l'objet qui lui est offert par la raison, il est nécessaire qu'elle dépende de la raison elle-même.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), la bonté de la volonté dépend proprement de son objet. Or, c'est la raison qui présente à la volonté son objet. En effet le bien intellectuel est l'objet de la volonté proportionné à cette faculté, tandis que le bien sensible ou imaginaire n'est pas proportionné à la volonté, mais à l'appétit sensitif. Car la volonté peut tendre au bien universel que la raison perçoit, tandis que l'appétit sensitif ne tend qu'au bien particulier que perçoit la faculté sensitive. C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison au même titre qu'elle dépend de son objet. [Q21-1] ; [Q24-1] ; [Q34-1]

Article 4 : La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle ?

19

Objection N°1.

Il semble que la bonté de la volonté humaine ne dépende pas de la loi éternelle. Car il n'y a qu'une règle et qu'une mesure pour une chose. Or, la règle de la volonté humaine dont sa bonté dépend est la droite raison. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la loi éternelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Une même chose ne peut avoir plusieurs mesures prochaines ; mais elle peut avoir plusieurs mesures dont l'une serait subordonnée à l'autre.

Objection N°2.

La mesure est de même nature que l'objet mesuré, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 4). Or, la loi éternelle n'est pas de même nature que la volonté humaine. Donc elle ne peut pas en être la mesure au point que la bonté de celle-ci dépende de celle-là.

Réponse à l'objection N°2 :

La mesure la plus prochaine est de même nature que l'objet mesuré, mais il n'en est pas de même d'une mesure éloignée.

Objection N°3.

Une mesure doit être très certaine. Or, la loi éternelle nous est inconnue. Donc elle ne peut pas être la mesure de notre volonté de telle sorte que la bonté de celle-ci en dépende.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique nous ignorions la loi éternelle selon ce qu'elle est dans l'entendement divin, elle nous est néanmoins connue d'une certaine manière soit par la raison naturelle qui en dérive comme sa propre image, soit par les lumières que la révélation y a surajoutées.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Cont. Faustum, liv. 22, chap. 27) que le péché est une parole, une action ou une convoitise contraire à la loi éternelle. Or, la malice de la volonté est la racine du péché. Donc puisque la malice est opposée à la bonté, la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle.

Conclusion.

Puisque la raison humaine est subordonnée à la loi éternelle, comme la cause seconde à la cause première, il est nécessaire que la bonté de la volonté humaine dépende plus de la loi éternelle que de la raison.

Il faut répondre que dans l'ordre des causes l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, parce que la cause seconde n'agit qu'en vertu de la cause première. Si la raison humaine est la règle de la volonté de l'homme et la mesure de sa bonté, elle le doit à la loi éternelle qui est la raison divine. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (Ps. 4, 6) : Plusieurs demandent : Qui nous fera voir les biens qui nous sont promis ? La lumière de votre visage est gravée sur nous, Seigneur. Comme s'il disait : La lumière de la raison qui est en nous peut autant nous montrer ces biens et diriger notre volonté que la lumière de votre visage, c'est-à-dire celle qui s'échappe de votre face. D'où il est manifeste que la bonté de la volonté humaine dépend beaucoup plus de la loi éternelle que de notre raison. Aussi là où la raison de l'homme fait défaut est-on obligé d'avoir recours à la raison éternelle. [Q21-1] ; [Q21-1b]

19

Article 5 : La volonté qui s'écarte de la raison quand celle-ci se trompe est-elle mauvaise ?

19

Objection N°1.

Il semble que la volonté qui est en désaccord avec la raison erronée ne soit pas mauvaise. Car la raison n'est la règle de la volonté humaine qu'autant qu'elle découle de la loi éternelle, comme nous l'avons dit (art. préc). Or, la raison qui s'égare ne découle pas de la loi éternelle ; elle n'est donc pas la règle de la volonté, et si la volonté s'en écarte elle n'est par conséquent pas mauvaise.

Réponse à l'objection N°1 :

Le jugement de la raison erronée ne vient pas de Dieu à la vérité, mais la raison erronée propose son jugement comme vrai et par conséquent comme venant de Dieu qui est la source de toute vérité.

Objection N°2.

D'après saint Augustin (Serm. 6, de Verb. Dom., chap. 8), l'ordre d'une puissance inférieure n'oblige pas, s'il est contraire à l'ordre d'une puissance supérieure, comme quand un proconsul ordonne ce que l'empereur défend. Or, la raison erronée propose quelquefois quelque chose de contraire à l'ordre

d'une raison plus élevée, par exemple, à l'ordre de la raison divine dont l'autorité est souveraine. Donc les prescriptions de la raison erronée n'obligent pas, et la volonté qui s'en écarte n'est par conséquent pas mauvaise.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mot de saint Augustin a son application quand on sait que la puissance inférieure ordonne quelque chose de contraire aux ordres de la puissance supérieure. Mais si l'on croyait que l'ordre du proconsul est l'ordre de l'empereur, en méprisant l'ordre du proconsul on mépriserait l'ordre de l'empereur. De même si un homme savait que ce que la raison humaine prescrit est contraire à la loi de Dieu, il ne serait pas tenu de lui obéir. Mais dans ce cas la raison ne serait pas totalement erronée ; elle ne l'est que quand elle propose quelque chose comme un ordre de Dieu. Alors mépriser son jugement, c'est mépriser l'ordre de Dieu lui-même.

Objection N°3.

Toute volonté mauvaise se rapporte à une certaine espèce de malice. Or, la volonté qui s'écarte de la raison erronée ne peut se rapporter à aucune espèce de malice ; par exemple, si la raison erre en disant qu'il faut se livrer à la fornication, la volonté de celui qui s'y refuse ne peut se rapporter à aucune espèce de malice. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée n'est pas mauvaise.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand la raison se représente une chose comme mauvaise, elle se la représente toujours avec un certain caractère de malice, soit, par exemple, parce qu'elle est contraire à la loi divine, soit parce qu'elle est scandaleuse, soit pour tout autre motif semblable. Alors la volonté mauvaise se rapporte à cette espèce de malice.

Mais c'est le contraire. Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 79, art. 13), la conscience n'est rien autre chose que l'application de la science à un acte. Or, la science existe dans la raison. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée agit contrairement à la conscience et par conséquent est mauvaise, car il est dit dans saint Paul (Rom., 14, 23) : Tout ce qui ne vient pas de la persuasion est péché, c'est-à-dire, selon la glose, tout ce qui est contraire à la conscience. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise.

19

Conclusion.

Toute volonté qui est en désaccord avec la raison, que celle-ci soit droite ou erronée, est toujours mauvaise.

Il faut répondre que la conscience étant en quelque sorte le *dictamen* de la raison, puisqu'elle est l'application de la science à l'acte, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 79, art. 13), quand on demande : Si la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise, c'est demander si la conscience erronée oblige. À cet égard on a distingué trois sortes d'actes : ceux qui sont bons de leur nature, ceux qui sont indifférents et ceux qui sont mauvais. On dit donc que si la raison ou la conscience déclare que l'on doit faire une chose qui est bonne de sa nature, il n'y a pas là d'erreur. De même si elle dit qu'on ne doit pas faire ce qui est mauvais en soi. Car c'est au même titre que le bien nous est commandé et que le mal nous est défendu. Mais si la raison ou la conscience vient à dire à quelqu'un qu'il est tenu *ex præcepto* de faire ce qui est mauvais en soi, ou qu'elle lui défende des choses qui sont bonnes en elles-mêmes, en ce cas la raison ou la conscience est erronée. De même si la raison ou la conscience dit à quelqu'un que ce qui est indifférent en soi, comme lever de terre une paille, est défendu ou commandé, elle est encore erronée. En conséquence on prétend que la raison ou la conscience erronée, quand elle commande ou défend des choses indifférentes, oblige au point que quand la volonté s'écarte de cette espèce de raison erronée elle est mauvaise et coupable. Mais on soutient que la raison ou la conscience erronée, en commandant des choses qui sont mauvaises par elles-mêmes ou en en défendant qui sont bonnes et nécessaires au salut, n'oblige

pas ; par conséquent que la volonté qui s'écarte en cette circonstance de la raison ou de la conscience erronée n'est pas mauvaise. — Ce sentiment est tout à fait irrationnel. Car pour les choses indifférentes la volonté qui s'écarte de la raison ou de la conscience est mauvaise d'une certaine manière, à cause de l'objet dont la bonté ou la malice de la volonté dépend. Or, cet objet n'est pas considéré suivant ce qu'il est dans sa nature, mais selon qu'il est perçu accidentellement par la raison qui le propose comme quelque chose de bon à faire ou comme quelque chose de mal à éviter. Et parce que l'objet de la volonté est ce que la raison lui propose, ainsi que nous l'avons dit (quest. 7, art. 1), il s'ensuit que la volonté, quand elle se porte vers une chose, n'est mauvaise qu'autant que la raison lui présente cette chose comme mauvaise elle-même. Et il en est ainsi non seulement pour les choses indifférentes, mais encore pour celles qui sont bonnes ou mauvaises par elles-mêmes. Car il n'y a pas que les choses indifférentes qui puissent prendre accidentellement un caractère de bonté ou de malice, mais ce qui est bon peut aussi avoir le caractère du mal, et ce qui est mal le caractère du bien, selon l'idée que la raison s'en forme. Par exemple, s'abstenir de la fornication est un bien ; cependant la volonté ne se porte vers ce bien qu'autant que la raison le lui propose. Si la raison erronée lui proposait cette même action comme un mal, elle s'y porterait comme vers une chose mauvaise. Par conséquent la volonté est mauvaise quand elle veut le mal, non ce qui est mal en soi, mais ce qui est mal par accident, d'après le concept de la raison. De même la foi en Jésus-Christ est une chose bonne par elle-même et nécessaire au salut, mais la volonté ne s'y porte qu'autant que la raison la lui propose. Ainsi donc, si la raison la lui proposait comme mauvaise, la volonté se porterait vers elle comme vers le mal, non parce que ce serait un mal en soi, mais parce que ce serait un mal par accident, d'après l'idée que s'en serait faite la raison. C'est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 1 ; liv. 5, chap. 9) que l'incontinent, absolument parlant, c'est celui qui ne suit pas la droite raison, et accidentellement c'est celui qui ne suit pas la raison fausse. Il faut donc dire que toute volonté, sans exception, qui est en désaccord avec la raison droite ou erronée est toujours mauvaise[1].

Article 6 : La volonté conforme à la raison erronée est-elle bonne ?

19

Objection N°1.

Il semble que la volonté conforme à la raison erronée soit bonne. Car comme la volonté qui s'écarte de la raison tend à ce qui est mal, au jugement de la raison elle-même, ainsi la volonté qui est d'accord avec elle tend à ce qui est bien au même titre. Or, la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise. Donc celle qui est d'accord avec elle est bonne.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), le bien suppose une cause intègre, tandis que le mal est produit par un seul défaut. C'est pourquoi, pour qu'on dise que l'objet vers lequel se porte la volonté est mauvais, il suffit qu'il soit tel de sa nature ou que la raison le considère comme tel ; mais pour qu'il soit bon il est nécessaire qu'il soit bon des deux manières. [Q20-2]

Objection N°2.

La volonté qui s'accorde avec l'ordre de Dieu et la loi éternelle est toujours bonne. Or, c'est le concept de la raison erronée qui nous propose ce qui est conforme à la loi éternelle et à l'ordre de Dieu. Donc la volonté qui est d'accord avec la raison erronée est bonne.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Dans cet article, saint Thomas suppose qu'il s'agit d'une conscience invinciblement erronée, comme le prouve d'ailleurs ce qu'il dit dans l'article suivant. †

La loi éternelle ne peut errer, mais la raison le peut. C'est pourquoi la volonté qui est conforme à la raison humaine n'est pas toujours droite, ni toujours d'accord avec la loi éternelle.

Objection N°3.

La volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise. Si donc la volonté qui est d'accord avec elle est mauvaise aussi, il semble que toute volonté de celui qui a une raison erronée soit mauvaise. Alors l'homme se trouvera dans une situation perplexe et il péchera nécessairement, ce qui répugne. Donc la volonté qui est d'accord avec la raison erronée est bonne.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme dans le raisonnement, quand l'une des prémisses est mauvaise, le reste s'ensuit nécessairement, de même en morale, quand une chose pèche, il est nécessaire que toutes les autres pèchent aussi[1]. Ainsi en supposant qu'on agisse par vaine gloire, soit qu'on fasse dans ce but une chose que l'on doit faire, soit qu'on l'omette, on péchera toujours. L'homme n'est pas pour cela dans une situation perplexe, parce qu'il peut toujours renoncer à sa mauvaise intention. De même quand on suppose une raison ou une conscience erronée dont l'erreur provient d'une ignorance qui n'excuse pas, il est nécessaire que la volonté pèche toujours. L'homme n'est cependant pas dans une situation perplexe[2], parce qu'il peut sortir de l'erreur, puisque son erreur est vincible et volontaire.

Mais c'est le contraire. La volonté de ceux qui mettaient à mort les apôtres était mauvaise. Cependant elle était d'accord avec leur raison erronée, suivant ces paroles de saint Jean (Jean. 16, 2) : Le temps va venir où quiconque vous fera mourir croira faire un sacrifice agréable à Dieu. Donc la volonté qui s'accorde avec la raison erronée peut être mauvaise.

19

Conclusion.

La volonté qui est conforme à la raison erronée touchant les choses qu'on est tenu de savoir est toujours mauvaise.

Il faut répondre que comme la question précédente revenait à celle-ci : La conscience erronée oblige-t-elle, de même la question présente revient à dire : si la conscience erronée excuse. La solution de cette question dépend de ce que nous avons dit plus haut sur l'ignorance (quest. 6, art. 8). En effet, nous savons que l'ignorance produit tantôt l'involontaire et que tantôt elle ne le produit pas. Comme le bien et le mal moral consistent dans l'acte en tant qu'il est volontaire, comme nous l'avons dit (art. 2), il est évident que l'ignorance qui produit l'involontaire détruit la bonté ou la malice de l'action, mais qu'il n'en est pas de même de celle qui ne le produit pas. Nous avons dit aussi (quest. 6, art 8) que l'ignorance qui est voulue de quelque manière, soit directement, soit indirectement, ne produit pas l'involontaire. Et j'appelle ignorance directement volontaire celle vers laquelle l'acte de la volonté se porte, et ignorance indirectement volontaire celle qui résulte de la négligence, parce qu'on ne veut pas apprendre ce qu'on est tenu de savoir, comme nous l'avons dit (ibid.). Si donc la raison ou la conscience se trompe volontairement, soit directement, soit par négligence, comme cette erreur porte sur des choses qu'on est tenu de savoir, alors cette erreur n'empêche pas la volonté qui est conforme à cette sorte de raison ou de conscience erronée d'être mauvaise[3]. Mais si cette erreur provient d'une circonstance qu'on a pu méconnaître sans qu'il y ait aucune négligence, et qu'elle produise l'involontaire, alors elle empêche la volonté qui est conforme à la raison erronée d'être mauvaise. Ainsi, par exemple, si la raison erronée disait à un homme de prendre la femme d'un autre, la volonté qui est conforme à cette raison erronée est mauvaise, parce que cette erreur provient de l'ignorance de la loi de Dieu qu'on est tenu de connaître. Mais si la raison erre en ce

1 Quand l'ignorance est vincible, elle est elle-même un péché, et les fautes qui en résultent n'en sont pas moins blâmables. †

2 Pour que la conscience soit perplexe, il faut qu'on se croie tenu à deux devoirs opposés, et qu'on croie offenser Dieu, quelque parti que l'on prenne. Dans ce cas on doit consulter et se décider pour celui des deux maux qui paraît le moindre. †

3 Dans ce cas on est tenu de rectifier sa raison ou sa conscience. †

qu'un individu prenne pour son épouse une autre femme et qu'il cède à ses sollicitations, sa volonté dans cette circonstance est exempte de péché, parce que l'erreur provient alors de l'ignorance d'une circonstance qui excuse et qui produit l'involontaire.

Article 7 : La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend-elle de la fin qu'elle se propose ?

19

Objection N°1.

Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas de la fin qu'elle se propose. Car nous avons dit (art. 2) que la bonté de la volonté dépend uniquement de son objet. Or, à l'égard, des moyens, autre est l'objet de la volonté et autre la fin qu'elle se propose. Donc dans ces circonstances la bonté de la volonté ne dépend pas de la fin qu'elle se propose.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand l'intention est cause de la volition, son rapport avec la fin est considéré comme une raison de la bonté de l'objet voulu, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Il appartient à la volonté droite de vouloir observer les commandements de Dieu. Or, on peut rapporter cette action à une mauvaise fin, telle que la vaine gloire ou la cupidité, comme quand on veut obéir à Dieu pour en obtenir des avantages temporels. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la fin qu'elle se propose.

Réponse à l'objection N°2 :

On ne peut pas dire que la volonté soit bonne, quand l'intention qui est la cause de la volition est mauvaise. Car celui qui veut faire l'aumône pour en tirer une vaine gloire, veut sous un mauvais rapport ce qui est bon en soi ; c'est pourquoi ce qu'il veut de cette manière devient mauvais et conséquemment la volonté qui le veut est mauvaise aussi. Mais si l'intention est subséquente, en ce cas la volonté peut être bonne ; et cette espèce d'intention ne vicie pas l'acte de la volonté qui a précédé ; elle ne vicie l'acte qu'autant qu'on le réitère.

Objection N°3.

Le bien et le mal diversifient la fin de la même manière qu'ils diversifient la volonté. Or, la malice de la volonté ne dépend pas de la malice de la fin qu'elle se propose. Car celui qui veut voler pour faire l'aumône a une volonté mauvaise quoiqu'il se propose une bonne fin. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la bonté de la fin qu'elle a en vue.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (art. 6 ad 1), le mal résulte d'un seul défaut tandis que le bien ne peut venir que d'une cause totale et intègre. Par conséquent, soit que la volonté se propose comme bon ce qui est mauvais en soi, soit qu'elle embrasse comme mal ce qui est bien, elle est toujours mauvaise. Mais pour être bonne il est nécessaire qu'elle ait pour objet le bien considéré comme tel, c'est-à-dire qu'elle veuille le bien pour le bien lui-même.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 9, chap. 3) que Dieu récompense l'intention. Or, Dieu ne la récompense que parce qu'elle est bonne. Donc la bonté de la volonté dépend de l'intention finale.

Conclusion.

La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend de la fin qu'elle a en vue.

Il faut répondre que l'intention peut se rapporter de deux manières à la volonté : d'une manière antécédente et d'une manière subséquente.

1. Elle la précède à titre de cause quand nous voulons quelque chose pour une fin préconçue[1]. Alors le rapport de la volonté avec la fin constitue la bonté de l'acte voulu. Par exemple quand on veut jeûner pour l'amour de Dieu, le jeûne est bon précisément parce qu'on le fait pour Dieu. Donc, puisque la bonté de la volonté dépend de la bonté de l'objet voulu, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2) il est nécessaire qu'elle dépende de l'intention finale.
2. L'intention est subséquente quand elle s'unit à une volonté préexistante[2]. Par exemple, si l'on voulait faire une chose et qu'ensuite on la rapportât à Dieu, alors la bonté de la volonté première ne dépend pas de l'intention subséquente, à moins que l'acte de la volonté ne soit réitéré en union avec l'intention qui l'a d'abord suivi.

Article 8 : Le degré de bonté ou de malice qui est dans la volonté résulte-t-il du degré de bonté ou de malice qui est dans l'intention ?

19

Objection N°1.

Il semble que le degré de bonté dans la volonté dépende du degré de bonté dans l'intention. Car il est dit en saint Matthieu (Matth, 12, 35) : L'homme de bien tire de bonnes choses du trésor de bonté que renferme son cœur. La glose dit sur ce passage qu'on fait autant de bien qu'on a l'intention d'en faire. Or, l'intention influe sur la bonté non-seulement de l'acte extérieur, mais encore de la volonté, comme nous l'avons dit (art. préc). Donc la volonté est bonne en raison de l'intention.

Réponse à l'objection N°1 :

La glose parle d'après le jugement de Dieu qui considère surtout l'intention qu'on a. C'est pourquoi elle dit au même endroit que le trésor du cœur est l'intention d'après laquelle Dieu juge les œuvres (Glos. ord. ex Raban.). Car la bonté de l'intention, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), reflue en quelque sorte sur la bonté de la volonté qui rend l'acte extérieur méritoire aux yeux de Dieu.

Objection N°2.

Quand on ajoute à la cause on ajoute aussi à l'effet. Or, la bonté de l'intention est cause de la bonté de la volonté. Donc la volonté est bonne en raison de ce qu'il y a de bonté dans l'intention.

Réponse à l'objection N°2 :

La bonté de l'intention n'est pas seule la cause totale de la bonté de la volonté[3] ; c'est ce qui fait que ce raisonnement n'est pas concluant.

Objection N°3.

Quand il s'agit de mauvaises actions on pèche en raison de l'intention qu'on a eue. Ainsi celui qui jette une pierre avec l'intention de tuer un homme est coupable d'homicide. Donc, pour la môme raison, quand il s'agit de bonnes actions la volonté est bonne en raison du bien qu'on a l'intention de faire.

1 Dans ce cas, la fin est la cause et la raison formelle de la chose voulue. †

2 Par exemple, je vais à l'Église, et quand j'y suis arrivé j'ai l'intention de prier. Cette intention étant subséquente au voyage que j'ai fait, n'a aucune influence sur la moralité de cet acte. Elle ne peut le vivifier qu'autant qu'il serait réitéré. †

3 Il ne suffit pas en effet de vouloir être bon chrétien, si on ne l'est par les œuvres. †

Réponse à l'objection N°3 :

La malice de l'intention suffit seule pour la malice de la volonté. C'est pourquoi, selon que l'intention est mauvaise, la volonté l'est aussi. Mais il n'en est pas de même de la bonté pour la raison que nous avons donnée dans la réponse précédente.

Mais c'est le contraire. L'intention peut être bonne et la volonté mauvaise. Donc pour la même raison l'intention peut avoir un degré de bonté supérieur à celui qui existe dans la volonté.

19

Conclusion.

Le degré de bonté dans la volonté n'est pas toujours en rapport au degré de bonté dans l'intention ; mais le degré de malice est toujours proportionné au degré de malice dans l'intention.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'acte et de l'intention il y a deux sortes de degré ou de grandeur morale. L'une se prend de l'objet ; c'est quand on veut ou que l'on fait un plus grand bien. L'autre se prend de l'acte quand on veut ou que l'on fait une chose avec plus de force et d'intensité[1] ; ce qui provient du sujet. Si l'on parle de ces deux sortes de grandeur relativement à leur objet il est évident que le degré de l'acte n'est pas une conséquence du degré d'intention. Ce qui peut arriver en effet pour deux motifs par rapport à l'acte extérieur.

1. Parce que l'objet qu'on rapporte à une fin qu'on a en vue n'est pas proportionné à cette fin. Par exemple si on donnait dix francs, on ne pourrait remplir son intention, si on se proposait de payer une chose qui en vaut cent.
2. Parce qu'il peut survenir à un acte extérieur des obstacles qu'il n'est pas en notre pouvoir d'écarter.

Ainsi on a l'intention d'aller à Rome et il se trouve des empêchements qui ne permettent pas de faire ce voyage. Par rapport à l'acte intérieur de la volonté il n'y a que l'un de ces deux motifs[2] qui soit applicable, parce que nous sommes toujours maîtres de nos actes intérieurs, tandis que nous ne le sommes pas des actes extérieurs. Mais la volonté peut vouloir un objet qui ne soit pas proportionné à la fin qu'elle se propose. Alors la volonté qui se porte vers cet objet pris d'une manière absolue n'est pas aussi bonne que l'intention. Toutefois comme l'intention appartient d'une certaine manière à l'acte de la volonté puisqu'elle en est la raison, le degré de bonté de l'intention reflue à ce titre sur la volonté, en ce sens que la volonté gagne à se proposer pour fin un grand bien, quoique les moyens qu'elle emploie pour y parvenir ne soient pas capables de l'atteindre[3]. Mais si l'on considère la grandeur de l'intention et de l'acte en raison de leur intensité, alors l'intensité ou l'énergie de l'intention reflue sur l'acte intérieur et extérieur de la volonté ; parce que l'intention se rapporte formellement à l'un et à l'autre, comme nous l'avons dit (quest. 12, art. 4). Quoique, matériellement parlant, l'intention puisse avoir plus de force et d'énergie que l'acte intérieur ou extérieur, — par exemple on ne veut pas prendre médecine aussi énergiquement qu'on veut recouvrer la santé, — néanmoins l'intensité avec laquelle on veut recouvrer la santé influe formellement sur l'intensité avec laquelle on veut être médicamenté. Cependant il faut observer que l'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut se rapporter à l'intention comme son objet. Ainsi, quand on se propose de vouloir ou de faire une chose avec énergie, ce n'est pas à dire pour cela qu'on la veut ou qu'on la fait de cette manière ; parce que la bonté de l'acte intérieur ou extérieur ne résulte pas de l'étendue du bien qu'on veut, comme nous l'avons dit dans cet article. De là il arrive qu'on ne mérite pas autant qu'on a l'intention de mériter, parce que l'étendue du mérite consiste dans l'intensité de l'acte, comme nous le verrons (quest. 114, art. 4).

1 Ceci tient à la manière de vouloir et d'agir. †

2 C'est le premier. Ainsi, supposé qu'on veuille jeûner seulement la première semaine de carême pour obtenir la vie éternelle, la bonté de l'acte ne répond pas à la bonté de l'intention, parce qu'on aurait dû vouloir observer le carême entièrement. †

3 Par exemple, donner un verre d'eau à un pauvre, pour gagner le royaume de Dieu, voilà un acte qui n'est rien en lui-même, et qui est rehaussé par l'intention. †

Article 9 : La bonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine ?

19

Objection N°1.

Il semble que la bonté de la volonté humaine ne dépende pas de sa conformité avec la volonté divine. Car il est impossible que la volonté de l'homme soit conforme à celle de Dieu, comme on le voit par ces paroles d'Isaïe (Is., 55, 9) : Autant les deux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées. Si donc pour que la volonté de l'homme fût bonne il était nécessaire qu'elle fût conforme à la volonté divine, il s'ensuivrait qu'il serait impossible à l'homme d'avoir une volonté droite, ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°1 :

La volonté humaine ne peut être adéquatement conforme à la volonté divine, mais elle peut l'être par imitation. De même la science de l'homme est conforme à la science de Dieu, en ce sens qu'elle connaît le vrai, et l'action humaine ressemble à l'action divine par la convenance qu'il y a entre elle et l'agent ; mais ces rapprochements ne sont pas adéquats, ils ne sont justes que par analogie.

Objection N°2.

Comme notre volonté découle de la volonté divine, de même notre science découle de la science de Dieu. Or, il n'est pas nécessaire à notre science d'être conforme à celle de Dieu ; car Dieu sait beaucoup de choses que nous ignorons. Donc il n'est pas nécessaire que notre volonté soit conforme à la volonté divine.

Objection N°3.

La volonté est le principe de l'action. Or, notre action ne peut être conforme à l'action divine. Donc il n'est pas nécessaire que notre volonté soit conforme à celle de Dieu.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Matth., 26, 39) : Non comme je veux, ô mon Père ! mais comme vous voulez. D'après saint Augustin (Ench. et in Conc. 1, in Ps. 32), Notre-Seigneur parle ainsi, parce qu'il veut que l'homme soit droit et que tout en lui se rapporte à Dieu. Or, la droiture de la volonté est sa bonté. Donc la bonté de la volonté dépend de sa conformité avec la volonté divine.

Conclusion.

Puisqu'une chose n'est bonne qu'autant qu'elle atteint la mesure qui lui est propre, il est évident que la bonté de la volonté humaine dépend de sa conformité avec la volonté divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 7), la bonté de la volonté dépend de l'intention finale. Or, la fin dernière de la volonté humaine, c'est le souverain bien qui est Dieu, comme nous l'avons prouvé (quest. 1, art. 8). Il est donc nécessaire pour que la volonté humaine soit bonne qu'elle se rapporte au souverain bien. Ce bien se rapporte premièrement et directement à la volonté divine comme son objet propre. Or, ce qu'il y a de premier dans un genre est la mesure et la raison de tout ce que ce genre renferme. Et comme une chose n'est droite et bonne qu'autant qu'elle atteint la mesure qui lui est propre, il s'ensuit que pour que la volonté de l'homme soit bonne il est nécessaire qu'elle soit conforme à la volonté divine.

D'après tout ce que nous avons dit, les réponses aux seconde et troisième objections sont évidentes. [Q34-1]

Article 10 : Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle soit conforme à la volonté divine à l'égard de l'objet voulu ?

19

Objection N°1.

Il semble que la volonté de l'homme ne doive pas être toujours conforme à la volonté divine à l'égard des choses qu'elle veut. Car nous ne pouvons vouloir ce que nous ignorons, puisque le bien connu est l'objet de la volonté. Or, nous ignorons en beaucoup de circonstances ce que Dieu veut. Donc la volonté humaine ne peut pas être conforme à la volonté divine, relativement à l'objet voulu.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous pouvons connaître d'une manière générale quel est l'objet que Dieu veut. Car nous savons que tout ce que Dieu veut il le veut parce que c'est un bien. C'est pourquoi quiconque veut une bonne chose, comme telle, a une volonté conforme à la volonté divine, relativement à la nature de l'objet voulu. Mais nous ne savons pas en particulier ce que Dieu veut. Sous ce rapport, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne[1]. Néanmoins, dans l'État de gloire, tous verront le rapport de leurs volitions particulières avec ce que Dieu veut à l'égard du même objet. C'est pourquoi les élus conformeront à la volonté de Dieu leur volonté en toutes choses, non seulement formellement, mais encore matériellement.

Objection N°2.

Dieu veut damner celui que sa prévision lui montre comme devant mourir en État de péché mortel. Si donc l'homme était tenu de conformer sa volonté à la volonté divine par rapport à l'objet qu'elle veut, il s'ensuivrait que l'homme serait tenu de vouloir sa damnation ; ce qui répugne.

Réponse à l'objection N°2 :

Dieu ne veut ni la damnation, ni la mort de quelqu'un pour elle-même ; parce qu'il veut que tous les hommes soient sauvés. Mais il veut ces choses par une raison de justice. Par conséquent, il suffit à cet égard que l'homme veuille observer la justice de Dieu et l'ordre de la nature.

Objection N°3.

Personne n'est tenu de vouloir ce qui est contraire à la piété. Or, si l'homme voulait ce que Dieu veut il blesserait quelquefois la piété ; par exemple, quand Dieu veut la mort du père de quelqu'un, si le fils la voulait aussi il manquerait à la piété filiale. Donc l'homme n'est pas tenu de conformer sa volonté à la volonté divine à l'égard des choses qu'il veut.

La réponse à l'objection N°3 est là évidente d'après ce que nous avons dit pour la réponse précédente.

Objection N°4.

Mais c'est le contraire[2]. Car à l'occasion de ces paroles du Psalmiste : La louange convient à ceux qui sont droits (Ps. 32), la glose dit (Glos. ord. ex Aug.) d'après saint Augustin : Celui qui a le cœur droit, c'est celui qui veut ce que Dieu veut. Or, tout le monde est tenu d'avoir le cœur droit. Donc tout le monde est tenu de vouloir ce que Dieu veut.

Réponse à l'objection N°4 :

1 Mais quand Dieu nous manifeste positivement sa volonté à l'égard d'une chose par une révélation, par un ordre ou par une défense quelconque, alors nous sommes obligés de vouloir matériellement et formellement ce qu'il veut. Quand il s'agit de choses que Dieu ne veut pas positivement, mais qu'il permet seulement, comme le péché, il ne nous est pas permis de les vouloir. Quand nous sommes libres de vouloir ou de ne pas vouloir les mêmes choses que Dieu matériellement, connue les peines, les maladies, etc., il est mieux de les vouloir comme Dieu les veut lui-même, parce que c'est le meilleur moyen de les accepter avec résignation. †

2 L'antithèse est ici soutenue par plusieurs raisonnements auxquels saint Thomas répondra après avoir fait voir la vérité entre ces deux extrêmes. †

Celui qui conforme sa volonté à la volonté divine par rapport à la raison de l'objet voulu, veut ce que Dieu veut plutôt que celui qui lui est conforme relativement à la chose voulue elle-même, parce que la volonté se porte plus principalement vers la fin que vers le moyen qui y mène.

Objection N°5.

La forme de la volonté, comme celle de toute action, se prend de l'objet. Par conséquent, si l'homme est tenu de conformer sa volonté à la volonté divine, il est nécessaire qu'il soit tenu de lui être conforme pour les choses qu'il veut.

Réponse à l'objection N°5 :

L'espèce et la forme de l'acte se considèrent plutôt d'après la raison formelle de l'objet que d'après sa nature matérielle.

Objection N°6.

La répugnance des volontés consiste en ce que les hommes veulent diverses choses. Or, quiconque a une volonté contraire à la volonté divine a une volonté mauvaise. Donc quiconque n'a pas une volonté conforme à la volonté divine par rapport à ce qu'il veut a une volonté mauvaise.

Réponse à l'objection N°6 :

Les volontés ne se combattent pas quand plusieurs hommes veulent différentes choses à des points de vue divers. Mais si l'un voulait et que l'autre ne voulût pas la même chose, considérée sous le même rapport, il y aurait alors répugnance ou lutte entre leur volonté, ce qui n'est plus le cas que nous avions à démontrer.

Conclusion.

La volonté humaine est tenue de se conformer à la volonté divine formellement, mais non matériellement à l'égard de ce qu'elle veut.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit [(art. 5)], la volonté se porte vers son objet selon que la raison le lui propose. Or, il arrive que la raison considère les choses sous divers points de vue. Ainsi, ce qui est bon sous un rapport ne l'est pas sous un autre. C'est pourquoi, si la volonté de l'un veut une chose en raison de ce qu'elle a de bon, elle est bonne, et si la volonté d'un autre veut que cette même chose n'existe pas en raison de ce qu'elle a de mauvais, elle est encore bonne. Ainsi, la volonté du juge est bonne quand il veut la mort d'un voleur, parce que c'est une chose juste, et la volonté de l'épouse ou du fils du coupable qui ne veut pas sa mort est bonne aussi, parce que ce meurtre répugne à la nature. Quand la volonté suit la perception de la raison ou de l'intellect, selon la nature du bien considéré en général, alors la volonté a pour objet le bien commun, comme on le voit par l'exemple que nous venons de citer. Car le juge s'occupe du bien général qui est la justice. C'est pourquoi il veut la mort du voleur, qui est une bonne chose relativement au bien de la société. L'épouse du voleur doit au contraire considérer le bien particulier de sa famille, et, à ce titre, elle ne veut pas que son mari soit mis à mort. Or, le bien de tout l'univers est celui que perçoit Dieu, qui est l'auteur et le gouverneur de toutes choses. Par conséquent, tout ce qu'il veut il le veut au point de vue du bien général ou de sa bonté qui est le bien de l'univers entier. Mais la créature perçoit naturellement un bien particulier proportionné à sa nature. Or, il arrive qu'une chose est bonne au point de vue de la raison particulière, sans l'être au point de vue de la raison universelle, ou réciproquement, comme nous venons de le dire. C'est ce qui fait qu'une volonté est bonne en voulant d'après la raison particulière une chose que Dieu ne veut pas d'après la raison universelle, ou réciproquement. De là il résulte que différents hommes peuvent avoir légitimement des volontés différentes à l'égard des mêmes objets, parce que pour diverses raisons particulières les uns veulent une chose et les autres ne la veulent pas. Toutefois, la volonté de l'homme qui veut un bien particulier n'est droite qu'autant qu'elle rapporte ce bien au bien général comme à sa fin, puisque l'appétit naturel d'une partie quelconque doit se rapporter au bien général du tout. Et comme la

raison formelle du moyen que l'on veut se prend de la fin, il s'ensuit que pour qu'on veuille un bien particulier d'une volonté droite, il faut que ce bien particulier soit matériellement voulu, et que le bien général, le bien que Dieu veut, le soit formellement. Donc la volonté humaine est tenue de se conformer formellement à la volonté divine pour l'objet voulu. Car elle est tenue de vouloir le bien que Dieu veut, le bien général, mais elle n'y est pas tenue matériellement[1] pour la raison que nous avons dite (dans le corps de l'article.). Cependant sous ce double rapport la volonté humaine est d'une certaine manière conforme à la volonté divine. Car selon qu'elle lui est conforme formellement, elle veut comme lui le bien universel, qui est sa fin dernière. Quand elle ne veut pas comme lui matériellement le même objet, elle lui est cependant conforme encore à titre de cause efficiente, parce que c'est de lui comme de l'auteur de toutes choses qu'elle tient cette inclination propre qui résulte de sa nature ou la manière particulière d'après laquelle elle considère les objets. Aussi, on a coutume de dire que la volonté de l'homme est conforme à la volonté de Dieu, en ce sens qu'il veut ce que Dieu veut qu'il veuille. Il y a encore un autre genre de conformité qui repose sur la nature de la cause formelle, c'est que l'homme veut ce que Dieu veut par un principe de charité. Cette conformité revient à la conformité formelle que l'on considère dans ses rapports avec la fin dernière qui est l'objet propre de la charité. [Q21-4] ; [Q39-2]

19

1 L'objet matériel est la chose voulue, l'objet formel est la raison ou la fin qui porte à la vouloir. †

QUESTION 20 : DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES EXTÉRIEURS

Question 20 : De la bonté et de la malice des actes extérieurs.....202
Article 1 : La bonté ou la malice est-elle dans l'acte intérieur de la volonté avant d'être dans l'acte extérieur ?.....202
Article 2 : La bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend-elle tout entière de la bonté et de la malice de la volonté ?.....204
Article 3 : La bonté et la malice de l'acte extérieur et de l'acte intérieur est-elle la même ?.....205
Article 4 : L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur ? 207
Article 5 : L'événement qui suit ajoute-t-il à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur ?.....208
Article 6 : Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais ?.....210

Après avoir parlé des actes intérieurs, nous avons maintenant à nous occuper de la bonté et de la malice des actes extérieurs.

À cet égard six questions se présentent :

1. La bonté et la malice existent-elles préalablement dans l'acte de la volonté ou dans l'acte extérieur ?
2. Toute la bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend-elle de la bonté de la volonté ?
3. La bonté et la malice de l'acte intérieur et extérieur est-elle la même ?
4. L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose en bonté ou en malice à l'acte intérieur ?
5. L'événement qui suit ajoute-t-il quelque chose en bonté ou en malice à l'acte extérieur ?
6. Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais ?

Article 1 : La bonté ou la malice est-elle dans l'acte intérieur de la volonté avant d'être dans l'acte extérieur ?

20

Objection N°1.

Il semble que le bien et le mal soient dans l'acte extérieur avant d'être dans l'acte intérieur de la volonté. Car la volonté tire sa bonté de son objet, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 1 et 2). Or, l'acte extérieur est l'objet de l'acte intérieur. Car on dit que nous voulons voler ou faire l'aumône. Donc le mal et le bien sont dans l'acte extérieur avant d'être dans l'acte intérieur de la volonté.

Réponse à l'objection N°1 :

L'acte extérieur est l'objet de la volonté, en ce sens que la raison le propose à la volonté comme le bien qu'elle perçoit et qu'elle ordonne. Sous ce rapport la bonté de l'acte extérieur est antérieure à celle de l'acte de la volonté. Mais si on la considère telle qu'elle est dans sa réalisation matérielle, elle est l'effet de la volonté et en résulte.

Objection N°2.

Le bien convient d'abord à la fin, parce que les moyens ne sont bons qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. Or, l'acte de la volonté ne peut être la fin, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 1, réponse N°2). Mais il

n’en est pas de même de l’acte d’une autre puissance. Donc le bien consiste plutôt dans l’acte d’une autre puissance que dans l’acte de la volonté.

Réponse à l’objection N°2 :

La fin est la première dans l’intention, mais la dernière dans l’exécution.

Objection N°3.

L’acte de la volonté se rapporte formellement à l’acte extérieur, comme nous l’avons dit (quest. 18, art. 6). Or, ce qui est formel est postérieur, car la forme vient s’adjoindre à la matière. Donc le bien et le mal existent dans l’acte extérieur plutôt que dans l’acte de la volonté.

Réponse à l’objection N°3 :

La forme, selon qu’elle est reçue dans la matière, est postérieure à la matière sous le rapport de la génération, quoiqu’elle lui soit antérieure par nature ; mais, selon qu’elle existe dans l’agent, elle lui est antérieure de toutes manières. Or, la volonté est comme la cause efficiente de l’acte extérieur. Par conséquent, la bonté de son acte est la forme de l’acte extérieur, parce qu’elle existe en elle comme dans la cause qui la produit.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (Retract., liv. 1. chap. 9) que c’est par la volonté qu’on pèche et qu’on vit vertueusement. Donc le bien et le mal moral consistent principalement dans la volonté.

Conclusion.

La bonté de l’acte extérieur, si on le considère dans sa nature, dépend plus de la raison que de la volonté ; mais si on le considère sous le rapport de l’exécution, il suit la bonté de la volonté qui est son principe.

Il faut répondre que les actes extérieurs sont bons ou mauvais de deux manières :

1. Dans leur genre et d’après leurs circonstances considérées en elles-mêmes. Ainsi, faire l’aumône dans des circonstances légitimes, c’est ce qu’on appelle une bonne action[1].
2. On dit qu’une action est bonne ou mauvaise d’après sa fin[2]. Ainsi, faire l’aumône par vaine gloire est une chose mauvaise.

Or, puisque la fin est l’objet propre de la volonté, il est évident que le caractère de bonté ou de malice que l’acte extérieur tire de son rapport avec la fin existe d’abord dans l’acte de la volonté, et découle de là dans l’acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que possède l’acte extérieur par lui-même, à cause de la légitimité de sa matière et des circonstances, ne découle pas de la volonté, mais plutôt de la raison. Par conséquent, si on considère la bonté de l’acte extérieur selon qu’elle existe dans la raison qui la perçoit et qui l’ordonne, elle est antérieure à la bonté de l’acte intérieur de la volonté. Mais si on la considère suivant ce qu’elle est dans l’exécution matérielle, elle résulte de la bonté interne de la volonté qui est son principe[3]. [Q34-4]

Article 2 : La bonté ou la malice de l’acte extérieur dépend-elle tout entière de la bonté et de la malice de la volonté ?

20

Objection N°1.

1 L’acte extérieur peut ainsi avoir par lui-même un caractère moral qui lui est propre. †

2 Cette sorte de bonté découle de l’acte intérieur de la volonté, parce que c’est à la volonté à déterminer la fin pour laquelle on fait une chose. †

3 Dans ce cas, l’acte intérieur de la volonté est la cause efficiente de la bonté de l’acte extérieur. †

Il semble que la bonté et la malice de l'acte extérieur dépende tout entière de la volonté. Car il est dit en saint Matthieu (Matth., 7, 18) : Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits, et un mauvais arbre ne peut en produire de bons. Or, d'après saint Augustin (Cont. Jul., liv. 1, chap. 8), l'arbre désigne la volonté, et le fruit les œuvres. Donc il ne peut se faire que la volonté intérieure soit bonne et l'acte extérieur mauvais, ou réciproquement.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bon arbre signifie la bonne volonté, c'est-à-dire celle qui est bonne sous le rapport de l'acte qu'elle veut et de la fin qu'elle se propose.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Retract., liv. 1, chap. 9) qu'on ne pèche que par la volonté. Par conséquent, s'il n'y a pas de péché dans la volonté il ne peut y en avoir dans l'acte extérieur. C'est pourquoi la bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend de la volonté.

Réponse à l'objection N°2 :

Non seulement on pèche par la volonté quand on se propose une fin mauvaise, mais encore quand on veut un mauvais acte[1].

Objection N°3.

Le bien et le mal dont nous parlons maintenant différencient les actes moraux. Or, les différences divisent par elles-mêmes le genre, d'après Aristote (Met., liv. 7, text. 43). Donc puisque l'acte est moral par là même qu'il est volontaire, il semble que le bien et le mal n'existent que dans l'acte par rapport à la volonté.

Réponse à l'objection N°3 :

On appelle volontaire non seulement l'acte intérieur de la volonté, mais encore les actes extérieurs selon qu'ils procèdent de la volonté et de la raison. C'est pourquoi la différence du bien et du mal peut exister à l'égard de ces deux sortes d'actes.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. cont. mend., chap. 7), qu'il y a des actes que ni la bonne intention ni la bonne volonté ne peuvent rendre bons.

Conclusion.

La bonté et la malice de l'acte extérieur selon ses rapports avec la fin dépend tout entière de la bonté et de la malice de la volonté, tandis que celle qui résulte des circonstances est produite par la raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), la bonté ou la malice peut se considérer de deux manières dans l'acte extérieur.

1. On peut la considérer en elle-même, c'est-à-dire dans sa matière et dans ses circonstances.
2. On peut la considérer dans ses rapports avec la fin.

Celle qui se rapporte à la fin dépend tout entière de la volonté ; tandis que celle qui résulte de la matière ou des circonstances dépend de la raison ; et la volonté en dépend suivant qu'elle se porte vers elle[2]. Mais on doit observer que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 6, réponse n°1), pour qu'une chose soit mauvaise il suffit d'un seul défaut ; tandis que pour qu'elle soit absolument bonne ce n'est pas assez qu'elle soit bonne sous un rapport, il faut encore qu'elle le soit entièrement. Si donc la volonté est bonne d'après son objet propre et d'après sa fin, l'acte extérieur doit être conséquemment bon lui-même. Mais il ne suffit pas pour que l'acte extérieur soit bon que la

1 Il y a des actes dont l'objet est tellement mauvais, que la fin ou l'intention, quelle qu'elle soit, ne peut les justifier. Tels sont le vol et le larcin. †

2 Ainsi la volonté est bonne ou mauvaise, suivant que son objet est bon ou mauvais lui-même, comme nous l'avons dit précédemment. †

volonté soit bonne dans son intention ; car si elle est mauvaise soit dans son intention, soit par rapport à son objet, il en résulte que l'acte extérieur est mauvais[1].

Article 3 : La bonté et la malice de l'acte extérieur et de l'acte intérieur est-elle la même ?

20

Objection N°1.

Il semble que la bonté ou la malice de l'acte intérieur et de l'acte extérieur ne soit pas la même. Car le principe de l'acte intérieur est la faculté intérieure de l'âme qui perçoit ou qui appète, tandis que le principe de l'acte extérieur est la puissance qui exécute le mouvement. Or, là où il y a divers principes d'action les actes sont divers. Et comme l'acte est le sujet de la bonté ou de la malice et que d'ailleurs un même accident ne peut exister en différents sujets, il s'ensuit que la bonté de l'acte intérieur ou de l'acte extérieur ne peut être la même.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement prouve que l'acte intérieur et l'acte extérieur sont naturellement[2] de divers genres, mais cette diversité n'empêche pas qu'ils ne soient un moralement, comme nous l'avons dit (quest. 17, art. 4).

Objection N°2.

La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui rend droites ses œuvres, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Or, la vertu intellectuelle qui réside dans la puissance qui commande est autre que la vertu morale qui existe dans la puissance commandée, suivant ce même philosophe (Eth., liv. 2, chap. 1). Donc la bonté de l'acte intérieur qui émane de la puissance qui commande est autre que la bonté de l'acte extérieur qui émane de la puissance commandée.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 6, chap. 12), les vertus morales se rapportent aux actes mêmes des vertus qui sont en quelque sorte leurs fins, mais la prudence qui réside dans la raison se rapporte aux moyens, et c'est pour ce motif qu'il est nécessaire qu'il y ait différentes vertus. Toutefois la raison droite qui a pour objet la fin des vertus elles-mêmes n'a pas d'autre bonté que la bonté de la vertu en ce sens que chaque vertu participe à la bonté de la raison elle-même.

Objection N°3.

Une même chose ne peut pas être cause et effet, car aucun être n'est cause de lui-même. Or, la bonté de l'acte intérieur est cause de la bonté de l'acte extérieur, ou réciproquement, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 et quest. 18, art. 5). Donc la bonté de l'un et de l'autre ne peut pas être la même.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand une chose découle d'un être dans un autre, comme d'une cause efficiente univoque[3], alors ce qui est dans les deux sujets est différent. Ainsi quand un objet chaud en échauffe un autre, la chaleur du sujet qui chauffé et de l'objet échauffé est numériquement différente, quoiqu'elle soit spécifiquement la même. Mais quand une chose découle d'un être dans un autre par analogie ou proportionnellement, alors les deux choses sont une numériquement. Ainsi on ne dit que la médecine et l'urine sont saines que par rapport aux principes de santé qui sont dans le corps de l'animal. La santé à l'égard de la médecine et de l'urine n'est donc pas autre que la santé de

1 Ainsi faire l'aumône par vaine gloire, c'est un acte extérieur qui pèche par l'intention, et qui est par là même mauvais. †

2 Considérés comme êtres, ils sont multiples, mais moralement ils ne font qu'un. L'acte intérieur est la forme, et l'acte extérieur la matière. †

3 La cause est univoque quand elle est absolument de même nature que sou effet. †

l’animal que la médecine produit et que l’urine signifie. En ce sens la bonté de l’acte extérieur découle de la bonté de la volonté et réciproquement, c’est-à-dire selon le rapport de l’un à l’autre.

Mais c’est le contraire. Nous avons montré (quest. 18, art. 6) que l’acte intérieur est la cause formelle de l’acte extérieur. Or, le formel et le matériel ne font qu’une seule et même chose. Donc la bonté de l’acte intérieur et celle de l’acte extérieur est la même.

Conclusion.

La bonté et la malice de l’acte extérieur relativement à la fin est la même que la bonté et la malice de l’acte intérieur de la volonté ; mais relativement aux circonstances elle n’est pas la même, la bonté de l’acte intérieur diffère de celle de l’acte extérieur, bien que l’une reflue sur l’autre.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 17, art. 4, et quest. 18, art. 6, réponse N°3), l’acte intérieur et l’acte extérieur, considérés moralement, ne forment qu’un seul acte. Mais il arrive quelquefois qu’un acte qui est un subjectivement, renferme plusieurs espèces de bonté ou de malice, et que quelquefois il n’en renferme qu’une seule. Il faut donc dire que tantôt la bonté ou la malice de l’acte intérieur et de l’acte extérieur est la même, et que tantôt elle est différente. Car, comme nous l’avons dit (quest. 18, art. 6), la bonté ou la malice de l’acte intérieur et celle de l’acte extérieur sont ordonnées l’une par rapport à l’autre. Or, dans les choses qui se rapportent à une autre, il y en a qui ne sont bonnes que relativement à la fin à laquelle on les destine. Ainsi une potion amère n’est bonne que parce qu’elle nous aide à recouvrer la santé. En ce cas la bonté de la potion ne diffère pas de celle de la santé ; elle ne forme avec elle qu’une seule et même bonté. Quelquefois aussi ce qui se rapporte à un but a intrinsèquement une bonté propre, indépendamment de sa bonté relative. Ainsi une médecine douce et savoureuse est bonne au goût indépendamment de la bonté qu’elle possède comme remède. Il faut donc dire que quand l’acte extérieur n’est bon ou n’est mauvais que d’après le rapport qu’il a avec la fin, alors la bonté et la malice de l’acte intérieur qui se rapporte directement à la fin est absolument la même que celle de l’acte extérieur qui se rapporte à la fin par son intermédiaire[1]. Mais quand l’acte extérieur est bon ou mauvais en lui-même, c’est-à-dire dans sa matière ou ses circonstances, alors sa bonté est différente de celle de la volonté qui résulte de la fin. Cependant la bonté de la fin que la volonté se propose reflue sur l’acte extérieur, et la bonté de la matière et des circonstances reflue sur l’acte intérieur, comme nous l’avons dit (art. 1). [Q24-4]

20

Article 4 : L’acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l’acte intérieur ?

20

Objection N°1.

1 Ainsi la macération du corps n’est bonne qu’en vertu de la fin qu’on se propose. Car elle est louable si on la pratique pour plaire à Dieu, et elle serait blâmable, si on avait l’intention de ruiner sa santé pour hâter sa mort. †

Il semble que l'acte extérieur n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur. Car, d'après saint Jean Chrysostome (Matth., hom. 19), la volonté est ce qu'on récompense pour le bien ou ce qu'on punit pour le mal. Or, les œuvres sont les témoignages de la volonté. Donc Dieu ne cherche pas les œuvres pour lui-même, pour savoir comment il doit porter ses jugements, mais il les cherche pour les autres, afin que tous comprennent qu'il est juste. Et comme le mal et le bien doivent s'apprécier plutôt d'après le jugement de Dieu que d'après le jugement des hommes, il s'ensuit que l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Chrysostome parle de la volonté de l'homme quand elle est consommée et elle ne cesse d'agir que par impuissance.

Objection N°2.

La bonté de l'acte intérieur et de l'acte extérieur est une seule et même bonté, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, toute augmentation se fait par l'addition d'une unité à une autre. Donc l'acte extérieur n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement repose sur la bonté que l'acte extérieur tire de sa fin. Mais la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière et des circonstances est autre que la bonté de la volonté qui provient de la fin. Toutefois elle n'est pas autre que celle que la volonté tire de l'acte voulu ; mais elle se rapporte à elle comme sa raison et sa cause, ainsi que nous l'avons dit (art. 1).

Objection N°3.

La bonté de la créature n'ajoute rien à la bonté divine, parce qu'elle en découle entièrement. Or, la bonté de l'acte extérieur découle quelquefois tout entière de la bonté de l'acte intérieur, et d'autres fois c'est le contraire, comme nous l'avons dit (art. préc). Donc l'un des deux n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'autre.

La réponse à l'objection N°3 est évidente d'après ce que nous avons dit à la réponse précédente.

Mais c'est le contraire. Tout être qui agit a l'intention de faire le bien et d'éviter le mal. Si donc l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur, celui qui a la volonté bonne ou mauvaise fait le bien ou s'abstient de faire le mal inutilement ; ce qui répugne.

20

Conclusion.

La bonté que l'acte extérieur tire de sa fin n'augmente qu'accidentellement la bonté de l'acte intérieur, mais celle qu'il a en lui-même d'après sa matière et les circonstances ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur, puisqu'elle en est le terme.

Il faut répondre que si nous parlons de la bonté que l'acte extérieur tire de sa fin, en ce sens il n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur, à moins qu'il n'arrive que la volonté ne devienne meilleure par elle-même quand il s'agit du bien, ou qu'elle ne devienne pire quand il s'agit du mal[1] ; ce qui semble possible de trois manières :

1. Sous le rapport du nombre, comme quand on veut faire quelque chose pour une fin bonne ou mauvaise et qu'on ne la fait pas, mais qu'on la veut et la fait ensuite ; l'acte de la volonté est dans ce cas doublé, et le bien ou le mal l'est également.
2. Sous le rapport de l'extension. Par exemple on veut faire une chose pour une fin bonne ou mauvaise, et on l'abandonne par suite d'un obstacle qu'on a rencontré ; tandis que celui qui la fait continue à la vouloir jusqu'à ce que l'œuvre soit achevée. Il est évident que la volonté

1 C'est donc par accident que l'acte extérieur ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur; mais considéré en lui-même, il n'y ajoute rien. †

de ce dernier a été plus persévérante dans le bien ou le mal, et qu'à ce titre elle est pire ou meilleure.

3. Sous le rapport de l'intensité. Car il y a des actes extérieurs qui, suivant qu'ils sont agréables ou pénibles donnent naturellement à la volonté plus ou moins d'énergie.

Or, il est constant que la volonté est d'autant meilleure ou pire qu'elle tend au bien ou au mal avec plus de vigueur. Mais si l'on parle de la bonté que l'acte extérieur possède d'après sa matière et les circonstances, il est alors comme le terme et la fin de la volonté, et il ajoute par conséquent à sa bonté ou à sa malice, parce que toute inclination ou tout mouvement s'achève selon qu'il arrive à sa fin ou qu'il atteint son terme[1]. Par conséquent la volonté n'est parfaite qu'autant qu'elle agit dans des circonstances favorables. Si toutefois elle ne peut agir, et qu'elle soit assez parfaite pour agir si elle le pouvait, le défaut de perfection qui provient de l'acte extérieur est absolument involontaire. Et comme l'involontaire ne mérite ni peine ni récompense quand on fait le bien ou le mal, de même il ne diminue en rien le mal ou le bien[2] que l'on a l'intention de faire, quand ce n'est nullement par sa faute que l'on a manqué de le réaliser.

Article 5 : L'événement qui suit ajoute-t-il à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur ?

20

Objection N°1.

Il semble que l'événement qui suit l'acte extérieur ajoute à sa bonté ou à sa malice. Car l'effet préexiste virtuellement dans la cause. Comme les événements suivent les actes à la manière dont les effets suivent leurs causes, ils préexistent donc virtuellement dans les actes. Or, on juge de la bonté ou de la malice de chaque être par sa vertu, puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 6). Donc les événements ajoutent quelque chose à la bonté ou la malice de l'acte.

Réponse à l'objection N°1 :

On juge de la puissance d'une cause d'après les effets qu'elle produit par elle-même, mais non d'après ceux qu'elle produit par accident.

Objection N°2.

Les bonnes œuvres que font les auditeurs sont des effets qui résultent de la prédication de celui qui les enseigne. Or, ces bonnes œuvres ajoutent au mérite du prédicateur, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (Philip., 4, 1) : Mes très chers frères et mes bien-aimés, ma joie et ma couronne. Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou la malice de l'acte.

Réponse à l'objection N°2 :

Les bonnes œuvres des auditeurs sont une conséquence de l'instruction du prédicateur ; elles en sont même les effets directs. C'est à ce titre qu'elles ajoutent à ses mérites surtout quand il a eu préalablement l'intention de les faire produire.

Objection N°3.

On n'ajoute à la peine qu'autant que la faute s'accroît. Ainsi il est dit au Deutéronome (25, 2) : Le nombre des coups sera réglé d'après l'étendue du péché. Or, l'événement fait ajouter à la peine. Car

1 Autrement il ne serait pas nécessaire que celui qui a la volonté de faire le bien réalisât son dessein. †

2 Cependant saint Thomas dit lui-même que quel que soit le mérite de l'acte intérieur aux yeux de Dieu, celui qui l'exécute mérite une récompense accidentelle que n'obtient pas celui qui n'a pu l'exécuter. Pour les martyrs, la plupart des théologiens font consister cette récompense dans l'auréole qui est le signe de leur victoire. †

il est dit (Exode, 21, 29) : S'il y a déjà quelque temps que le bœuf frappait de la corne et que le maître ne l'ait point renfermé après en avoir été averti, de sorte qu'ensuite il tue un homme ou une femme, le bœuf sera lapidé et le maître puni de mort. Or, on n'aurait pas tué le maître, si le bœuf n'eût pas lui-même tué quelqu'un, bien qu'on ne l'eût pas tenu renfermé. Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte.

Réponse à l'objection N°3 :

Cet événement, pour lequel on ordonne une peine, est un événement prémédité qui résulte par lui-même de la cause qui l'a produit ; c'est pourquoi il est imputé à châtiment.

Objection N°4.

Si un individu s'expose à faire périr quelqu'un en le frappant ou en rendant une sentence, mais que la mort ne s'ensuive pas, il ne contracte pas d'irrégularité. Cependant il en aurait contracté une, si la mort s'en était suivie. Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte.

Réponse à l'objection N°4 :

Ce raisonnement serait concluant si l'irrégularité était infligée pour une faute ; mais elle peut l'être pour un fait[1], et ce fait rend incapable des fonctions sacrées.

Mais c'est le contraire L'événement qui suit ne rend pas mauvais l'acte qui était bon, ni bon celui qui était mauvais. Par exemple, si on fait l'aumône à un pauvre, et qu'il en abuse pour pécher, celui qui a fait l'aumône ne perd rien de son action. De même, si on souffre avec patience une injure que l'on a reçue, cela ne rend pas excusable celui qui l'a faite. Donc l'événement qui suit n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte.

Conclusion.

L'événement qui suit et qui a été prévu augmente la bonté ou la malice de l'acte extérieur ; mais s'il n'a pas été prémédité et qu'il n'arrive qu'accidentellement ou dans de rares circonstances il ne l'augmente pas ; il n'en est pas de même s'il arrive directement ou le plus souvent.

Il faut répondre que l'événement qui suit a été prémédité ou il ne l'a pas été. S'il a été prémédité il est évident qu'il ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte. Car quand quelqu'un pense qu'il peut résulter de son action une multitude de maux, et que néanmoins il n'y renonce pas, sa volonté n'en est par là même que plus déréglée. Si l'événement n'a pas été prémédité il faut faire une distinction. S'il résulte par lui-même de l'acte et qu'il arrive le plus souvent, alors il ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte même[2]. Car il est manifeste qu'un acte est d'autant meilleur dans son genre qu'il en peut résulter de plus grands biens, et qu'il est d'autant plus coupable qu'il en peut résulter de plus grands maux. Mais si l'événement est rare et accidentel, dans ce cas il n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte. Car on ne juge pas d'une chose d'après ce qu'elle est par accident, mais d'après ce qu'elle est par elle-même.

Article 6 : Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais ?

20

Objection N°1.

Il semble que le même acte puisse être bon et mauvais. Car le mouvement qui est continu est un, comme le dit Aristote (Phys., liv. 5, text. 39 et 40). Or, le même mouvement continu peut être bon et mauvais.

1 Ainsi l'irrégularité peut frapper un juge qui aurait assisté à une condamnation à mort. †

2 Dans ce cas, du moins, il a été voulu indirectement, puisqu'on a pu le prévoir et le vouloir dans sa cause. †

Par exemple, en allant à l'Église d'une façon continue, on peut d'abord se proposer la vaine gloire et avoir ensuite l'intention de servir Dieu. Donc un seul et même acte peut être bon et mauvais.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce mouvement continu qui procède d'une intention diverse, bien qu'il soit un d'une unité naturelle, ne l'est cependant pas d'une unité morale.

Objection N°2.

D'après Aristote (Phys., liv. 3, text. 20 et 21), l'action et la passion sont un seul acte. Or, la passion peut être bonne comme celle du Christ, et l'action mauvaise comme celle des Juifs. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

Réponse à l'objection N°2 :

L'action et la passion appartiennent à la morale selon qu'elles sont volontaires. C'est pourquoi quand elles sont volontaires par suite du rapport qu'elles ont avec des volontés diverses, elles forment alors deux actes moraux dont l'un peut être bon et l'autre mauvais.

Objection N°3.

Le serviteur étant comme l'instrument du maître, l'action du premier est celle du second comme l'action de l'instrument est celle de l'ouvrier qui l'emploie. Or, il peut arriver que l'action du serviteur procède de la bonne volonté du maître et qu'à ce titre elle soit bonne, et qu'elle procède de la mauvaise volonté du serviteur et qu'à ce titre elle soit mauvaise. Donc le même acte peut être bon et mauvais.

Réponse à l'objection N°3 :

L'acte du serviteur selon qu'il procède de sa volonté n'est pas l'acte du maître ; il ne l'est qu'en tant qu'il procède de l'ordre que le maître a donné. Par conséquent la mauvaise volonté du serviteur ne le rend pas mauvais.

Mais c'est le contraire. Les contraires ne peuvent pas exister dans le même sujet. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc un même acte ne peut pas être bon et mauvais.

Conclusion.

Si l'on considère l'acte au point de vue de son unité morale, il ne peut pas se faire qu'il soit bon et mauvais ; mais si on le considère sous le rapport de son unité naturelle, rien n'empêche qu'un acte qui est un de cette manière ne soit bon et mauvais.

Il faut répondre que rien n'empêche ce qui est un dans un genre d'être multiple dans un autre. Ainsi une surface continue est une quand on la considère sous le rapport de la quantité, et elle est multiple quand on la considère sous le rapport de la couleur, puisqu'elle peut être en partie blanche et en partie noire. D'après cela rien n'empêche qu'un acte ne soit un quand on le considère dans sa nature[1], et qu'il ne le soit pas au point de vue moral ou réciproquement, comme nous l'avons dit (art. 3). En effet une promenade continue n'est qu'un acte naturellement ; cependant il peut se faire que moralement elle en forme plusieurs, comme dans le cas où celui qui se promène vient à changer de volonté, puisque cette faculté est le principe des actes humains. Conséquemment si par l'unité de l'acte on entend l'unité morale, il est impossible qu'un même acte soit bon et mauvais moralement ; mais si on n'entend que l'unité naturelle et non l'unité morale, cela peut être.

20

1 C'est-à-dire considéré physiquement. Il faut donc distinguer deux sortes d'actes, les actes physiques et les actes moraux. Tout cet article roule sur cette distinction. †

QUESTION 21 : DES CONSÉQUENCES OU DES EFFETS DES ACTES HUMAINS RELATIVEMENT À LEUR BONTÉ OU LEUR MALICE

Question 21 : Des conséquences ou des effets des actes humains relativement à leur bonté ou leur malice.....212
Article 1 : L'acte humain est-il vertueux ou vicieux selon qu'il est bon ou mauvais ?.....212
Article 2 : L'acte humain, selon qu'il est bon ou mauvais, est-il louable ou blâmable ?.....214
Article 3 : L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire selon qu'il est bon ou mauvais ?.....215
Article 4 : L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire aux yeux de Dieu, selon qu'il est bon ou mauvais ?.....217

Après avoir parlé de la bonté et de la malice des actes humains considérée en elle-même nous avons maintenant à l'examiner dans ses effets.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. L'acte humain est-il vertueux ou vicieux selon qu'il est bon ou mauvais ?
2. Est-il louable ou blâmable ?
3. Est-il méritoire ou déméritoire ?[1]
4. Est-il méritoire ou déméritoire aux yeux de Dieu ?[2]

Article 1 : L'acte humain est-il vertueux ou vicieux selon qu'il est bon ou mauvais ?

21

Objection N°1.

Il semble qu'un acte humain ne soit pas une vertu ou un péché par là même qu'il est bon ou mauvais. Car les péchés sont des monstres dans la nature, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 82). Or, les monstres ne sont pas des actes, mais ce sont des choses engendrées contrairement aux lois naturelles ; tandis que ce qui est l'effet de l'acte et de la raison imite ce qui est l'effet de la nature, comme le dit au même endroit ce philosophe. Donc de ce qu'un acte est mauvais et déréglé il ne s'ensuit pas que ce soit un péché.

Réponse à l'objection N°1 :

On donne le nom de monstres aux péchés qui se produisent dans l'ordre de la nature contrairement à ses lois.

Objection N°2.

Le péché, dit encore Aristote (Phys., liv. 2, text. 82) se produit dans la nature et l'art, toutes les fois que la nature et l'art ne parviennent pas à leur fin. Or, la bonté et la malice de l'acte humain consistent surtout dans l'intention finale et dans son exécution. Il semble donc que la malice de l'acte n'en fasse pas un péché.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Le mérite et le démérite des actes sont reconnus dans l'Écriture dans une foule d'endroits, et le concile de Trente a condamné la doctrine contraire soutenue par Luther et Calvin : *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ità esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati merita… anathema sit* (sess. 6, can. 52). †

2 L'Écriture le dit formellement : Car il faut que nous comparaissions tous devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qui est dû à son corps, selon le bien ou le mal qu'il aura fait (2 Cor., 2, 10). Et ailleurs : mais chacun recevra sa propre récompense, selon son travail (1 Cor., 3, 8). Cette vérité a été niée par les antinomiens et par les hérétiques modernes, qui refusaient d'admettre l'utilité des œuvres pour le salut. Luther, Calvin, Mélanchton, ont soutenu cette erreur. †

Il y a deux sortes de fin : une fin dernière et une fin prochaine. Or, dans le péché de nature l'acte manque sa fin dernière qui est la perfection de l'être engendré ; mais il ne manque pas absolument sa fin prochaine ; car la nature opère quelque chose en le formant. De même dans le péché de la volonté l'acte est toujours en défaut par rapport à sa fin dernière, parce qu'aucun acte mauvais ne peut se rapporter à la béatitude qui est la fin dernière, bien qu'il ne s'écarte pas de la fin prochaine que la volonté se propose et qu'elle atteint. Mais comme on ne se propose cette fin prochaine qu'en vue de la fin dernière, on peut trouver dans l'intention même qui se rapporte à cette fin une raison de droiture et de péché[1].

Objection N°3.

Si la malice de l'acte produisait le péché il s'ensuivrait que partout où le mal existerait il y aurait péché. Or, c'est faux. Car le châtiment bien qu'il soit un mal n'est cependant pas un péché. Donc de ce qu'un acte est mauvais il n'en résulte pas que ce soit un péché.

Réponse à l'objection N°3 :

Tout être se rapporte à sa fin par son acte. C'est pourquoi la nature du péché, qui consiste dans ce qu'il y a de désordonné par rapport à la fin, existe à proprement parler dans l'acte, tandis que le châtiment regarde la personne qui pèche, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 48, art. 5, réponse N°4, et art. 6, réponse N°3).

Mais c'est le contraire. La bonté de l'acte humain, comme nous l'avons vu (quest. 19, art. 4), dépend principalement de la loi éternelle, et par conséquent sa malice consiste dans son désaccord avec cette loi. Or, c'est là ce qui constitue la nature du péché. Car saint Augustin dit (Cont. Faustum, liv. 22, chap. 27) que le péché est une parole, une action, ou un désir contraire à la loi éternelle. Donc l'acte humain est un péché par là même qu'il est mauvais.

21

Conclusion.

Puisqu'on dit qu'un acte est bon ou mauvais selon qu'il est conforme ou non à la raison et à la loi éternelle, il est nécessaire que l'acte humain par là même qu'il est bon ou mauvais soit une vertu ou un péché.

Il faut répondre que la définition du mal a plus d'étendue que celle du péché, et la définition du bien plus d'étendue que celle du juste[2]. Car toute privation du bien dans un être quelconque constitue le mal, tandis que le péché consiste à proprement parler dans l'acte qu'on fait pour une fin à laquelle il ne doit pas être rapporté. Or, le rapport légitime d'une chose à sa fin a pour mesure une règle quelconque. Cette règle dans les êtres qui agissent naturellement est la vertu même de la nature qui les incline vers cette fin. Par conséquent, quand un acte procède d'une vertu naturelle, conformément à l'inclination qu'elle a naturellement pour sa fin, alors il conserve sa rectitude, parce que c'est un milieu qui ne s'écarte pas de ses extrêmes, c'est-à-dire qui se tient renfermé entre son principe et sa fin. Mais quand un acte sort de cette rectitude, en ce cas on dit que c'est un péché ou une monstruosité dans la nature[3]. — Pour les choses volontaires, la règle prochaine est la raison humaine, et la règle suprême la loi éternelle. Par conséquent, quand un acte humain se rapporte à sa fin conformément à la raison et à la loi éternelle, alors l'acte est droit, mais quand il s'écarte de cette ligne on dit que c'est un péché. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. 19, art. 3 et 4), que tout acte volontaire est mauvais par là même qu'il s'écarte de la raison et de la loi éternelle, et que tout acte est bon selon qu'il s'accorde avec l'une et l'autre. D'où il suit que l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, est une vertu ou un péché.

1 En dernière analyse, on juge donc de la moralité de l'acte selon qu'il s'écarte ou non de sa fin dernière. †

2 Tout mal n'est pas un péché. Ainsi la douleur, le châtiment, sont des maux sans être des péchés. Tout bien n'est pas non plus une chose droite, une action vertueuse. Par exemple la volupté est illicite et défendue par la loi. †

3 C'est un mal physique. †

Article 2 : L'acte humain, selon qu'il est bon ou mauvais, est-il louable ou blâmable ?

21

Objection N°1.

Il semble que l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, ne soit pas louable ou blâmable. Car le péché existe dans la nature, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 82-84). Or, les choses qui sont naturelles ne sont ni louables, ni blâmables, d'après ce même philosophe (Eth., liv. 3, chap. 5). Donc l'acte humain, par là même que c'est un mal ou un péché, ce n'est pas une faute, et conséquemment, par là même qu'il est bon, ce n'est pas non plus une chose louable.

Réponse à l'objection N°1 :

L'agent naturel n'a pas puissance sur ses actes, parce que la nature est nécessairement déterminée dans ses effets. C'est pourquoi, bien que le péché existe dans les actes naturels, il n'y a cependant pas là de faute.

Objection N°2.

Comme le péché se produit dans les actes moraux, de même on le trouve dans les œuvres d'art. Car, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 82), le grammairien ne pèche pas quand il écrit mal, et le médecin quand il donne à tort une potion. Or, un homme d'art n'est pas coupable pour la chose qu'il fait mal, parce qu'il appartient à son art ou à sa science de faire comme il lui plaît de bonnes ou de mauvaises choses. Il semble donc que l'acte moral, par là même qu'il est mauvais, ne soit pas coupable.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans les choses d'art le rapport de la raison n'est pas le même que dans les choses morales. Car en fait d'art la raison se rapporte à une fin particulière qu'elle a elle-même conçue et imaginée. En morale elle se rapporte à la fin générale de toute la vie humaine, et c'est à cette fin que les fins particulières doivent elles-mêmes se rapporter. Or, le péché étant une déviation de l'être par rapport à sa fin, comme nous l'avons dit (art. 1), il arrive que dans une œuvre d'art il peut y avoir deux sortes de péché :

1. L'œuvre peut s'écarter de la fin particulière que l'homme de l'art se proposait. Dans ce cas le péché est propre à l'art lui-même. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand l'artiste fait une mauvaise œuvre lorsqu'il a l'intention d'en faire une bonne, ou qu'il en fait une bonne lorsqu'il a l'intention d'en faire une mauvaise.
2. L'œuvre peut pêcher en s'écartant de la fin commune à l'humanité[1]. Ainsi on dit qu'on pèche de cette manière quand on a l'intention de faire une mauvaise œuvre et qu'on la fait pour tromper quelqu'un. Mais ce péché n'est pas propre à l'artisan comme artisan, c'est en lui le fait de l'homme. Par conséquent l'artisan est responsable du premier péché comme artisan, tandis que l'homme est responsable du second comme homme. Or, dans l'ordre moral où l'on ne considère que le rapport de la raison avec la fin générale de l'humanité, le mal ou le péché résulte toujours de la déviation de l'acte relativement à cette fin. C'est pourquoi l'homme est coupable de ce péché comme homme et comme être moral. D'où Aristote conclut (Eth., liv. 6, chap. 5) qu'une faute volontaire dans les arts est préférable à une faute involontaire, mais qu'il n'en est pas de même à l'égard de la prudence, ni à l'égard des vertus morales dont la prudence est la règle.

1 L'artiste qui fait, par exemple, une statue indécente, s'écarte de la fin commune à l'humanité, qui est la vertu et l'honnêteté. Il ne pèche pas comme artiste, si sa statue est très bien exécutée, mais il pèche comme homme. †

Objection N°3.

Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que le mal est infirme et impuissant. Or, l'infirmité ou l'impuissance détruit ou diminue la culpabilité. Donc l'acte humain n'est pas coupable selon qu'il est mauvais.

Réponse à l'objection N°3 :

L'infirmité qui se trouve dans les péchés volontaires ne détruit ni ne diminue la malice de l'action, parce qu'elle dépend de la volonté humaine qui en est elle-même la cause.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 12) que les œuvres vertueuses sont louables, et les œuvres contraires blâmables ou coupables. Or, les actes bons sont des actes de vertu, puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui le met en État de bien exécuter ses œuvres, suivant ce même philosophe (Eth., liv. 2, chap. 6). Les actes opposés sont conséquemment mauvais. Donc l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, est louable ou blâmable.

Conclusion.

Puisque tous les actes humains procèdent de nous librement, il est nécessaire que chacun de ces actes soit louable ou blâmable selon qu'il est bon ou mauvais.

Il faut répondre que comme la définition du mal a plus d'étendue que celle du péché, de même la définition du péché a plus d'étendue que celle de la faute[1]. Car un acte n'est coupable ou louable qu'autant qu'on l'impute à un agent. En effet, on ne loue ou on ne blâme qu'autant qu'on impute à quelqu'un la malice ou la bonté d'un de ses actes. Et alors l'acte est imputé à l'agent quand celui-ci en est le maître au point d'exercer sur lui son souverain domaine. Or, il en est ainsi de tous les actes volontaires, parce que l'homme par sa volonté est maître de ses actions, comme on le voit par ce que nous avons dit (quest. 1, art. 1 et 2). D'où il résulte qu'il n'y a que la bonté ou la malice des actes volontaires qui mérite la louange ou le blâme, c'est-à-dire des actes dont le mal constitue tout à la fois un péché et une faute.

Article 3 : L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire selon qu'il est bon ou mauvais ?

21

Objection N°1.

Il semble que l'acte humain ne soit pas méritoire ou déméritoire en raison de sa bonté ou de sa malice. Car le mérite et le démérite se rapportent à une rétribution qui n'a lieu que pour les actes qui sont faits pour un autre. Or, tous les actes bons ou mauvais de l'homme ne se rapportent pas à un autre ; il y en a qu'il fait pour lui-même. Donc tout acte humain bon ou mauvais n'est pas méritoire ou déméritoire.

Réponse à l'objection N°1 :

Quelquefois les actes humains sont bons ou mauvais, quoiqu'ils ne se rapportent pas au bien ou au mal d'un autre individu. Dans ce cas ils se rapportent au bien ou au mal d'un autre tiers qui est la société elle-même.

Objection N°2.

1 Dans la langue de saint Thomas, le mot péché s'entend tout à la fois des choses naturelles et libres, et il est applicable à l'ordre physique aussi bien qu'à l'ordre moral. Le mot faute ne s'entend que des actes libres et volontaires. Et il n'y a que ces actes qui soient dignes de louange ou de blâme. †

On ne mérite ni châtiment, ni récompense pour avoir disposé comme on l'a voulu des choses dont on est le maître. Ainsi, quand un homme détruit ce qui lui appartient, on ne le punit pas comme s'il détruisait le bien d'un autre. Or, l'homme est maître de ses actes. Donc s'il dispose bien ou mal de ses actes, il ne mérite pour cela ni peine, ni récompense.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme qui est maître de ses actes mérite ou démérite, selon qu'il appartient à la société dont il est le membre, parce qu'en disposant bien ou mal de ses actes, il est utile ou nuisible aux intérêts de la société qu'il doit servir.

Objection N°3.

De ce qu'un homme s'amasse du bien, il ne mérite pas qu'un autre l'en récompense, et il en est de même pour le mal qu'il se fait. Or, un bon acte est un bien et une perfection pour celui qui l'accomplit, et un acte déréglé est au contraire pour lui un mal. Donc de ce que l'homme fait un acte bon ou mauvais, il ne mérite, ni ne démérite.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bien ou le mal que l'on se fait à soi-même par ses actes rejaillit sur la société, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Isaïe dit (Is., 3, 10) : Dites au juste qu'il goûtera le fruit de ses vertus ; mais malheur à l'impie, car il recevra le châtiment de ses crimes.

Conclusion.

Les actes humains bons ou mauvais sont méritoires ou déméritoires selon qu'ils se rapportent à la justice rémunérative.

Il faut répondre que le mérite et le démérite se rapportent à la rétribution qui se fait conformément à la justice. Or, la justice exige qu'on traite chacun selon le bien ou le mal qu'il fait à autrui. Or, il est à remarquer que tout être qui vit en société est en quelque sorte une partie et un membre de la société entière. Par conséquent celui qui fait du bien ou du mal à l'individu qui existe en société, son action rejaillit sur tout le corps social, comme une blessure à la main agit conséquemment sur l'homme tout entier. Ainsi donc, quand quelqu'un travaille pour le bien ou pour le mal d'une autre personne, il y a là deux raisons de mérite ou de démérite. La première provient de ce qui lui est dû en particulier par la personne qu'il aide ou qu'il offense ; la seconde résulte de ce qui lui revient du côté de la société entière. Quand quelqu'un se propose, en agissant, de faire directement le bien ou le mal de toute la société, il lui est dû quelque chose, premièrement et principalement par la société en général, secondement par tous les membres de la société. Quand quelqu'un fait une action qui tourne à son avantage ou à sa perte, il lui en revient encore quelque chose, parce que cette action tourne au bien général, en ce sens du moins qu'il fait lui-même partie de la société. À la vérité on ne lui doit rien, parce qu'il a fait son propre bien ou son propre mal, à moins qu'on ne dise par analogie que l'homme doit observer une sorte de justice envers lui-même. Il est donc évident que l'acte bon ou mauvais est louable ou blâmable, selon qu'il est au pouvoir de la volonté ; c'est une vertu ou un péché, selon le rapport qu'il a avec la fin ; il est méritoire ou déméritoire, selon qu'il se rapporte à la justice rémunérative.

21

Article 4 : L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire aux yeux de Dieu, selon qu'il est bon ou mauvais ?

21

Objection N°1.

Il semble qu'un acte humain bon ou mauvais n'ait ni mérite, ni démérite par rapport à Dieu, parce que, comme nous l'avons dit (art. 3), le mérite et le démérite se rapportent à la rémunération du bien ou du mal qu'on a fait à autrui. Or, l'acte humain, bon ou mauvais, ne fait ni bien, ni mal à Dieu. Car il est dit (Job, 35, 6) : Si vous péchez, en quoi lui nuirez-vous ? Si vous faites le bien, qu'est-ce qu'il lui en reviendra ? Donc l'acte humain, bon ou mauvais, n'a ni mérite, ni démérite devant Dieu.

Réponse à l'objection N°1 :

L'acte de l'homme ne peut rien faire perdre ni gagner à Dieu en soi ; cependant l'homme ravit ou donne à Dieu quelque chose autant qu'il est en lui, quand il observe ou n'observe pas l'ordre qu'il a établi.

Objection N°2.

L'instrument n'a ni mérite, ni démérite à l'égard de celui qui s'en sert, parce que toute l'action de l'instrument provient de celui qui l'emploie. Or, l'homme est en agissant l'instrument de la puissance divine, qui est son principal moteur. Car il est dit (Is., 10, 15) : La hache se glorifiera-t-elle contre celui qui s'en sert ? ou la scie s'élèvera-t-elle contre celui qui la tire ? Le prophète compare évidemment l'homme en cet endroit à un instrument. Donc, qu'il agisse bien ou mal, l'homme ne mérite, ni ne démérite devant Dieu.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme est en effet mû par Dieu comme un instrument, mais cela n'empêche pas qu'il ne se meuve lui-même par le libre arbitre[1], comme nous l'avons dit (quest. 10, art. 4). C'est ce qui fait que ses actes sont méritoires ou déméritoires devant Dieu.

Objection N°3.

L'acte humain est méritoire ou déméritoire selon qu'il se rapporte à un autre que celui qui le produit. Or, tout acte humain ne se rapporte pas à Dieu. Donc tous les actes bons ou mauvais ne sont pas méritoires ou déméritoires aux yeux de Dieu.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme n'appartient pas à la société civile par tout son être et par tout ce qu'il a. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tous ses actes soient méritoires ou déméritoires par suite de leur rapport avec la société. Mais tout ce qu'est l'homme, tout ce qu'il peut et tout ce qu'il a, il doit le rapporter à Dieu. C'est pourquoi tout acte de l'homme, bon ou mauvais, est méritoire ou déméritoire devant Dieu selon qu'il est raisonnable.

Mais c'est le contraire. Il est dit (Ecclésiaste, 12 14) : Tout ce qui se fait, Dieu le traduira en jugement, soit comme bon, soit comme mauvais. Or, le jugement suppose qu'on récompensera chacun selon ses mérites ou ses démérites. Donc tout acte humain bon ou mauvais est méritoire ou déméritoire devant Dieu.

1 Le concile de Trente a condamné ceux qui faisaient de l'homme un instrument purement passif entre les mains de Dieu : Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti… neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omninò agere tantùmque passivè se habere, anathema sit (sess. 6, can. 4). †

Conclusion.

Puisque Dieu est le gouverneur et le maître de tout l'univers et surtout des créatures raisonnables dont il est la fin, les actes humains bons ou mauvais sont méritoires ou déméritoires non seulement devant les hommes, mais encore devant lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), l'acte d'un homme est méritoire ou déméritoire selon qu'il se rapporte à autrui, soit par rapport à lui, soit par rapport à la société. Or, nos actes bons ou mauvais sont méritoires ou déméritoires devant Dieu de ces deux manières. Ils le sont par rapport à lui en ce sens qu'il est la fin dernière de l'homme. Or, il faut que tous les actes se rapportent à leur fin dernière, comme nous l'avons vu (quest. 19, art. 10). Par conséquent celui qui fait un acte mauvais qui n'est pas susceptible d'être rapporté à Dieu, ne rend pas à la Divinité l'honneur qu'il lui doit comme à sa fin dernière. — Ils le sont aussi par rapport à l'universalité des êtres, parce que dans toute société celui qui la régit prend surtout soin du bien général. En conséquence, c'est à lui qu'il appartient de rendre à chacun selon le bien ou le mal qu'il fait à la société. Or, Dieu est le gouverneur et le maître de tout l'univers, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 103, art. 6), et spécialement des créatures raisonnables. D'où il est évident que les actes humains sont méritoires ou déméritoires par rapport à lui. Autrement il s'ensuivrait que Dieu ne prend aucun soin de nos actes.

21

QUESTION 22 : DU SUJET DES PASSIONS DE L'ÂME

Question 22 : Du sujet des passions de l'âme.....219
Article 1 : Les passions résident-elles dans l'âme ?.....219
Article 2 : La passion existe-t-elle dans la partie appétitive plus que dans la partie cognitive ?.221
Article 3 : La passion existe-t-elle plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté ?.....222

Après avoir parlé des actions de l'âme, nous devons nous occuper des passions.

D'abord nous les considérerons d'une manière générale, puis d'une manière particulière. Pour les étudier en général il y a quatre choses à examiner :

1. Leur sujet ;
2. Leur différence ;
3. Les rapports qu'elles ont entre elles ;
4. Leur malice et leur bonté.

Touchant le sujet des passions trois questions sont à faire :

1. Y a-t-il des passions qui résident dans l'âme ?[1]
2. La passion existe-t-elle plus dans la faculté qui appète que dans celle qui perçoit ?
3. Existe-t-elle plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté ?

Article 1 : Les passions résident-elles dans l'âme ?

22

Objection N°1.

Il semble qu'aucune passion ne réside dans l'âme. Car pâtir est le propre de la matière. Or, l'âme n'est pas composée de matière et de forme, comme nous l'avons vu (1a pars, quest. 75, art. 5). Donc il n'y a dans l'âme aucune passion.

Réponse à l'objection N°1 :

La passion, quand elle est accompagnée de déperdition et de transformation, est propre à la matière ; par conséquent elle ne se trouve que dans les êtres composés de matière et de forme ; mais la passion, quand elle n'implique que la réception, n'est pas nécessairement propre à la matière ; elle peut appartenir à tout être qui existe en puissance. Or, l'âme, quoiqu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, a cependant quelque chose de potentiel qui fait qu'elle est susceptible de recevoir et de pâtir, c'est ainsi que comprendre c'est pâtir, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 11).

Objection N°2.

La passion est un mouvement, comme le dit Aristote. Or, l'âme n'est pas mue, comme il le prouve (De animâ, liv. 1, text. 36). Donc la passion n'existe pas dans l'âme.

Réponse à l'objection N°2 :

1 On entend par passions les actes qui sont communs à l'homme et aux animaux. On donne à ces actes le nom de passion, parce qu'ils produisent une transformation dans les dispositions naturelles du corps. †

Pâtir et être mû, quoique ces expressions ne conviennent pas à l'âme par elle-même, elles lui conviennent cependant par accident[1], comme le dit Aristote (De animâ, liv. 1, text. 63).

Objection N°3.

La passion est un acheminement à la corruption ; car toute passion excessive jette l'être hors de lui-même, comme le dit Aristote (Top., liv. 6, chap. 2). Or, l'âme est incorruptible. Donc il n'y a pas de passion en elle.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur la passion qui existe quand il y a transformation en pire, et cette sorte de passion ne peut convenir à l'âme que par accident, mais absolument parlant elle convient à l'être composé qui est corruptible.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Rom., 7, 7) : Quand nous étions dans la chair, les inclinations au péché, excitées par la loi charnelle, agissaient dans les membres de notre corps. Or, les péchés existent dans l'âme, à proprement parler. Donc les passions, qui sont des inclinations au péché, existent dans l'âme aussi.

Conclusion.

Puisque l'âme sent et comprend et que la transformation de l'être composé la modifie, il est nécessaire qu'il y ait en elle quelque passion dans le sens général du mot, mais il est certain que prise dans son sens propre cette expression ne lui convient qu'accidentellement.

Il faut répondre que le mot pâtir se prend en trois sens :

1. D'une manière générale ; ainsi toutes les fois qu'un sujet reçoit quelque chose on dit qu'il pâtit quand même il ne perdrait rien de ce qu'il a. On dira par exemple, que l'air pâtit quand il est éclairé. Cette affection est plutôt une perfection qu'une passion.
2. Le mot pâtir se prend dans son sens propre quand en recevant une chose un être en perd une autre. Ce qui arrive en deux circonstances. Quand un être perd ce qui ne lui convient pas. Lorsque le corps d'un animal est guéri, on dit, par exemple, qu'il pâtit, parce qu'il recouvre la santé en se délivrant de la maladie.
3. La même chose arrive encore dans le cas contraire ; ainsi on dit que celui qui est malade souffre ou pâtit, parce que la faiblesse vient en lui se mettre à la place de la santé qu'il n'a plus. Cette dernière manière de pâtir est la plus propre. Car on dit qu'un être pâtit quand il est entraîné vers un agent, et s'il perd ce qui était convenable à sa nature, c'est alors surtout qu'il paraît entraîné vers un autre. Aristote dit de même (De gen., liv. 1, text. 18) que quand un être en engendre un qui est plus noble que lui il y a génération dans un sens absolu et corruption dans un sens relatif, mais que c'est le contraire quand il en engendre un qui l'est moins.

Selon les trois sens que nous venons de déterminer il y a passion dans l'âme. En effet il y a en elle réception ; car sentir et comprendre sont en ce sens des passions[2]. Mais la passion dans l'âme n'est accompagnée d'aucune déperdition[3], sinon par rapport aux transformations du corps. C'est pourquoi la passion proprement dite ne peut convenir à l'âme qu'accidentellement, c'est-à-dire en ce sens que c'est l'être composé ou l'homme qui pâtit. Mais cela a lieu de différentes manières. Car quand la transformation produit un État pire, elle a plutôt le caractère de la passion que quand elle produit un État meilleur. C'est pourquoi la tristesse est plutôt une passion proprement dite que la joie. [Q31-1] ; [Q35-1] ; [Q45-2]

22

1 Car si l'âme n'est pas mue par elle-même, elle l'est au moyen du corps. †

2 Et ces passions sont les perfections essentielles de l'âme. †

3 Parce que l'âme est spirituelle. †

Article 2 : La passion existe-t-elle dans la partie appétitive plus que dans la partie cognitive ?

22

Objection N°1.

Il semble que la passion soit plus dans la partie cognitive de l'âme que dans la partie appétitive. Car ce qui est le premier dans un genre semble supérieur à tout ce que le genre renferme et parait en être la cause (Met., liv. 2, text. 4). Or, la passion se trouve dans la partie intellective avant d'être dans la partie appétitive ; car la partie appétitive ne pâtit qu'en raison d'une passion antérieure qui existe dans la partie cognitive. Donc la passion est dans la partie intellective plutôt que dans la partie appétitive.

Réponse à l'objection N°1 :

La tendance à la perfection agit dans un sens inverse à la tendance opposée. Car dans ce qui appartient à la perfection la tendance a pour objet de se rapprocher d'un premier principe ; plus on en est près, et plus cette tendance est énergique ou puissante. Ainsi il y a intensité de lumière selon qu'on se rapproche de ce qui est souverainement lumineux, et plus un objet s'en approche, plus il est lucide. Mais dans ce qui a rapport au défaut, l'intensité n'a pas pour objet de se rapprocher de ce qu'il y a de plus élevé, mais de s'écarter de ce qu'il y a de parfait, parce que c'est en cela que consiste la privation et le défaut. C'est pourquoi moins un être s'éloigne de ce qu'il y a de premier, et moins son défaut est intense. C'est ce qui fait qu'au commencement les défauts sont toujours faibles, mais qu'à mesure qu'on avance ils vont se multipliant. Or, la passion appartient au défaut, parce qu'elle a pour sujet l'être selon qu'il est en puissance. Par conséquent, dans les êtres qui approchent de l'être premier, de l'être parfait, c'est-à-dire de Dieu, on ne trouve presque rien de potentiel et il y a peu de passions, tandis que dans les autres il y en a conséquemment davantage. Pour la même cause on trouve moins de passion dans la première faculté de l'âme, c'est-à-dire dans la faculté cognitive.

Objection N°2.

Ce qui est plus actif semble être moins passif ; car l'action est opposée à la passion. Or, la partie appétitive est plus active que la partie cognitive. Donc il semble que la passion soit principalement dans la partie cognitive.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que la puissance appétitive est plus active, parce qu'elle est plutôt le principe de l'acte extérieur, et elle en est le principe parce qu'elle est plus passive, c'est-à-dire parce qu'elle se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes[1]. Car c'est par l'action extérieure que nous parvenons à la possession des objets.

Objection N°3.

Comme l'appétit sensitif est une puissance qui réside dans un organe corporel, de même la faculté qui perçoit les choses sensibles. Or, la passion de l'âme résulte, à proprement parler, d'une transformation corporelle. Donc la passion n'existe pas plus dans la partie qui appète que dans la partie qui perçoit les choses sensibles.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 78, art. 3), l'organe de l'âme peut se transformer de deux manières. D'abord d'une manière spirituelle quand l'organe reçoit l'impression de l'objet. C'est ce qui arrive dans l'acte de la puissance qui perçoit les choses sensibles ; ainsi l'œil est modifié par l'objet qu'il

1 Les objets font sur elle de plus fortes impressions que sur toutes les autres puissances, parce que celles-ci ne s'ébranlent qu'autant qu'elle les meut. †

voit, non qu'il soit coloré, mais parce qu'il est affecté par l'action de la couleur. Il y a aussi une transformation naturelle de l'organe quand l'organe est modifié par rapport à sa disposition naturelle ; par exemple, quand il a chaud ou froid, ou qu'il subit une tout autre altération analogue. Cette transformation se rapporte par accident à l'acte de la faculté qui connaît les choses sensibles, par exemple, quand l'œil est fatigué par un excès d'application ou qu'il est brisé par l'éclat trop vif de la lumière, mais elle se rapporte directement à l'acte de l'appétit sensitif. C'est pourquoi dans la définition des mouvements de la partie appétitive on fait entrer une transformation quelconque d'un organe matériel. Ainsi on dit que la colère est l'inflammation du sang qui se produit autour du cœur. D'où il est évident que la passion se trouve dans l'acte de la faculté qui appète les choses sensibles plutôt que dans celle qui les connaît, quoique ces deux puissances soient l'une et l'autre l'acte d'un organe corporel.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 9, chap. 4) que les philosophes sont partagés sur ces mouvements de l'âme que les Grecs appellent πάθη ; les Romains, quelques-uns du moins comme Cicéron, perturbations ; d'autres affections, ou, plus conformément à l'expression grecque, passions. D'où il est manifeste que les passions de l'âme sont la même chose que les affections. Or, les affections appartiennent évidemment à la partie appétitive et non à la partie cognitive. Donc les passions sont plutôt dans la première de ces facultés que dans la seconde. [Q37-4]

Conclusion.

Puisque l'homme est entraîné vers les objets par la faculté appétitive plutôt que par la faculté cognitive, il est nécessaire que les passions se trouvent plutôt dans la première de ces facultés que dans la seconde.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), le mot passion implique que le patient soit attiré vers l'objet qui agit sur lui. Or, l'âme est attirée vers un objet plutôt par la puissance appétitive que par la puissance cognitive. Car par la première de ces facultés l'âme se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. C'est ce qui fait dire à Aristote (Met., liv. 6, text. 8) que le bien et le mal qui sont les objets de la puissance appétitive existent dans les choses elles-mêmes. La puissance cognitive, au contraire, n'est pas attirée vers l'objet selon ce qu'il est en lui-même ; elle le connaît selon l'espèce qu'elle a en elle ou elle le reçoit suivant sa manière d'être. C'est de là qu'Aristote conclut que le vrai et le faux qui appartiennent à la connaissance n'existent pas dans les choses, mais dans l'esprit. D'où il est évident que la passion existe plutôt dans la partie appétitive que dans la partie cognitive de l'âme. [Q23-1] ; [Q45-1] ; [Q45-2] ; [Q50-5]

Article 3 : La passion existe-t-elle plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté ?

22

Objection N°1.

Il semble que la passion n'existe pas plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 2) que le bienheureux Hiérothée a été instruit par une inspiration spéciale, ayant non seulement appris, mais encore pâti ou expérimenté les choses divines. Or, la passion des choses divines ne peut appartenir à l'appétit sensitif dont le bien sensible est l'objet. Donc la passion existe dans l'appétit intelligentiel aussi bien que dans l'appétit sensitif.

Réponse à l'objection N°1 :

Par la passion des choses divines on entend en cet endroit l'affection qu'on a pour elles, et la manière dont on y est uni par l'amour ; ce qui se fait d'ailleurs sans transformation ou modification corporelle.

Objection N°2.

Plus l'être actif est puissant, et plus la passion est forte. Or, l'objet de l'appétit intelligentiel qui est le bien universel a une action plus puissante que l'objet de l'appétit sensitif qui est le bien particulier. Donc la passion existe dans l'appétit intelligentiel plutôt que dans l'appétit sensitif.

Réponse à l'objection N°2 :

La grandeur de la passion ne dépend pas seulement de la vertu de l'agent, mais encore de la passivité du patient ; parce que les êtres qui sont éminemment passibles pâtissent beaucoup, même quand ils sont soumis à des êtres actifs peu puissants. Ainsi donc, quoique l'objet de l'appétit intelligentiel soit plus actif que l'objet de l'appétit sensitif, cependant l'appétit sensitif est plus passif que l'appétit intelligentiel.

Objection N°3.

La joie et l'amour sont des passions. Or, elles existent dans l'appétit intelligentiel et ne se trouvent pas seulement dans l'appétit sensitif ; autrement les saintes Écritures ne les attribueraient pas à Dieu et aux anges. Donc les passions n'existent pas plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour, la joie et toutes les autres affections, quand on les attribue à Dieu, aux anges ou aux hommes, selon l'appétit intelligentiel, expriment un acte pur et simple de la volonté dont les effets ressemblent à ceux de la passion, sans être pour cela une passion. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 9, chap. 5) : Quant aux saints anges ils punissent sans colère, et secourent les malheureux sans ressentir de compassion ; cependant dans le langage ordinaire on leur applique les noms de ces passions, parce que leurs œuvres ressemblent aux nôtres, mais non parce qu'ils ont nos faiblesses.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit, en faisant la description des passions animales (De fid. orth., liv. 2, chap. 22) : La passion est un mouvement de la partie appétitive et sensuelle de l'âme suscité par l'imagination qu'on se forme du bien ou du mal[1]. Et ailleurs il ajoute : La passion est un mouvement de l'âme irraisonnable qui résulte du bien et du mal que l'on pense.[2]

Conclusion.

Puisque l'appétit intelligentiel n'exige aucune transformation corporelle, la passion proprement dite se trouve dans l'appétit sensitif plus que dans l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, et 2, réponse n°3), la passion proprement dite existe là où il y a transformation corporelle, et il y a transformation corporelle non seulement dans les actes de l'appétit sensitif cognitif comme la perception des choses sensibles, mais encore dans les actes de l'appétit naturel. Or, l'acte de l'appétit intelligentiel n'exige aucune transformation de ce genre, parce que cet appétit n'est pas une vertu qui dépende d'un organe quelconque. D'où il résulte évidemment que la passion proprement dite existe dans l'acte de l'appétit sensitif plus que dans l'acte de l'appétit intelligentiel, comme on le voit par les définitions qu'en donne saint Jean Damascène (loc. sup. cit.). [Q24-1] ; [Q31-1] ; [Q45-2]

22

1 Dans cette définition, le mot mouvement indique l'acte ou l'opération qui tient lieu du genre, l'appétit sensitif désigne le sujet de la passion, et la dernière partie de la définition exprime le principe. †

2 Ces derniers mots désignent la transformation corporelle qui accompagne toujours la passion, et qui la distingue de la volonté et du mouvement de la partie sensitive cognitive.). †

QUESTION 23 : DE LA DIFFÉRENCE DES PASSIONS ENTRE ELLES

Question 23 : De la différence des passions entre elles.....225
Article 1 : Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'irascible ?.....225
Article 2 : La contrariété des passions de l'irascible existe-t-elle toujours en raison de l'opposition du bien et du mal ?.....227
Article 3 : Y a-t-il une passion de l'âme qui n'ait pas son contraire ?.....228
Article 4 : Y a-t-il des passions de différente espèce qui résident dans la même puissance sans être opposées entre elles ?.....229

Après avoir parlé du sujet des passions, nous avons maintenant à nous occuper de la différence des passions entre elles.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'appétit irascible ?
2. La contrariété des passions de l'irascible résulte-t-elle toujours de l'opposition du bien et du mal ?
3. Y a-t-il une passion qui n'ait pas son contraire ?
4. Y a-t-il des passions de différente espèce qui existent dans la même puissance sans être opposées entre elles ?

Article 1 : Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'irascible ?

23

Objection N°1.

Il semble que ce soient les mêmes passions qui existent dans l'appétit irascible et dans l'appétit concupiscible. Car Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 5) que les passions de l'âme sont celles qui produisent la joie et la tristesse. Or, la joie et la tristesse sont dans l'appétit concupiscible. Donc toutes les passions sont dans cet appétit, et il n'y a pas lieu de distinguer celles qui sont dans l'irascible de celles qui sont dans le concupiscible.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 81, art. 2), les animaux ont reçu une force irascible pour surmonter les obstacles qui empêchent l'appétit concupiscible de tendre vers son objet, soit qu'il ait de la peine à obtenir le bien qu'il désire, soit qu'il lui soit difficile d'échapper au mal qu'il voudrait éviter. C'est pourquoi les passions de l'irascible ont toutes pour termes les passions du concupiscible. D'où il résulte que les passions qui sont dans l'irascible ont pour conséquence la joie et la tristesse qui sont dans le concupiscible[1].

1 La joie et la tristesse sont toujours la conséquence dernière de toutes les passions, parce que si l'on réussit on est content, et si on ne réussit pas on est triste. †

Objection N°2.

À propos de ces paroles de l'Évangile : Le royaume des cieux est semblable au levain, etc. (Matth., 13, 33), saint Jérôme dit que nous possédons dans la raison la prudence, dans l'irascible la haine des vices, et dans le concupiscible le désir des vertus. Or, la haine existe dans le concupiscible aussi bien que l'amour son contraire, comme le dit Aristote (Top., liv. 2, chap. 3). Donc la même passion se trouve dans le concupiscible et l'irascible.

Réponse à l'objection N°2 :

Saint Jérôme attribue à l'irascible la haine des vices, non à cause de la haine en elle-même, qui convient, à proprement parler, à l'appétit concupiscible, mais à cause des combats que la puissance irascible est appelée à soutenir.

Objection N°3.

Les passions et les actes diffèrent d'espèce selon leurs objets. Or, les passions de l'irascible et du concupiscible ont les mêmes objets qui sont le bien et le mal. Donc les passions de l'irascible sont les mêmes que celles du concupiscible.

Réponse à l'objection N°3 :

Le bien, comme chose délectable, meut la puissance concupiscible ; mais si le bien est difficile à obtenir il a par là même quelque chose qui répugne à cette puissance. C'est pour ce motif qu'il a été nécessaire qu'il y en eût une autre qui tendît vers lui. Il en est de même du mal. Cette seconde puissance est celle de l'irascible. D'où il suit que les passions de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible ne sont pas de même espèce.

Mais c'est le contraire. Les actes des puissances différentes sont de différente espèce, comme voir et entendre. Or, l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui partagent l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 81, art. 2). Donc, puisque les passions sont des mouvements de l'appétit sensitif, comme nous l'avons vu (quest. 22, art. 2), il s'ensuit que celles qui sont dans l'irascible ne sont pas de même espèce que celles qui sont dans le concupiscible.

23

Conclusion.

Comme la puissance de l'irascible n'est pas de même espèce que celle du concupiscible, de même toutes les passions qui appartiennent à l'irascible sont d'une autre espèce que celles qui sont dans le concupiscible.

Il faut répondre que les passions qui sont dans l'irascible sont d'une autre espèce que celles qui sont dans le concupiscible. Car puisque les puissances diverses ont des objets divers, ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 77, art. 3), il est nécessaire que les passions des différentes puissances se rapportent à des objets différents. Par conséquent, les passions des puissances diverses doivent à plus forte raison différer d'espèce entre elles. Car il faut une plus grande différence objective pour établir une différence d'espèce entre les puissances que pour en établir une entre les passions ou les actes. En effet, comme dans la nature la diversité de genre est une conséquence de la diversité de la matière, et la diversité d'espèce une conséquence de la diversité de forme considérée dans la même matière ; de même dans les actes de l'âme les actes qui appartiennent à différentes puissances diffèrent entre eux, non seulement pour l'espèce, mais encore pour le genre. Quant aux actes ou aux passions qui se rapportent à différents objets spéciaux compris sous l'objet général d'une même puissance, ils diffèrent entre eux comme les espèces du même genre[1]. Ainsi donc, pour connaître quelles sont les passions qui existent dans l'irascible, et quelles sont celles qui se trouvent dans le concupiscible, il faut s'arrêter à l'objet de ces deux puissances. Or, nous avons dit (1a pars, quest. 81, art. 2)

1 Ainsi les passions de l'irascible et celles du concupiscible sont de différents genres, et celles qui appartiennent à l'une de ces deux puissances diffèrent entre elles d'espèce. †

que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible pris d'une manière absolue, c'est-à-dire l'agréable ou le douloureux. Mais comme il est nécessaire que l'âme surmonte des difficultés ou livre des combats pour obtenir cette sorte de bien, ou pour éviter cette sorte de mal, parce que l'un et l'autre se trouvent, pour ainsi dire, placés au-dessus de la puissance ordinaire de l'âme, l'irascible a par là même pour objet le bien et le mal considérés comme choses ardues et difficiles à atteindre ou à fuir. Conséquemment, toutes les passions qui se rapportent au bien ou au mal absolument, appartiennent à l'appétit concupiscible, comme la joie, la tristesse, l'amour, la haine, etc. Toutes celles qui se rapportent au bien ou au mal affecté d'un caractère qui le rend difficile à obtenir ou à éviter, appartiennent à l'irascible comme l'audace, la crainte, l'espérance, etc. [Q25-1] ; [Q30-2] ; [Q31-1] ; [Q31-8] ; [Q46-1] ; [Q46-3]

Article 2 : La contrariété des passions de l'irascible existe-t-elle toujours en raison de l'opposition du bien et du mal ?

23

Objection N°1.

Il semble que la contrariété des passions de l'irascible n'existe qu'en raison de l'opposition du bien et du mal. Car les passions de l'appétit irascible se rapportent à celles de l'appétit concupiscible, comme nous l'avons dit (art. préc., réponse n°1). Or, les passions de l'appétit concupiscible ne sont opposées que par suite de l'opposition qui existe entre le bien et le mal ; tels sont : l'amour et la haine, la joie et la tristesse. Donc il en est de même des passions de l'irascible.

Objection N°2.

Les passions diffèrent d'après leurs objets comme les mouvements d'après leurs termes. Or, il n'y a contrariété dans les mouvements qu'en raison de l'opposition qui existe entre les termes, comme le prouve Aristote (Phys., liv. 5, text. 49). Donc il n'y a contrariété dans les passions qu'en raison de la contrariété de leurs objets. Comme l'objet de l'appétit est le bien ou le mal, il ne peut donc y avoir dans la puissance appétitive d'autre opposition entre les passions que celle qui résulte de l'opposition du bien et du mal.

Objection N°3.

Toute passion de l'âme suppose qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne de l'objet, comme le dit Avicenne (De nat., liv. 6). Or, on s'approche d'un objet par suite de ce qu'il a de bon, et on s'en éloigne par suite de ce qu'il a de mauvais ; parce que, comme le bien est ce que tous les êtres appètent, suivant Aristote (Eth., liv. 1, in princ.), de même le mal est ce que tous fuient. Donc il ne peut y avoir opposition dans les passions de l'âme qu'en raison du bien et du mal.

Mais c'est le contraire. La crainte et l'audace sont opposées, comme on le voit (Eth., liv. 3, chap. 7). Or, la crainte et l'audace ne diffèrent pas entre elles sous le rapport du bien et du mal, puisqu'elles se rapportent l'une et l'autre à certains maux. Donc toute opposition qui existe entre les passions de l'irascible ne résulte pas de l'opposition du bien et du mal.

Conclusion.

Dans les passions de l'irascible il y a opposition sous le rapport des objets et suivant qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne du même terme ; mais dans les passions du concupiscible il n'y a opposition que relativement aux objets.

Il faut répondre que la passion est un mouvement, comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 19-21). Il faut donc juger de l'opposition des passions d'après l'opposition des mouvements ou des

changements. Or, il y a dans les mouvements ou les changements deux sortes d'opposition (Phys., liv. 6, text. 46-52) : l'une qui consiste à s'approcher et à s'éloigner du même terme. Cette opposition est, à proprement parler, celle qui résulte des changements, c'est-à-dire de la génération, qui est un changement vers l'être, et de la corruption, qui est un changement contraire. L'autre opposition résulte de l'opposition des termes, qui est, à proprement parler, l'opposition des mouvements. Ainsi, blanchir, qui est un mouvement du noir au blanc, est opposé à noircir, qui est un mouvement du blanc au noir. Dans les passions de l'âme on distingue donc aussi deux sortes d'opposition : l'une, qui provient de l'opposition des objets, c'est-à-dire de l'opposition du bien et du mal, l'autre qui consiste à s'approcher et à s'éloigner du même terme. La première de ces deux oppositions, celle qui résulte des objets, existe entre les passions de l'appétit concupiscible, mais on les trouve l'une et l'autre dans les passions de l'appétit irascible. La raison en est que l'objet de l'appétit concupiscible, est, comme nous l'avons dit (art. préc), le bien ou le mal sensible pris dans un sens absolu. Or, le bien, en tant que bien, ne peut pas être un terme dont on s'éloigne ; c'est toujours le terme vers lequel on tend ; parce qu'aucun être ne s'éloigne du bien connu pour tel, tous au contraire le recherchent vivement. De même il n'y a pas d'être qui recherche le mal pour lui-même ; tous au contraire le fuient. C'est pour ce motif que le mal ne peut pas être un terme vers lequel on tende, et que c'est nécessairement un terme dont on s'éloigne. Toute passion de l'appétit concupiscible qui se rapporte au bien, tend donc vers lui, comme l'amour, le désir et la joie. Et toute passion qui se rapporte au mal s'en éloigne, comme la haine, la fuite ou l'abomination, et la tristesse. Par conséquent, il ne peut pas y avoir dans les passions de l'appétit concupiscible d'opposition fondée sur ce que l'une s'approche et l'autre s'éloigne du même terme. Mais l'objet de l'appétit irascible est le bien ou le mal sensible, non pris d'une manière absolue, mais affecté d'un caractère qui en fait une chose difficile et ardue, comme nous l'avons dit (art. préc). Or, le bien ardu ou difficile excite à tendre vers lui selon qu'il est bon, ce qui appartient à la passion de l'espérance. En même temps ce qu'il y a en lui d'ardu et de difficile en éloigne[1], et c'est ce qui appartient à la passion du désespoir. De même, le mal qui est ardu doit être évité en tant que mal. Et c'est ce qui se rapporte à la passion de la crainte ; il y a aussi en lui quelque chose qui fait qu'on est attiré vers lui, c'est sa difficulté même, c'est-à-dire que l'homme aime à le vaincre, parce qu'il croit par là échapper à sa tyrannie. C'est par l'audace qu'il tend à ce triomphe. Dans les passions de l'appétit irascible il y a donc une opposition qui résulte de l'opposition du bien et du mal, comme l'opposition qu'il y a entre l'espérance et la crainte. Il y a encore une autre opposition qui provient de ce qu'on s'approche et de ce qu'on s'éloigne du même terme[2]. Telle est celle qui se trouve entre l'audace et la crainte.

Par là la réponse aux objections est évidente. [Q30-2] ; [Q40-4]

Article 3 : Y a-t-il une passion de l'âme qui n'ait pas son contraire ?

23

Objection N°1.

Il semble que toute passion de l'âme ait son contraire. Car toutes les passions de l'âme existent ou dans l'appétit irascible ou dans l'appétit concupiscible, comme nous l'avons dit (art. préc). Or, ces deux sortes de passions ont l'une et l'autre leur contraire. Donc toutes les passions de l'âme ont leur contraire.

Objection N°2.

1 L'objet de l'appétit irascible est un bien mélangé de mal ; c'est pourquoi il est de nature à produire des mouvements opposés. Ainsi l'espérance tend vers lui, parce qu'elle est surtout frappée par ce qu'il y a de bon dans l'objet ; le désespoir s'en éloigne au contraire, parce qu'il est surtout frappé par ce qu'il y a de mal, qui est la difficulté de la chose. †

2 Ainsi l'audace diffère de la crainte, quoiqu'elles aient l'une et l'autre le mal pour objet, parce que l'une l'attaque et l'autre le fuit. †

Toute passion de l’âme a pour objet le bien ou le mal qui sont universellement les objets de la puissance appétitive. Or, la passion qui a le mal pour objet est opposée à la passion qui se rapporte au bien. Donc toute passion a son contraire.

Objection N°3.

Toute passion de l’âme existe suivant qu’elle se rapproche ou qu’elle s’éloigne du même terme, comme nous l’avons dit (art. préc). Or, celle qui s’éloigne est contraire à celle qui s’approche et réciproquement. Donc toute passion de l’âme a son contraire.

Mais c’est le contraire. La colère est une passion de l’âme. Or, il n’y a pas de passion qui soit contraire à celle-là, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. 5). Donc toute passion n’a pas son contraire.

Conclusion.

Entre toutes les passions de l’âme il n’y a que la colère à laquelle aucune autre passion ne soit opposée, ni de la part des objets, ni de la part du mouvement qui la porte à son terme.

Il faut répondre que la colère a cela de particulier qu’elle ne peut avoir de contraire ni sous le rapport du mouvement qui pousse au terme ou qui en éloigne, ni sous le rapport de l’opposition qui existe entre le bien et le mal. Car la colère est produite par un mal présent difficile à vaincre. Il est nécessaire, en présence de ce mal, ou que l’appétit succombe, et alors il ne sort pas des limites de la tristesse qui est une passion de l’appétit concupiscible ; ou bien il se meut pour se venger du mal qui le blesse, et c’est alors que la colère se déclare. L’âme ne peut pas en cette circonstance chercher à fuir, parce qu’on suppose le mal déjà présent ou même passé ; par conséquent il n’y a pas de passion qui soit contraire au mouvement de la colère, selon l’opposition qui existe entre ce qui s’approche et ce qui s’éloigne du même terme. De même il n’y a pas non plus d’opposition fondée sur ce que le bien et le mal ont de contraire. Car ce qu’il y a d’opposé au mal sous lequel on gémit, c’est le bien dont on est déjà en possession et qui ne peut par conséquent plus rien offrir d’ardu ou de difficile. Après la conquête du bien il ne reste plus d’autre mouvement que le repos de l’appétit dans l’objet qu’il possède, ce qui est le fait de la joie qui est une passion de l’appétit concupiscible. Ainsi donc il ne peut pas y avoir dans l’âme de mouvement qui soit contraire à celui de la colère. Il n’y a que la cessation de ce mouvement qui lui soit contraire, d’après Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 3), qui oppose le mot adoucir au mot irriter. Toutefois, de ces deux choses opposées, l’une est plutôt la négation ou la privation de l’autre qu’elle n’est son contraire[1].

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q25-3]

Article 4 : Y a-t-il des passions de différente espèce qui résident dans la même puissance sans être opposées entre elles ?

23

Objection N°1.

Il semble que dans une puissance il ne puisse pas y avoir des passions d’espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles. Car les passions de l’âme diffèrent selon leurs objets. Or, les objets des passions de l’âme sont le bien et le mal, et c’est la différence qu’il y a entre le bien et le mal qui sert de fondement à leur opposition. Donc il n’y a pas de passions de différente espèce dans une même puissance qui ne soient opposées entre elles.

Objection N°2.

1 C’est pour ce motif qu’on ne compte pas la mansuétude et la douceur parmi les passions. †

La différence d'espèce est une différence qui résulte de la forme. Or, toute différence qui résulte de la forme repose sur une opposition quelconque, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 24). Donc les passions de la même puissance qui ne sont pas contraires ne diffèrent pas d'espèce.

Objection N°3.

Puisque toute passion de l'âme consiste à s'approcher du bien ou à s'éloigner du mal, il semble nécessaire que toute différence entre les passions provienne soit de la différence du bien et du mal, soit de la différence qu'il y a entre l'approche et l'éloignement, soit du plus ou du moins qui peut exister dans l'un ou l'autre de ces mouvements. Or, les deux premières différences produisent une opposition dans les passions de l'âme, comme nous l'avons dit (art. 2). Quant à la troisième elle ne change pas l'espèce, parce qu'alors il y aurait dans l'âme une infinité d'espèces de passions. Donc il ne peut se faire que les passions de la même puissance qui diffèrent d'espèce ne soient pas contraires.

Mais c'est le contraire. L'amour et la joie ne sont pas de la même espèce, et ils existent dans l'appétit concupiscible ; cependant ils ne sont pas contraires, ils sont plutôt cause l'un de l'autre. Donc il y a des passions de la même puissance qui diffèrent d'espèce et qui ne sont pas contraires.

Conclusion.

Il y a dans la partie de l'âme appétitive des passions de différente espèce qui ne sont pourtant pas contraires, comme l'amour et la joie.

Il faut répondre que les passions diffèrent selon les êtres actifs qui sont leurs objets. Or, la différence des êtres actifs peut se considérer de deux manières : d'abord sous le rapport de l'espèce ou de la nature des êtres actifs eux-mêmes ; c'est ainsi que le feu diffère de l'eau ; ensuite sous le rapport de la diversité de l'action qu'ils exercent[1]. Or, la diversité de l'agent ou du moteur, relativement au mouvement qu'il imprime, peut se considérer dans les passions d'une manière analogue à ce qui se passe parmi les agents naturels. En effet, tout moteur attire à lui l'être qui subit son action ou il le repousse. S'il l'attire, il produit en lui trois choses :

1. il lui donne l'inclination ou l'aptitude nécessaire pour qu'il tende vers lui. C'est ainsi que le corps léger qui s'élève donne au corps engendré sa légèreté, pour qu'il ait la propension ou l'aptitude de s'élever comme lui.
2. Si le corps engendré est hors du lieu qui lui est propre, il lui donne la vertu de se mouvoir vers ce lieu.
3. Il lui donne la faculté de s'y reposer quand il y est parvenu, parce que la cause qui fait qu'une chose se repose dans un lieu est la même que celle qui la meut pour qu'elle y arrive. Il faut faire l'application des mêmes principes à la cause répulsive.

Or, dans les mouvements de la partie appétitive de l'âme, le bien a une sorte de vertu attractive, et le mal une vertu répulsive. Le bien produit donc dans la puissance appétitive :

1. une inclination ou une aptitude qui fait que le bien s'harmonise ou s'identifie, pour ainsi dire, avec notre nature. C'est l'effet de la passion de l'amour à laquelle correspond la haine comme son contraire.
2. Si l'on n'est pas encore en possession du bien, il donne à l'appétit l'impulsion pour qu'il s'efforce d'arriver à l'objet qu'il aime. C'est ce qui se rapporte à la passion du désir ou de la concupiscence, et par opposition, c'est ce qui produit par rapport au mal la fuite ou l'abomination.

1 Ainsi le feu échauffe, et l'eau refroidit. †

3. Quand on est arrivé à la possession du bien, il permet à l’appétit de se reposer dans la jouissance de ce qu’il possède. C’est ce qui produit la délectation ou la joie à laquelle est opposée la douleur ou la tristesse que le mal engendre[2].

Les passions de l’irascible présupposent l’aptitude ou l’inclination nécessaire pour faire le bien ou éviter le mal, comme existant d’après l’appétit concupiscible qui se rapporte absolument au bien ou au mal. Relativement au bien qu’on ne possède pas encore, on distingue l’espérance et le désespoir ; relativement au mal qui n’est pas encore arrivé, il y a la crainte et l’audace ; mais relativement au bien dont on jouit, il n’y a dans l’irascible aucune passion, parce qu’il n’y a plus alors rien d’ardu, comme nous l’avons dit (art. 3). Mais la passion de la colère est une suite du mal existant. Il est donc évident, d’après cela, qu’il y a dans l’appétit concupiscible trois sortes de passions qui ont chacune leur contraire ; ce sont : l’amour et la haine, le désir et la fuite, la joie et la tristesse. On en distingue aussi trois dans l’irascible : l’espérance et le désespoir, la crainte et l’audace, et la colère ; mais cette dernière n’a pas son contraire. Il y a donc en somme onze passions de différente espèce : six dans l’appétit concupiscible et cinq dans l’irascible ; ces onze espèces comprennent toutes les passions de l’âme[2].

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q46-1]

23

2 L’amour, le désir et la joie sont contraires à la haine, à la fuite et à la douleur, parce qu’elles ont des objets contraires ; les unes se rapportent au bien et les autres au mal. Mais l’amour, le désir et la joie ne sont pas des passions contraires entre elles, parce qu’elles ont le même objet. Toutefois elles ne sont pas de la même espèce, parce qu’elles se rapportent au bien sous des motifs différents. Il en est de même de la haine, de la fuite et de la douleur. †

2 Bossuet reproduit cette théorie des passions dans son magnifique traité De la connaissance de Dieu et de soi-même. †

QUESTION 24 : DU BIEN ET DU MAL QUI EXISTENT DANS LES PASSIONS DE L'ÂME

Question 24 : Du bien et du mal qui existent dans les passions de l'âme.....232
Article 1 : Peut-on trouver dans les passions de l'âme un bien et un mal moral ?.....232
Article 2 : Toute passion de l'âme est-elle moralement mauvaise ?.....233
Article 3 : La passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte ?.....235
Article 4 : Une passion est-elle bonne ou mauvaise de son espèce ?.....236

Après avoir parlé de la différence des passions, nous avons à examiner le bien et le mal dont elles sont capables.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Le bien et le mal moral peuvent-ils exister dans les passions de l'âme ?
2. Toute passion de l'âme est-elle mauvaise moralement ?[1]
3. Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte ?
4. Y a-t-il des passions qui soient bonnes ou mauvaises dans leur espèce ?

Article 1 : Peut-on trouver dans les passions de l'âme un bien et un mal moral ?

24

Objection N°1.

Il semble qu'aucune passion de l'âme ne soit bonne ou mauvaise moralement. Car le bien et le mal moral sont propres à l'homme, puisqu'on donne aux mœurs l'épithète d'humaines, selon la remarque de saint Ambroise (In præf. sup. Luc.). Or, les passions ne sont pas propres aux hommes, mais elles leur sont communes avec les autres animaux. Donc aucune passion de l'âme n'est bonne ou mauvaise moralement.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces passions, considérées en elles-mêmes, sont communes aux hommes et aux animaux, mais elles sont propres aux hommes selon que la raison les commande.

Objection N°2.

Le bien ou le mal de l'homme est ce qui est conforme à la raison ou ce qui lui est contraire, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, les passions de l'âme n'existent pas dans la raison, mais dans l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (quest. 22, art. 3). Donc elles ne se rapportent pas au bien ou au mal de l'homme qui est le bien ou le mal moral.

Réponse à l'objection N°2 :

1 La preuve que toutes les passions ne sont pas moralement mauvaises, c'est que Jésus-Christ lui-même n'a pas crainte de montrer certaines passions dans les circonstances où la raison l'exigeait : Mon âme est triste jusqu'à la mort (Matth., 26, 38) : Et Jésus, lorsqu'il la vit pleurant, et les Juifs qui étaient venus avec elle pleurant, frémit en son esprit et se troubla… Et Jésus pleura (Jean, 11, 33-35). †

Les puissances inférieures de l'appétit sont appelées raisonnables, selon qu'elles participent de quelque manière à la raison, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 13).

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 2, chap. 5) que nous ne sommes ni loués, ni blâmés pour nos passions. Or, nous sommes loués et blâmés pour le bien et le mal moral que nous faisons. Donc les passions ne sont ni bonnes, ni mauvaises moralement.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote dit que nous ne sommes ni loués, ni blâmés pour les passions considérées en elles-mêmes ; mais cela n'empêche pas qu'elles ne puissent devenir louables ou blâmables, selon qu'elles sont ordonnées par la raison. Aussi il ajoute : On ne loue ni on ne blâme celui qui craint ou celui qui s'irrite, mais celui qui fait ces choses d'une certaine manière, c'est-à-dire conformément ou contrairement à la raison.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 et 9), en parlant des passions, que si l'amour est mauvais, ses œuvres sont mauvaises, et qu'elles sont bonnes s'il est bon.

Conclusion.

On peut dire que les passions de l'âme sont moralement bonnes ou mauvaises suivant qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté, mais non en tant que mouvements de l'appétit irraisonnable.

Il faut répondre que les passions de l'âme peuvent se considérer de deux manières :

1. En soi ;
2. Selon qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté.

Si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire comme des mouvements de l'appétit irraisonnable, il n'y a en elles ni le bien, ni le mal moral qui dépend de la raison, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 3). Mais si on les considère suivant qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté, alors il y a en elles un bien ou un mal moral. Car l'appétit sensitif est plus rapproché de la raison et de la volonté que les membres extérieurs dont les mouvements sont néanmoins bons ou mauvais moralement suivant qu'ils sont volontaires. Donc à plus forte raison les passions peuvent-elles être bonnes ou mauvaises moralement selon qu'elles sont volontaires. Car on les dit volontaires par là même que la volonté les commande ou qu'elle ne les empêche pas.

Article 2 : Toute passion de l'âme est-elle moralement mauvaise ?

24

Objection N°1.

Il semble que toutes les passions de l'âme soient moralement mauvaises. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 9, chap. 4 ; liv. 14, chap. 8) qu'on appelle les passions de l'âme des maladies ou des perturbations. Or, toute maladie ou toute perturbation est quelque chose de moralement mauvais. Donc toute passion de l'âme est moralement mauvaise.

Objection N°2.

Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 22) que l'opération est un mouvement conforme à la nature, mais que la passion est en dehors de la nature. Or, tout ce qui est hors de la nature parmi les mouvements de l'âme a le caractère du péché et du mal moral. C'est ce qui lui fait dire ailleurs (liv. 2,

chap. 4) que le diable est tombé, parce qu'il est sorti de ce qui était conforme à sa nature, pour tendre à ce qui n'y est pas conforme. Donc les passions sont moralement mauvaises.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes les passions de l'âme activent ou ralentissent les mouvements naturels du cœur, parce que le mouvement de cet organe est plus ou moins vif selon qu'il se dilate ou qu'il se resserre ; sous ce rapport il est passif, mais il n'est pas nécessaire pour cela que la passion s'écarte toujours des limites qui lui sont naturellement prescrites par la raison.

Objection N°3.

Tout ce qui porte au péché a la nature du mal. Or, les passions portent au péché, et c'est ce qui fait que saint Paul les appelle des passions de péchés (Rom., chap. 7). Il semble donc qu'elles soient moralement mauvaises.

Réponse à l'objection N°3 :

Les passions de l'âme portent au péché quand elles sont déréglées, mais elles portent au contraire à la vertu quand elles sont soumises à l'empire de la raison.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 9) en parlant des justes, que la rectitude de leur amour produit la rectitude de leurs affections. Car ils craignent de pécher, ils désirent persévérer, ils pleurent leurs fautes et se réjouissent dans les bonnes œuvres.

Conclusion.

On ne doit pas dire que toutes les passions de l'âme sont moralement mauvaises ; il n'y a que celles qui sont contraires à la raison ou qui s'écartent de ses lois.

Il faut répondre qu'à cet égard les stoïciens et les péripatéticiens ont été d'un avis différent. Car les stoïciens ont dit que toutes les passions étaient mauvaises et les péripatéticiens ont prétendu que quand elles étaient modérées elles étaient bonnes. Quoique ces deux opinions paraissent très différentes, elles ne le sont vraiment que dans les termes. Leur différence dans la réalité est nulle ou à peu près quand on vient à examiner le sens particulier de l'une et de l'autre. Car les stoïciens ne distinguaient pas les sens de l'intelligence, et par conséquent ils ne distinguaient pas non plus l'appétit intelligentiel de l'appétit sensitif. Ils confondaient donc les passions de l'âme qui sont dans l'appétit sensitif avec les mouvements de la volonté qui sont dans l'appétit intelligentiel, et ils donnaient le nom de volonté à tout mouvement raisonnable de la partie appétitive de l'âme, tandis qu'ils réservaient le mot de passion pour exprimer tout mouvement qui sort des bornes de la raison. C'est ce qui fait que Cicéron, qui suit leur sentiment (De Tusc., liv. 3, à princ.), appelle toutes les passions des maladies de l'âme. D'où il conclut que ceux qui sont malades ne sont pas sains, que ceux qui ne sont pas sains sont des insensés ou des sots ; d'où est venu le mot *insanus*[1]. — Les péripatéticiens, au contraire, appelaient passions tous les mouvements de l'appétit sensitif. Ainsi ils disaient qu'elles étaient bonnes quand la raison les modère, mais qu'elles étaient mauvaises quand elles s'écartent de ses lois. D'où il résulte évidemment que Cicéron a tort d'attaquer le sentiment des péripatéticiens qui admettaient un milieu ou une certaine modération dans les passions. Sa critique portait à faux quand il leur disait qu'on doit éviter tout mal tant médiocre et tant modéré qu'il soit, sous prétexte que comme le corps pour peu malade qu'il soit n'est pas sain, de même quelques modérées que soient les passions ou les maladies de l'âme, l'âme n'est pas saine. Il partait là d'un principe équivoque, car les passions ne sont des maladies ou des perturbations de l'âme qu'autant qu'elles ne sont pas réglées par la raison.

D'après cela la réponse au premier argument est évidente.

24

1 Insanus, in qui est une négation, sanus sain, qui s'entend métaphoriquement de l'esprit. †

Article 3 : La passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte ?

24

Objection N°1.

Il semble qu'une passion quelconque diminue toujours la bonté de l'acte moral. Car tout ce qu'il entrave le jugement de la raison duquel dépend la bonté de l'acte moral diminue conséquemment la bonté de l'acte moral lui-même. Or, toute passion entrave le jugement de la raison. Car, Salluste dit (Orat. Cæsar.) : Il est convenable que tous ceux qui ont un avis à donner sur des choses douteuses soient exempts de haine, de colère, d'amitié et de compassion. Donc toute passion diminue la bonté de l'acte moral.

Réponse à l'objection N°1 :

Les passions de l'âme peuvent se rapporter de deux manières au jugement de la raison :

1. Elles peuvent le prévenir[1]. Alors quand elles obscurcissent le jugement duquel la bonté morale de l'acte dépend, elles diminuent la valeur de l'action. Car celui qui fait une œuvre de charité par raison est plus estimable que celui qui la fait par passion.
2. Elles peuvent le suivre, et cela de deux manières, d'abord par suite d'un excès de force ou d'action. Ainsi quand la partie supérieure de l'âme se porte vivement vers une chose, la partie inférieure suit son mouvement. Dans ce cas la passion qui se trouve subséquemment dans l'appétit sensitif est le signe de l'intensité de la volonté, et à ce titre elle indique une bonté morale d'un ordre plus élevé[2]. Ensuite elles peuvent encore le suivre par l'effet du choix ou de l'élection. C'est ce qui a lieu quand l'homme choisit par raison une passion qu'il excite en lui pour produire le bien plus efficacement en s'aidant de la coopération de l'appétit sensitif. Alors la passion de l'âme ajoute à la bonté de l'action.

Objection N°2.

L'acte de l'homme est d'autant meilleur qu'il ressemble plus parfaitement à Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Eph., 5, 1) : Soyez les imitateurs de Dieu comme ses enfants chéris. Or, Dieu et les saints anges punissent sans colère et soulagent les misères sans y compatir, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 9, chap. 5). Donc il est mieux de faire ces mêmes actes sans passion qu'avec passion.

Réponse à l'objection N°2 :

En Dieu et dans les anges il n'y a ni appétit sensitif, ni membres corporels. C'est pourquoi le bien ne se considère pas en eux comme en nous, suivant la manière dont sont réglés les passions et les mouvements du corps.

Objection N°3.

Comme le mal moral se considère dans ses rapports avec la raison, il en est de même du bien moral. Or, la passion diminue le mal moral ; car celui qui pèche par passion est moins coupable que celui qui pèche à dessein. Donc celui qui agit avec passion fait moins de bien que celui qui agit sans elle.

Réponse à l'objection N°3 :

La passion qui se porte au mal diminue le péché, si elle prévient le jugement de la raison, mais elle l'augmente, ou elle est la marque de son accroissement, si elle le suit de l'une des manières que nous avons indiquées.

---

1 Elles peuvent être antécédentes ou conséquentes. Quand elles sont antécédentes, elles affaiblissent la moralité de l'acte, parce qu'elles troublent la raison. †

2 Quand elles sont conséquentes de cette manière, elles n'augmentent pas la bonté morale de l'acte, elles l'indiquent seulement. †

Mais c’est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 9, chap. 5) que la passion de la miséricorde prête son ministère à la raison quand la bienfaisance qu’elle inspire a pour objet de sauvegarder la justice, soit qu’il s’agisse de secourir l’indigent ou de pardonner à celui qui est repentant. Or, rien de ce qui prête son ministère à la raison ne diminue le bien moral. Donc la passion ne le diminue pas.

Conclusion.

Les passions de l’âme diminuent et augmentent la bonté ou la malice des actes humains selon qu’elles sont soumises à l’empire de la raison et de la volonté.

Il faut répondre que comme les stoïciens supposaient que toutes les passions sont mauvaises, de même ils admettaient comme conséquence qu’elles diminuent toutes la bonté des actions ; car tout ce qu’il y a de bon est détruit totalement ou du moins altéré par le mélange du mal. Ce sentiment serait vrai en effet si nous n’entendions par passions que les mouvements déréglés de l’appétit sensitif qui sont autant de perturbations ou de maladies. Mais si nous entendons absolument par passions tous les mouvements de l’appétit sensitif, il entre dans la perfection naturelle de l’homme que ces passions soient réglées par la raison. En effet, puisque le bien de l’homme consiste dans la raison , ce bien sera d’autant plus parfait que cette faculté pourra s’étendre à un plus grand nombre de choses qui conviennent à la nature humaine. Ainsi personne ne doute qu’il n’appartienne à la perfection du bien moral que les actes des membres extérieurs n’aient la raison pour règle. Par conséquent puisque l’appétit sensitif peut obéir à la raison, comme nous l’avons dit (quest. 17, art. 7), il appartient à la perfection du bien humain ou moral que les passions de l’âme soient soumises à cette faculté. Donc comme il est mieux que l’homme veuille le bien et qu’il le fasse extérieurement, de même il appartient à la perfection du bien moral que l’homme soit mû vers lui non-seulement par sa volonté, mais encore par l’appétit sensitif, selon ces paroles du Psalmiste (Ps. 83, 3) : Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant. On entend ici par cœur l’appétit intelligentiel et par chair l’appétit sensitif. [Q46-1]

Article 4 : Une passion est-elle bonne ou mauvaise de son espèce ?

24

Objection N°1.

Il semble qu’aucune passion de l’âme ne soit moralement bonne ou mauvaise selon son espèce. Car le bien et le mal moral se considère d’après la raison. Or, les passions existent dans l’appétit sensitif et ce qu’il y a en elles de rationnel est un accident. Donc puisque rien de ce qui est accidentel n’appartient à l’espèce d’une chose, il semble qu’aucune passion ne soit bonne ou mauvaise selon son espèce.

Réponse à l’objection N°1 :

Cette raison s’appuie sur les passions considérées par rapport à leur nature, c’est-à-dire selon qu’on considère l’appétit sensitif en lui-même, mais quand on le considère selon qu’il obéit à la raison, alors le bien ou le mal moral ne résulte pas des passions par accident, mais par lui-même.

Objection N°2.

Les actes et les passions sont spécifiés d’après leur objet. Si donc une passion était bonne ou mauvaise selon son espèce, il faudrait que les passions qui ont le bien pour objet fussent bonnes selon leur espèce, comme l’amour, le désir et la joie, et que les autres dont l’objet est le mal fussent

mauvaises, comme la crainte, la haine et la tristesse, ce qui est évidemment faux. Donc il n'y a pas de passion qui soit bonne et mauvaise de son espèce.

Réponse à l'objection N°2 :

Les passions qui portent au bien, si le bien est réel, sont bonnes, et il en est de même de celles qui éloignent véritablement du mal. Au contraire, les passions qui éloignent du bien et qui portent au mal sont mauvaises.

Objection N°3.

Il n'y a aucune espèce de passion qui ne se trouve dans les animaux. Or, le bien moral n'existe que dans l'homme. Donc il n'y a pas de passion qui soit bonne ou mauvaise de son espèce.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les animaux l'appétit sensitif n'obéit pas à la raison. Cependant comme leur appétit est conduit par un instinct naturel qui est soumis à la raison supérieure, c'est-à-dire à la raison divine, il y a en eux une certaine image du bien moral pour ce qui est des passions de l'âme.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 11, chap. 5) que la miséricorde est une vertu. Et d'après Aristote (Eth., liv. 2, chap. 7) la pudeur est une passion louable. Donc il y a des passions bonnes ou mauvaises selon leur espèce.

Conclusion.

Le bien et le mal n'appartiennent pas à l'espèce de l'acte et de la passion considérée dans sa nature, mais dans ses rapports avec les mœurs, c'est-à-dire selon qu'elle participe du volontaire et du jugement de la raison.

Il faut répondre que ce que nous avons dit des actes (quest. 18, art. 6 et 7, et quest. 20, art. 3 et 6) on peut le dire des passions, c'est-à-dire qu'on peut considérer l'espèce de l'acte ou de la passion de deux manières :

1. On peut la considérer selon ce qu'elle est dans sa nature. Le bien ou le mal moral n'appartient pas de la sorte à l'espèce de l'acte ou de la passion[1].
2. On peut la considérer par rapport aux mœurs, c'est-à-dire selon qu'elle participe plus ou moins du volontaire et de la raison. En ce sens le bien et le mal moral peuvent appartenir à l'espèce de la passion, parce que la passion peut avoir pour objet quelque chose qui soit de lui-même ou qui ne soit pas conforme à la raison, comme on le voit par la pudeur qui est la crainte de ce qui est honteux, et par l'envie qui fait qu'on s'attriste du bien d'autrui[2]. Car le bien et le mal moral appartiennent ainsi à l'espèce de l'acte extérieur.

24

1 À ce point de vue, les actes et les passions ne sont ni bons ni mauvais moralement. †

2 L'envie est une passion mauvaise de sa nature, parce que son objet est mauvais ; la pudeur est au contraire une passion qui est bonne dans son espèce, parce que son objet est bon. †

QUESTION 25 : DE L'ORDRE RESPECTIF DES PASSIONS

Question 25 : De l'ordre respectif des passions.....238
Article 1 : Les passions de l'irascibles sont-elles antérieures aux passions du concupiscible ou est-ce le contraire ?.....238
Article 2 : L'amour est-il la première des passions du concupiscible ?.....240
Article 3 : L'espérance est-elle la première des passions de l'irascible ?.....241
Article 4 : Y a-t-il quatre passions principales : la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte ?. .243

Après avoir parlé de la moralité des passions nous avons maintenant à nous occuper de leur ordre respectif.

À cet égard il y a quatre questions à examiner. Nous traiterons :

1. De l'ordre des passions de l'irascible par rapport à celles du concupiscible.
2. De l'ordre respectif des passions du concupiscible.
3. De l'ordre respectif des passions de l'irascible.
4. Des quatre principales passions.

Article 1 : Les passions de l'irascibles sont-elles antérieures aux passions du concupiscible ou est-ce le contraire ?

25

Objection N°1.

Il semble que les passions de l'irascible soient antérieures aux passions du concupiscible. Car l'ordre des passions est déterminé par l'ordre des objets. Or, l'objet de l'irascible est le bien ardu, difficile, qui paraît tenir le premier rang entre tous les autres biens. Donc les passions de l'irascible semblent avoir le pas sur celles du concupiscible.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison serait concluante s'il était dans la nature de l'objet du concupiscible d'être opposé à ce qui est difficile, comme il est dans la nature de l'objet de l'irascible d'être ardu et pénible. Mais comme l'objet du concupiscible est le bien absolu, il existe naturellement avant l'objet de l'irascible, de la même manière que ce qui est commun ou général est antérieur à ce qui est propre ou particulier.

Objection N°2.

Le moteur est antérieur à l'objet qui est mû. Or, l'irascible est au concupiscible ce qu'est le moteur au mobile. Car il a été donné aux animaux pour détruire les obstacles qui empêchent le concupiscible de jouir de son objet, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 1), et celui qui écarte un obstacle remplit la fonction de moteur, comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, text. 32). Donc les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui écarte l'obstacle n'est pas moteur par lui-même, mais par accident. Or, maintenant nous parlons de l'ordre que les passions suivent par elles-mêmes. C'est pourquoi de ce que l'irascible écarte ce qui empêche le concupiscible de se reposer dans son objet il ne s'ensuit qu'une chose, c'est que les passions de l'irascible précèdent celles du concupiscible qui regardent le repos, et c'est sur celles-là que porte la troisième objection.

Objection N°3.

La joie et la tristesse sont des passions de l'appétit concupiscible. Or, la joie et la tristesse sont une conséquence des passions de l'irascible. Car Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 5) que la punition calme l'impétuosité de la colère et remplace la tristesse par la délectation. Donc les passions de l'appétit concupiscible sont postérieures à celles de l'irascible.

Mais c'est le contraire. Les passions de l'appétit concupiscible se rapportent au bien absolu, tandis que celles de l'irascible ont pour objet le bien restreint, c'est-à-dire le bien difficile. Donc, puisque le bien absolu est antérieur au bien qui est restreint, il semble que les passions de l'appétit concupiscible soient antérieures à celles de l'irascible.

Conclusion.

Les passions de l'appétit concupiscible précèdent celles qui appartiennent à l'irascible de telle sorte que celles-ci tirent des premières leur origine et les ont pour termes.

Il faut répondre que les passions de l'appétit concupiscible se rapportent à plus de choses que celles de l'irascible. Car dans les passions de l'appétit concupiscible on en trouve qui appartiennent au mouvement, comme le désir, et il y en a qui appartiennent au repos, comme la joie et la tristesse. Dans les passions de l'irascible il n'y en a point qui appartiennent au repos, mais toutes se rapportent au mouvement. La raison en est que l'objet dans lequel on se repose n'a plus rien de difficile et d'ardu, ce qui est de l'essence de l'irascible. Or, le repos, puisqu'il est la fin du mouvement, est ce qui est le premier dans l'intention et le dernier dans l'exécution. Si donc on compare les passions de l'irascible aux passions du concupiscible, qui indiquent le repos dans le bien, il est évident que les premières précèdent les secondes par rapport à l'exécution. Ainsi l'espérance précède la joie et la produit, d'après ces paroles de l'Apôtre (Rom., 13, 12) : Réjouissez-vous dans l'espérance. Mais la passion de l'appétit concupiscible, qui implique le repos dans le mal, c'est-à-dire la tristesse, lient le milieu entre deux passions de l'irascible. D'abord elle suit la crainte ; car, quand le mal qu'on craignait est arrivé, la tristesse se produit. Ensuite elle précède la colère ; car, quand par suite d'une tristesse antérieure un sentiment de vengeance s'élève, ce mouvement appartient à la colère. Et comme on pense que c'est une bonne chose de tirer vengeance d'un acte mauvais, quand celui qui est en colère y est parvenu, il s'en réjouit. Ainsi, il est manifeste que toute passion de l'irascible a pour terme une passion du concupiscible qui se rapporte au repos, c'est-à-dire à la joie ou à la tristesse. Mais si on compare les passions de l'irascible à celles du concupiscible, qui impliquent mouvement, évidemment celles-ci sont les premières, parce que les passions de l'irascible ajoutent aux passions du concupiscible, comme l'objet de l'irascible ajoute à celui du concupiscible la difficulté. Car l'espérance a de plus que le désir l'effort que l'esprit fait pour atteindre le bien difficile qu'il ambitionne. De môme la crainte ajoute à la fuite \a à l'aversion une certaine dépression de l'esprit qui résulte de la difficulté du mal qu'on redoute. Ainsi donc les passions de l'irascible tiennent le milieu entre les passions du concupiscible, qui impliquent un mouvement vers le bien ou le mal, et celles qui impliquent un repos dans l'un ou l'autre. Il est donc évident que ces passions ont leur principe dans les passions du concupiscible, et qu'elles ont aussi en elles leur terme[1]. [Q40-1] ; [Q41-2] ; [Q46-1] ; [Q46-3]

25

1 Elles proviennent toutes de l'amour et de la haine, et aboutissent toutes à la joie ou à la tristesse. †

Article 2 : L'amour est-il la première des passions du concupiscible ?

25

Objection N°1.

Il semble que l'amour ne soit pas la première des passions du concupiscible. Car la puissance concupiscible doit son nom à la concupiscence qui est la même passion que le désir. Or, la dénomination vient toujours de ce qu'il y a de principal, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 2, text. 49). Donc la concupiscence est avant l'amour.

Réponse à l'objection N°1 :

Nous nommons les choses selon qu'elles nous sont connues. Car les mots, comme le dit Aristote (Perih., liv. 1, in princ.), sont l'image des conceptions de l'esprit. Or, nous connaissons ordinairement la cause par l'effet. L'effet de l'amour, quand on possède l'objet aimé, c'est la délectation ; si on ne le possède pas, c'est le désir ou la concupiscence. Selon la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 10, chap. 12), l'amour est plus sensible lorsqu'il est sollicité par le besoin et le désir. C'est ce qui fait que de toutes les passions de l'appétit concupiscible la concupiscence est la plus vive, et c'est pour ce motif qu'elle donne son nom à la faculté ou à la puissance.

Objection N°2.

L'amour implique une certaine union ; car, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), c'est une force unitive et concrétive. Or, la concupiscence ou le désir est un mouvement qui tend à l'union du sujet avec la chose qu'il convoite ou qu'il désire. Donc la concupiscence est antérieure à l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux sortes d'union entre le sujet aimant et l'objet aimé. L'une qui est réelle, c'est-à-dire qui consiste dans l'union avec la chose elle-même ; cette union appartient à la joie ou à la délectation qui est une conséquence du désir. L'autre qui est affective et qui consiste dans l'aptitude ou la proportion qui existe entre le sujet et l'objet. Ainsi elle résulte de ce que, quand un être a de l'aptitude et de l'inclination pour un autre, il participe déjà par là même à quelque chose de sa nature. C'est dans ce sens que l'amour implique l'union, et cette union précède le désir.

Objection N°3.

La cause est avant l'effet. Or, la délectation est quelquefois cause de l'amour, car il y en a qui aiment pour se délecter (Eth., liv. 8, chap. 2, et suiv.). Donc la délectation est antérieure à l'amour et par conséquent l'amour n'est pas la première des passions du concupiscible.

Réponse à l'objection N°3 :

La délectation produit l'amour, selon qu'elle est la première dans l'intention.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7) que toutes les passions ont l'amour pour cause. Car l'amour qui aspire à posséder l'objet aimé, c'est le désir ; s'il le possède et s'il en jouit c'est la joie. L'amour est donc la première des passions du concupiscible.

Conclusion.

Puisque toutes les passions de l'appétit concupiscible sont produites par l'amour, il est nécessaire qu'il soit la première de toutes.

Il faut répondre que les objets du concupiscible sont le bien et le mal. Or, le bien est naturellement avant le mal, parce que le mal est la privation du bien ; par conséquent, toutes les

passions dont le bien est l'objet sont naturellement avant les passions qui se rapportent au mal, et qui leur sont directement opposées. Car c'est parce qu'on cherche le bien qu'on repousse le mal qui lui est contraire. De plus, le bien a la nature de la fin, qui est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution. On peut donc considérer l'ordre des passions du concupiscible suivant ce qu'elles sont dans l'intention, et suivant ce qu'elles sont dans l'exécution. Selon l'exécution, ce qu'il y a de premier c'est ce qui se trouve d'abord dans ce qui tend à la fin. Or, il est évident que tout ce qui tend à une fin quelconque, a :

1. De l'aptitude à cette fin, ou une certaine proportion avec elle, car aucun être ne tend à une fin sans lui être proportionné ;
2. Il se meut vers cette fin ;
3. Il s'y repose après y être parvenu. Or, l'aptitude ou la proportion de l'appétit au bien c'est l'amour, qui n'est rien autre chose que le plaisir qu'on trouve dans le bien lui-même. Le mouvement vers le bien est le désir ou la concupiscence ; le repos dans le bien est la joie ou la délectation[1].

Ainsi donc, par rapport à l'exécution l'amour précède le désir, et le désir la délectation. Par rapport à l'intention les passions suivent un ordre contraire. Car la délectation qu'on a en vue produit le désir et l'amour. En effet, la délectation est la jouissance, qui est en quelque sorte la fin qu'on se propose, comme le bien lui-même, ainsi que nous l'avons dit (quest. 11, art. 3, réponse n°3). [Q28-6] ; [Q41-2] ; [Q46-1]

Article 3 : L'espérance est-elle la première des passions de l'irascible ?

25

Objection N°1.

Il semble que l'espérance ne soit pas la première des passions de l'irascible. Car l'irascible tire son nom de la colère (ira), et comme toute dénomination vient de ce qu'il y a de principal, il semble que la colère soit avant l'espérance et qu'elle l'emporte sur elle.

Réponse à l'objection N°1 :

La colère provient des autres passions, comme un effet provient de causes antérieures ; c'est ce qui fait que la puissance tire d'elle son nom, parce qu'elle est la passion qui éclate le plus ouvertement au-dehors.

Objection N°2.

L'objet de l'irascible est le difficile. Or, il semble plus difficile de s'efforcer de vaincre un mal à venir dont on est menacé, comme le fait l'audace, ou un mal présent, comme le fait la colère, que de tâcher d'acquérir simplement un bien quelconque. De même il paraît plus difficile d'entreprendre de triompher d'un mal présent que d'un mal futur. Donc la colère parait être une passion supérieure à l'audace, et l'audace doit être elle-même avant l'espérance ; par conséquent l'espérance n'est pas la première des passions de l'irascible.

Réponse à l'objection N°2 :

La difficulté de la chose n'est pas le motif qui fait qu'on s'en approche ou qu'on la désire, mais c'est plutôt sa bonté. C'est pourquoi l'espérance qui se rapporte au bien le plus directement est la première des passions de l'irascible, bien que l'audace ou même la colère aient pour objet quelque chose de plus difficile.

1 Il règne un ordre semblable entre les passions concupiscibles qui ont le mal pour objet : la haine abhorre le mal, la fuite s'en éloigne, la douleur ou la tristesse la subit. L'amour se rapporte au bien considéré comme tel, le désir se rapporte au bien que l'on n'a pas, et la joie au bien qu'on possède. De même la haine regarde le mal considéré comme tel, la fuite le mal absent, et la douleur le mal présent. †

Objection N°3.

Dans un mouvement qui tend à une fin on s'éloigne du point de départ avant d'arriver au terme. Or, la crainte et le désespoir supposent qu'on s'éloigne d'une chose, tandis que l'audace et l'espérance supposent au contraire qu'on s'avance vers elle. Donc la crainte et le désespoir précèdent l'espérance et l'audace.

Réponse à l'objection N°3 :

L'appétit se porte immédiatement et directement vers le bien qui est son objet propre, et c'est là ce qui le fait s'éloigner du mal. Car le mouvement de la partie appétitive de l'âme est en proportion non du mouvement naturel, mais de l'intention de la nature qui se rapporte à la fin avant de songer à écarter l'obstacle qui l'arrête ; car elle ne cherche à l'écarter que pour arriver au but qu'elle se propose.

Mais c'est le contraire. Plus une chose s'approche de ce qui est au premier rang et plus elle s'élève elle-même. Or, l'espérance est la passion qui s'approche le plus de l'amour qui est la première des passions. Donc l'espérance est la première de toutes les passions de l'irascible.

25

Conclusion.

De toutes les passions de l'irascible l'espérance étant celle qui se rapporte au bien de la manière la plus directe et la plus immédiate, elle est nécessairement avant toutes les autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), toutes les passions de l'irascible impliquent un mouvement vers quelque chose. Or, ce mouvement peut résulter de deux causes :

1. de l'aptitude ou de la proportion qu'il y a entre la puissance et l'objet, ce qui regarde l'amour ou la haine ;
2. de la présence du bien ou du mal, ce qui est propre à la tristesse ou la joie. Mais la présence du bien ne produit pas de passion dans l'irascible, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 3), il n'y a que la présence du mal qui puisse causer la colère. Dans l'ordre de la génération ou de l'exécution la proportion ou l'aptitude qu'il y a entre la puissance et son objet précédant la possession de cet objet, il s'ensuit que la colère est la dernière de toutes les passions de l'irascible dans l'ordre de la génération. Or, entre les autres passions de l'irascible qui impliquent un mouvement qui est la conséquence de l'amour du bien ou de la haine du mal, il faut que les passions qui ont le bien pour objet, comme l'espérance et le désespoir, soient naturellement antérieures aux passions qui se rapportent au mal, comme l'audace et la crainte. L'espérance doit aussi être placée avant le désespoir, parce que l'espérance est un mouvement vers le bien, considéré comme tel. Il est ainsi par sa nature doué d'une puissance attractive ; c'est ce qui fait que l'espérance se porte vers lui par elle-même. Le désespoir, au contraire, est un mouvement qui consiste à s'écarter du bien. Ce mouvement ne convient pas au bien considéré en lui-même, mais il lui convient relativement à une autre chose. Il ne s'y rapporte conséquemment que par accident. Pour la même raison la crainte est avant l'audace par là même qu'elle consiste à s'éloigner du mal. Quant à la priorité naturelle de l'espérance et du désespoir sur la crainte et l'audace, il suffit pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence d'observer que comme le désir du bien est la raison qui nous fait éviter le mal, de même l'espérance et le désespoir sont la raison de la crainte et de l'audace. Car l'audace résulte de l'espérance qu'on a de la victoire, et la crainte provient de ce qu'on désespère du triomphe. La colère est ensuite produite par l'audace ; car celui qui désire se venger ne se met en colère qu'autant qu'il ose exercer sa vengeance, comme le dit Avicenne (De nat., liv. 6). Il est donc évident que l'espérance est la première de toutes les passions de l'irascible. — En résumé, si l'on veut connaître le rang qu'occupent respectivement toutes les passions selon l'ordre de leur génération, nous mettrons au premier l'amour et la

haine ; au second le désir et la fuite ; au troisième l'espérance et le désespoir ; au quatrième la crainte et l'audace ; au cinquième la colère ; au sixième et dernier la joie et la tristesse qui résultent de toutes les passions, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5). Mais il faut remarquer que, d'après ce que nous avons dit dans cet article (et art. 1 et 2), l'amour est avant la haine, le désir avant la fuite, l'espérance avant le désespoir, la crainte avant l'audace et la joie avant la tristesse.

Article 4 : Y a-t-il quatre passions principales : la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte ?

25

Objection N°1.

Il semble que les quatre passions principales ne soient pas la joie et la tristesse, l'espérance et la crainte. Car saint Augustin n'admet pas l'espérance, il lui substitue la cupidité (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 à 9).

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin met le désir ou la cupidité à la place de l'espérance, en ce sens qu'ils semblent se rapporter l'un et l'autre au même objet, c'est-à-dire au bien futur.

Objection N°2.

Dans les passions de l'âme on distingue deux ordres : celui de l'intention et celui de l'exécution ou de la génération. Si on considère les passions principales selon l'ordre de l'intention, on n'en peut reconnaître que deux principales, la joie et la tristesse qui sont le terme auquel on arrive. Si on les considère selon l'ordre d'exécution ou de génération, l'amour est alors une passion principale. Donc en aucune manière on ne peut dire qu'il y ait quatre passions principales : la joie et la tristesse, l'espérance et la crainte.

Réponse à l'objection N°2 :

Ces passions sont appelées principales selon l'ordre de l'intention et parce qu'elles sont le complément des autres. Ainsi, quoique la crainte et l'espérance ne soient pas absolument les dernières, elles sont cependant le terme de celles qui se rapportent à l'avenir. On ne peut faire d'instance qu'au sujet de la colère, qu'on ne peut pas néanmoins considérer comme une passion principale, parce qu'elle est un effort de l'audace qui ne peut être une passion de premier ordre[1], comme nous le verrons (quest. 45, art. 2, réponse N°3).

Objection N°3.

Comme l'audace est produite par l'espérance, de même la crainte par le désespoir ; donc on doit admettre parmi les passions principales l'espérance et le désespoir à titre de causes, ou l'espérance et l'audace en raison de leur affinité.

Réponse à l'objection N°3 :

Le désespoir implique l'éloignement du bien, ce qui est en quelque sorte accidentel[2], et l'audace suppose qu'on s'attaque au mal, ce qui est encore un accident[3]. C'est pour ce motif qu'on ne peut dire que ces passions sont des passions principales, parce que ce titre ne peut convenir à ce qui existe par accident. On ne peut pas non plus, par conséquent, dire que la colère soit une passion principale, puisqu'elle résulte de l'audace.

1 D'ailleurs la colère se résout toujours dans la joie ou la tristesse. †

2 Car il ne le fuit pas pour lui-même. Il ne le fuit qu'en raison des difficultés qu'il offre. †

3 Parce qu'elle n'attaque pas le mal pour lui-même. Elle ne l'attaque qu'en vue de remporter une victoire. †

Mais c’est le contraire. Boëce (De Cons., liv. 1, met. 7), énumérant nos quatre passions principales, dit : Chassez les joies, chassez la crainte, dissipez l’espérance, et que la douleur ne s’empare pas de vous.

Conclusion.

La joie, la tristesse, l’espérance et la crainte sont les quatre passions principales de l’âme, bien qu’à des titres différents.

Il faut répondre qu’on dit généralement qu’il y a quatre passions principales, dont deux, la joie et la tristesse, qu’on appelle ainsi parce qu’elles sont le complément et le terme final de toutes les autres ; par conséquent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5), elles sont le résultat. La crainte et l’espérance sont des passions principales, non parce qu’elles sont absolument le complément de toutes les autres, mais parce qu’elles le sont relativement au mouvement par lequel l’appétit se porte vers un objet. Car le mouvement qui se porte vers le bien commence par l’amour, se continue par le désir et se termine par l’espérance ; par rapport au mal, il commence par la haine, se continue par la fuite et se termine par la crainte. C’est ce qui fait qu’on considère ces quatre passions selon la différence qu’il y a entre le présent et l’avenir ; car le mouvement regarde l’avenir, et le repos existe dans le présent. Ainsi la joie et la tristesse ont pour objet le bien et le mal présent, l’espérance et la crainte le bien et le mal futur. Pour toutes les autres passions qui ont pour objet le bien ou le mal présent ou à venir, elles se ramènent à celles-ci qui sont leur complément. C’est pour cette raison qu’il y a des auteurs qui disent que ces quatre passions sont principales, parce qu’elles sont générales ; ce qui est vrai, si l’espérance et la crainte désignent le mouvement de l’appétit qui se porte en général vers ce qu’il doit rechercher ou éviter.

25

QUESTION 26 : DES PASSIONS DE L'ÂME EN PARTICULIER ET D'ABORD DE L'AMOUR

Question 26 : Des passions de l'âme en particulier et d'abord de l'amour.....245
Article 1 : L'amour existe-t-il dans l'appétit concupiscible ?.....245
Article 2 : L'amour est-il une passion ?.....247
Article 3 : L'amour est-il la même chose que la dilection ?.....248
Article 4 : Est-il convenable de distinguer dans l'amour l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence ?.....249

Après avoir parlé des passions de l'âme en général, nous avons maintenant à les considérer en particulier. Nous parlerons d'abord des passions de l'appétit concupiscible, puis de celles de l'irascible. Nous diviserons en trois parties ce que nous avons à dire sur les premières.

Nous traiterons :

1. De l'amour et de la haine ;
2. De la concupiscence et de la fuite ;
3. De la délectation et de la tristesse.

À l'égard de l'amour il y a trois considérations à faire : la première sur l'amour lui-même, la seconde sur la cause de l'amour et la troisième sur ses effets.

Sur l'amour lui-même nous avons quatre questions à examiner :

1. L'amour est-il dans le concupiscible ?
2. L'amour est-il une passion ?
3. L'amour est-il la même chose que la dilection ?
4. Est-il convenable de diviser l'amour en amour d'amitié et en amour de concupiscence ?

Article 1 : L'amour existe-t-il dans l'appétit concupiscible ?

26

Objection N°1.

Il semble que l'amour n'existe pas dans l'appétit concupiscible. Car il est dit (Sag., 8, 2) : J'ai aimé la sagesse et je l'ai recherchée dans ma jeunesse. Or, l'appétit concupiscible faisant partie de l'appétit sensitif ne peut tendre à la sagesse que les sens ne perçoivent pas. Donc l'amour n'existe pas dans l'appétit concupiscible.

Réponse à l'objection N°1 :

Cet endroit de l'Écriture s'entend de l'amour intelligentiel ou raisonnable.

Objection N°2.

L'amour semble identique avec toute autre passion. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7) : Si l'amour aspire à posséder l'objet aimé, c'est le désir : s'il le possède et qu'il en jouisse, c'est la joie ; s'il fuit ce qui lui est contraire, c'est la crainte ; s'il est blessé par le mal qu'il redoute, c'est la tristesse. Or, toutes les passions n'existent pas dans le concupiscible. Saint Augustin parle même ici

de la crainte qui se trouve dans l'irascible. Donc on ne doit pas dire absolument que l'amour existe dans le concupiscible.

Réponse à l'objection N°2 :

On dit que l'amour est la crainte, la joie, la cupidité et la tristesse, non qu'il soit essentiellement la même chose que toutes ces passions, mais parce qu'il en est la cause.

Objection N°3.

Saint Denis admet (De div. nom., chap. 4) un amour naturel. Or, l'amour naturel semble plutôt appartenir aux forces naturelles qui font partie de l'âme végétative. Donc l'amour n'existe pas absolument parlant dans le concupiscible.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour naturel n'existe pas seulement dans toutes les facultés de l'âme végétative, mais encore dans toutes les puissances de l'âme, dans toutes les parties du corps et généralement en toutes choses, parce que, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), le beau et le bien sont aimables pour tous les êtres, puisque chaque être a une tendance naturelle vers ce qui convient à sa nature.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Top., liv. 2, chap. 3) que l'amour existe dans le concupiscible.

Conclusion.

L'amour sensitif existe dans l'appétit sensitif, comme l'amour intelligentiel dans l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre que l'amour est une chose qui appartient à l'appétit, puisque le bien est l'objet de l'un et de l'autre ; par conséquent il y a autant de sortes d'amour qu'il y a d'espèces d'appétit. En effet, il y a un appétit qui ne résulte pas de la perception du sujet qui appète, mais de celle d'un autre ; c'est ce qu'on appelle l'appétit naturel. Car les choses naturelles appètent ce qui convient à leur nature, non par leur perception propre, mais par celle de l'auteur de leur nature, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 103, art. 1 à 3). Il y a ensuite un appétit qui suit la perception du sujet qui appète, mais nécessairement et non pas librement ; c'est l'appétit sensitif qui se trouve dans les animaux. Il est aussi dans l'homme, et il participe à la liberté selon qu'il obéit à la raison. Enfin il y a l'appétit qui suit la perception du sujet qui appète et qui la suit librement ; c'est l'appétit raisonnable ou intelligentiel qu'on appelle volonté. Or, dans chacun de ces appétits on donne le nom d'amour au principe du mouvement qui tend vers la fin qu'on aime. Ainsi, dans l'appétit naturel, le principe de ce mouvement est la connaturalité ou l'homogénéité du sujet qui appète et de l'objet auquel il tend. On peut lui donner le nom d'amour naturel, comme on peut appeler ainsi la tendance qu'ont les corps, en vertu de leur gravité, à se porter vers le centre de la terre. De même l'union de l'appétit sensitif ou de la volonté avec un bien quelconque, c'est-à-dire l'acte par lequel on se complaît dans le bien, reçoit le nom d'amour sensitif, ou d'amour intelligentiel ou raisonnable. Par conséquent l'amour sensitif est dans l'appétit sensitif[1], comme l'amour intelligentiel dans l'appétit intelligentiel, et il appartient au concupiscible, parce qu'il se rapporte au bien absolu et non au bien difficile qui est l'objet de l'irascible. [Q27-1] ; [Q27-2] ; [Q29-1] ; [Q40-3]

26

1 Il n'y a que celui-là qui soit, à proprement parler, une passion, comme saint Thomas le prouve dans l'article suivant. †

Article 2 : L'amour est-il une passion ?

26

Objection N°1.

Il semble que l'amour ne soit pas une passion. Car aucune vertu n'est une passion, et comme l'amour est une vertu, d'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), il s'ensuit que ce n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot de vertu exprime le principe du mouvement ou de l'action, et que c'est pour cette raison que saint Denis le donne à l'amour considéré comme principe du mouvement appétitif.

Objection N°2.

D'après saint Augustin (De Trin., liv. 8, chap. 10), l'amour est une union ou un nœud. Or, une union ou un nœud n'est pas une passion, c'est plutôt une relation. Donc l'amour n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°2 :

L'union appartient à l'amour en ce sens que le sujet qui aime se rapporte à l'objet aimé comme à lui-même ou comme à une partie de lui-même par suite de la complaisance ou de l'inclination qu'il a pour lui. Ainsi il est évident que ce n'est pas l'amour qui résulte de l'union, mais que c'est au contraire l'union qui résulte de l'amour. C'est pourquoi saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que l'amour est une vertu unitive, et qu'Aristote enseigne (Pol., liv. 2, chap. 2) que l'union est l'œuvre de l'amour.

Objection N°3.

Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 22) que la passion est un mouvement. Or, l'amour n'implique pas le mouvement de l'appétit qui est le désir, mais le principe de ce mouvement. Donc l'amour n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour, bien qu'il ne désigne pas le mouvement de l'appétit qui tend vers l'objet qu'il désire, désigne cependant celui par lequel l'objet désiré le modifie pour se rendre agréable à lui.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 8, chap. 5) que l'amour est une passion.

Conclusion.

L'amour selon qu'il est dans l'appétit concupiscible étant une modification de cet appétit par l'objet désiré, reçoit à proprement parler le nom de passion, et on le lui donne dans un sens large quand on le considère selon ce qu'il est dans la volonté.

Il faut répondre que la passion est l'effet de l'agent sur le patient. Or, l'agent naturel produit sur le patient deux sortes d'effets ; car il lui donne d'abord la forme et ensuite le mouvement qui résulte de la forme. Ainsi le générateur donne au corps sa gravité et le mouvement qui s'ensuit. La gravitation, qui est le principe du mouvement vers le lieu où l'objet est naturellement attiré, peut, en vertu de cette connaturalité, recevoir dans un sens le nom d'amour naturel. L'objet que l'on appète donne aussi à l'appétit une certaine proportion qui le rend apte à s'unir à lui ; cette prédisposition n'est rien autre chose que la complaisance que l'amour trouve dans la chose aimée, ce qui produit le mouvement qui le porte vers l'objet qu'il désire. Car, selon la remarque d'Aristote (De animâ, liv. 3, text. 55), le mouvement de l'appétit est circulaire. En effet, l'objet désiré meut l'appétit, puisque c'est lui qui détermine en quelque sorte la direction qu'il doit prendre, et l'appétit tend à percevoir réellement l'objet qu'il désire, en sorte que le mouvement se termine là où il a commencé. La première

modification de l'appétit par l'objet qu'il désire reçoit le nom d'amour et n'est rien autre chose que la complaisance que met celui qui aime dans celui qui est aimé. C'est de cette complaisance que naît le mouvement vers l'objet désiré, mouvement qui n'est d'abord qu'un désir, et qui se termine par le repos qui n'est lui-même que la joie ou le plaisir. Ainsi donc, puisque l'amour consiste dans la modification de l'appétit par l'objet désiré, il est évident que c'est une passion. C'est une passion proprement dite, selon ce qu'il est dans l'appétit concupiscible, mais il ne mérite ce nom que dans un sens général et large, selon ce qu'il est dans la volonté[1]. [Q28-6]

26

Article 3 : L'amour est-il la même chose que la dilection ?

26

Objection N°1.

Il semble que l'amour soit la même chose que la dilection. Car saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que les mots amour et dilection sont entre eux ce que sont les nombres quatre et deux fois deux, les mots rectilignes et figure à lignes droites. Or, ces mots ont le même sens. Donc amour et dilection sont des termes synonymes.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Denis parle de l'amour et de la dilection, selon ce qu'ils sont dans l'appétit intelligentiel ; en ce sens, il est vrai qu'ils sont absolument identiques.

Objection N°2.

Les mouvements de l'appétit diffèrent en raison des objets. Or, l'objet de la dilection est le même que celui de l'amour. Donc il n'y a pas de différence entre ces deux choses.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet de l'amour est plus général que celui de la dilection, parce que l'amour s'étend à plus de choses que la dilection, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Si la dilection et l'amour diffèrent en quelque chose, il semble que ce soit surtout en ce que la dilection se prend en bien et l'amour en mal, comme quelques-uns l'ont avancé, selon le rapport de saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7). Mais ils ne diffèrent pas de la sorte, parce que, comme l'observe au même endroit ce grand docteur, dans les saintes Écritures ces deux expressions sont prises l'une et l'autre dans un bon et dans un mauvais sens. Donc l'amour et la dilection ne diffèrent pas, et ces deux termes d'après le même Père sont synonymes.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour et la dilection ne diffèrent pas entre eux selon la différence qu'il y a entre le bien et le mal, mais, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.), ils se confondent dans la partie intellective. Et c'est dans ce sens que saint Augustin parle de l'amour. C'est pourquoi il ajoute peu après que la volonté droite est l'amour légitime et la volonté perverse l'amour mauvais. Cependant comme l'amour qui est une passion du concupiscible[2] en entraîne une multitude au mal, c'est delà que l'on a pris occasion d'établir cette différence.

1 L'appétit ainsi considéré est l'appétit intelligentiel. †

2 L'amour sensuel se prend ordinairement en mauvaise part, parce qu'il est contraire à la raison. †

Objection N°4.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) qu'il a semblé à quelques saints docteurs que le nom d'amour était plus divin que celui de dilection.

Réponse à l'objection N°4 :

Il y a des docteurs[1] qui ont cru que dans la volonté même le mot d'amour exprimait quelque chose de plus divin que le mot de dilection, parce que l'amour implique une passion, surtout selon ce qu'il est dans l'appétit, tandis que la dilection présuppose le jugement de la raison. Or, l'homme peut tendre vers Dieu plus vivement par l'amour qu'il conçoit passivement lorsque Dieu l'attire à lui que quand il n'a d'autre moyen que sa propre raison pour le porter à l'aimer, comme il arrive à l'égard de la dilection, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est ce qui fait que l'amour a quelque chose de plus divin que la dilection.

Conclusion.

Quoique l'amour et la dilection[2] tels qu'ils sont dans l'appétit intelligentiel signifient la même chose, cependant ils diffèrent en ce que la dilection ajoute à l'amour une idée d'élection.

Il faut répondre qu'il y a quatre mots qui se rapportent en quelque sorte au même objet : ce sont l'amour, la dilection, la charité et l'amitié. Cependant ils diffèrent en ce que l'amitié, d'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 5), est une sorte d'habitude ; l'amour et la dilection expriment l'acte ou la passion, et la charité peut s'entendre des deux manières[3]. L'acte est néanmoins exprimé différemment par ces trois mots. Car l'amour est le terme le plus général. En effet, toute dilection ou toute charité est amour, mais non réciproquement. La dilection, comme le mot l'indique, ajoute à l'amour l'idée d'une élection préalable. C'est ce qui fait que la dilection n'est pas dans le concupiscible, mais qu'elle n'existe que dans la volonté et dans les êtres raisonnables. La charité ajoute à l'amour une idée de perfection, en ce sens que l'objet aimé est estimé d'un grand prix, comme le mot l'indique aussi (cavus, charitas).

Article 4 : Est-il convenable de distinguer dans l'amour l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence ?

26

Objection N°1.

Il semble qu'on ait tort de distinguer dans l'amour, l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence. Car l'amour est une passion, tandis que l'amitié est une habitude, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 5). Or, une habitude ne peut pas être une des parties d'une passion. Donc c'est à tort que l'on divise l'amour en amour de concupiscence et en amour d'amitié.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne distingue pas dans l'amour l'amitié et la concupiscence, mais un amour d'amitié et de concupiscence. Car on ne donne à proprement parler le nom d'ami qu'à celui auquel nous voulons du bien, tandis qu'on dit que nous convoitons (concupiscimus) l'objet que nous voulons.

1 Saint Denis, qui rapporte ce sentiment, n'a entendu parler que de l'amour divin. †

2 Nom féminin (latin ecclésiastique dilectio, -onis, amour) ; Littéraire : Amour tendre et purement spirituel porté à quelqu'un ; préférence parfois secrète pour quelqu'un ou quelque chose. (Théologie) Amour pieux. « Or quel est le caractère très spécial de la mystique de l'Orient ? c'est le calme dans la foi, l'amour brûlant sur lui-même, la dilection sans éclat, ardente mais enfermée, mais interne. » — (Joris-Karl Huysmans, La Cathédrale, Plon-Nourrit, 1915). (Par extension) (Littéraire) Amour pur et spirituel. †

3 La charité s'entend également de l'acte et de l'habitude. †

Objection N°2.

On ne divise pas une chose en une autre qui se compte avec elle. Ainsi on ne compte pas l'homme avec l'animal. Or, la concupiscence se compte avec l'amour, comme étant une autre passion. Donc on ne peut pas diviser l'amour en amour de concupiscence.

Objection N°3.

D'après Aristote (Eth., liv. 8, chap. 3), il y a trois sortes d'amitié : l'utile, le délectable, et l'honnête. Or, l'amitié utile et délectable n'est autre que la concupiscence. Donc on ne doit pas opposer l'amour de concupiscence à l'amour d'amitié.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'amitié utile et délectable on veut du bien à un ami, et il y a en cela ce qui constitue essentiellement l'amitié. Mais comme en définitive on rapporte ce bien à sa délectation et à son utilité propre, il s'ensuit que l'amitié utile et délectable, selon qu'elle se confond avec l'amour de concupiscence, n'est plus une véritable amitié[1].

Mais c'est le contraire. Nous disons que nous aimons certaines choses parce que nous les désirons. C'est ainsi qu'on dit qu'un individu aime le vin pour la douceur qu'il trouve en lui (Top., liv. 2, chap. 2). Or, on n'a pas pour le vin et pour les autres choses semblables de l'amitié, comme l'observe Aristote (Eth., liv. 8, chap. 2). Donc l'amour de concupiscence est autre que l'amour d'amitié.

Conclusion.

L'amour de concupiscence diffère de l'amour d'amitié en ce que par le premier on se porte plutôt vers le bien qu'on souhaite à quelqu'un que vers la personne à laquelle on le veut ; tandis que par le second c'est pour la personne même à laquelle nous voulons du bien que nous nous sentons de l'attrait.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4), aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. Ainsi le mouvement de l'amour se rapporte à deux choses : au bien que l'on veut à quelqu'un, à soi ou à un autre, et au sujet auquel on veut ce bien. L'amour qui se rapporte au bien que l'on veut à un autre est l'amour de concupiscence ; celui qui se rapporte au sujet auquel on veut ce bien est un amour d'amitié. Cette division est selon l'ordre d'antériorité et de postériorité[2]. Car ce qu'on aime d'un amour d'amitié, on l'aime absolument par lui-même, taudis que ce qu'on aime d'un amour de concupiscence, on ne l'aime pas de la sorte, on ne l'aime que par rapport à un autre objet. Car comme l'être absolu est ce qui a l'être et l'être relatif est ce qui le possède dans un autre, de même le bien absolu qui est identique avec l'être est celui qui a la bonté même. Quant à ce qui fait le bien d'un autre c'est un bien relatif. Par conséquent l'amour par lequel on aime une chose pour qu'il lui arrive du bien est un amour simple et absolu tandis que l'amour par lequel on aime une chose comme le bien d'une autre est un amour relatif.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente. [Q27-3] ; [Q29-1] ; [Q29-4]

26

1 Ce qui prouve qu'il y a réellement opposition entre l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence, et que cette division est légitime. †

2 C'est ainsi que l'accident se distingue de la substance, parce que l'être de l'accident suppose celui de la substance. De môme l'amour de concupiscence présuppose l'amour d'amitié : car nous ne voulons de bien a une personne qu'autant que nous l'aimons. †

QUESTION 27 : DE LA CAUSE DE L'AMOUR

Question 27 : De la cause de l'amour.....251
Article 1 : Le bien est-il la seule cause de l'amour ?.....251
Article 2 : La connaissance est-elle cause de l'amour ?.....252
Article 3 : La ressemblance est-elle cause de l'amour ?.....253
Article 4 : Y a-t-il quelque autre passion de l'âme qui soit cause de l'amour ?.....255

Après avoir parlé de l'amour en lui-même, nous avons maintenant à en examiner la cause.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Le bien est-il la cause exclusive de l'amour ?
2. La connaissance est-elle la cause de l'amour ?[1]
3. Est-ce la ressemblance ?
4. Y a-t-il une autre passion de l'âme qui le produise ?

Article 1 : Le bien est-il la seule cause de l'amour ?

27

Objection N°1.

Il semble que le bien ne soit pas la cause unique de l'amour. Car le bien n'est cause de l'amour que parce qu'on l'aime. Or, il arrive qu'on aime le mal, selon ces paroles du Psalmiste (Ps. 10, 6) : Celui qui aime l'iniquité hait son âme ; autrement tout amour serait bon. Donc le bien n'est pas la cause unique de l'amour.

Réponse à l'objection N°1 :

On n'aime jamais le mal qu'en raison du bien, c'est-à-dire parce qu'il y a en lui quelque chose de bon, ou parce qu'on le prend pour le bien absolu. Ainsi l'amour n'est mauvais que parce qu'il a pour objet ce qui n'est pas le bien véritable. C'est de cette manière que l'homme aime l'iniquité parce que l'iniquité lui procure un bien quelconque, tel que de la délectation, ou de l'argent, ou tout autre avantage du même genre.

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 4) que nous aimons ceux qui nous découvrent leurs maux. Il semble donc que le mal soit cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui font connaître leurs maux, sont aimés non à cause de ces maux, mais parce qu'ils les disent. Car exposer ses maux, c'est faire quelque chose de bien en ce sens qu'on éloigne toute fiction ou toute dissimulation[2].

1 La seconde cause de l'amour c'est la connaissance, ou plutôt cette cause n'est pas différente de la première ; car le bien ne peut être aimé qu'autant qu'on le connaît. †

2 Il y a là un témoignage de confiance et une marque de sincérité à laquelle on est toujours sensible. †

Objection N°3.

Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que non seulement le bien, mais encore le beau est aimable pour tous.

Réponse à l'objection N°3 :

Le beau est la même chose que le bon et qu'il n'en diffère que rationnellement. Car le bon étant ce que tous les êtres désirent, il est dans sa nature que l'appétit se repose en lui. Mais il est de l'essence du beau qu'à sa vue, ou dès qu'on le connaît, l'appétit soit calmé. Ainsi les sens qui se rapportent le plus au beau sont les sens cognitifs, comme la vue et l'ouïe qui sont au service de la raison. Car nous parlons de la beauté des choses visibles et de la beauté des sons, tandis qu'à l'égard des objets que les autres sens perçoivent nous ne nous servons pas de cette expression. Nous ne disons pas, par exemple, que les saveurs ou les odeurs sont belles. Il est donc évident que le beau ajoute au bien une relation qui est cognitive, de telle sorte qu'on appelle bon absolument tout ce qui plaît à l'appétit, tandis qu'on appelle beau seulement l'objet qu'on aime apercevoir.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De Trin., liv. 8. chap. 3) : On n'aime certainement que le bien seul. Donc le bien est cause de l'amour.

Conclusion.

Puisque le bien d'un être est ce qui lui est naturel et proportionné, il est nécessaire que le bien soit la cause de l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 1), l'amour appartient à la puissance appétitive qui est une faculté passive. Par conséquent son objet est par rapport à elle comme la cause de son mouvement ou de son acte. Il faut donc que ce qui est l'objet de l'amour en soit, à proprement parler, la cause. Or, l'objet propre de l'amour c'est le bien. Car, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 1 et 2), l'amour implique une certaine connaturalité ou complaisance entre le sujet aimant et l'objet aimé. Et comme le bien est ce qu'il y a de naturel et de proportionné à chaque être, il s'ensuit qu'il est la cause propre de l'amour. [Q28-5]

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

27

Objection N°1.

Il semble que la connaissance ne soit pas cause de l'amour. Car si l'on cherche une chose cela provient de ce qu'on l'aime. Or, il y a des choses qu'on cherche et qu'on ne sait pas, telles que les sciences. En effet, puisqu'en fait de sciences celui qui les possède les connaît, selon l'expression de saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 35), si on les connaissait, on les posséderait et on ne les chercherait pas. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui cherche la science ne l'ignore pas entièrement ; il la connaît à l'avance au moins en général ou par quelques-uns de ses effets, ou par l'éloge qu'il a entendu en faire, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 10, chap. 1 à 3). Ainsi connaître la science ce n'est donc pas la posséder, à moins qu'on en ait une connaissance parfaite.

Objection N°2.

Il semble qu'on puisse aimer un objet inconnu par la même raison qu'on peut aimer une chose plus qu'on ne la connaît. Or, il y a des choses qu'on aime plus qu'on ne les connaît. Ainsi en ce monde on peut aimer Dieu par lui-même quoiqu'on ne puisse le connaître de la sorte. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

On requiert pour la perfection de la connaissance ce qu'on ne requiert pas pour la perfection de l'amour. Car la connaissance appartient à la raison dont la fonction est de séparer les choses qui sont unies dans la réalité et de réunir celles qui sont séparées, en comparant l'une à l'autre. C'est pourquoi pour que la connaissance soit parfaite il faut que l'homme connaisse en particulier tout ce qu'une chose renferme, ses parties, ses vertus et ses propriétés. Mais l'amour réside dans la puissance appétitive qui se rapporte à l'objet selon ce qu'il est en lui-même. Par conséquent pour que l'amour soit parfait il suffit qu'on aime les choses selon qu'on les perçoit en elles-mêmes. C'est ce qui fait qu'on aime certains objets plus qu'on ne les connaît, parce qu'on peut aimer parfaitement, quoiqu'on ne connaisse pas de même. On le voit surtout par les sciences, qu'on aime en raison de la connaissance vague qu'on en a. Ainsi on aime la rhétorique parce qu'on sait que c'est une science par laquelle l'homme peut persuader. Il faut raisonner de même de l'amour de Dieu.

Objection N°3.

Si la connaissance était cause de l'amour, on ne pourrait pas trouver d'amour où il n'y a pas de connaissance. Or, en toutes choses se trouve l'amour, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4), tandis qu'il n'y a pas en toutes choses connaissance. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour naturel qui existe en toutes choses est l'effet d'une connaissance qui existe non dans les choses naturelles elles-mêmes, mais dans leur auteur, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 1).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin prouve (De Trin., liv. 10) que personne ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas.

Conclusion.

Puisque le bien n'est l'objet et la cause du mouvement appétitif qu'autant qu'il est perçu, il est nécessaire que la perception et la connaissance soient dans chaque être cause de l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le bien est la cause de l'amour pris objectivement. Or, le bien n'est l'objet de l'appétit qu'autant qu'il est perçu. C'est pourquoi l'amour exige la perception du bien que l'on aime. Ainsi Aristote dit (Eth., liv. 9, chap. 5 et 12) que la vision corporelle est le principe de l'amour sensitif. De même la contemplation de la beauté ou de la bonté spirituelle est le principe de l'amour spirituel. La connaissance est donc la cause de l'amour par la raison qu'on ne peut aimer le bien qu'autant qu'on le connaît.

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

27

Objection N°1.

Il semble que la ressemblance ne soit pas cause de l'amour. Car le même objet n'est pas cause des contraires. Or, la ressemblance est cause de la haine, puisqu'il est écrit (Prov., 13, 10) qu'entre les orgueilleux il y a toujours des querelles, et Aristote dit dans le même sens (Eth., liv. 8, chap. 4) que le potier en veut au potier[1]. Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

1 Cette parole est d'Hésiode, et Aristote la rapporte dans sa Rhétorique, liv. 2, ch. 4. †

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Conf., liv. 4, chap. 4) qu'on aime dans un autre ce qu'on ne voudrait pas être. Ainsi on aime un histrion et on ne voudrait pas être à sa place. Or, il n'en serait pas ainsi si la ressemblance était la cause propre de l'amour. Car alors l'homme aimerait dans un autre ce qu'il aurait ou ce qu'il voudrait avoir. Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans ce qu'on aime dans les autres et qu'on n'aime pas en soi-même il y a proportionnellement un bien fondé sur la ressemblance. Car ce qu'est un autre par rapport à ce qu'on aime en lui, on l'est par rapport à ce qu'on aime en soi. Par exemple, si un bon chanteur aime un bon écrivain il y a là une ressemblance de proportion en ce sens qu'ils ont l'un et l'autre ce qui convient à leur art.

Objection N°3.

Tout homme aime ce dont il a besoin quoiqu'il ne l'ait pas. Ainsi le malade aime la santé et le pauvre les richesses. Or, par là même qu'on a besoin de ces choses et qu'on ne les a pas, il y a dissemblance entre elles et celui qui les désire. Donc ce n'est pas seulement la ressemblance, mais c'est encore la dissemblance qui est cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui aime ce dont il a besoin ressemble à l'objet qu'il aime, comme la puissance à l'acte, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°4.

Aristote dit (De Rhet., liv. 2, chap. 4) : Nous aimons ceux qui contribuent à l'amélioration de notre fortune et de notre santé. Pareillement tout le monde aime ceux qui regrettent leurs amis déjà morts. Or, tous les hommes ne sont pas tels. Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°4 :

Selon la ressemblance qu'il y a de la puissance à l'acte, celui qui n'est pas libéral aime celui qui l'est, parce qu'il attend de lui ce qu'il désire : on peut raisonner de même sur celui qui persévère dans l'amitié relativement à celui qui n'y persévère pas. Car il semble que de part et d'autre il y ait une amitié d'utilité. — On peut encore répondre que, quoique tous les hommes n'aient pas en eux ces vertus à l'État habituel, cependant ils les possèdent selon les principes primordiaux de la raison. D'après ces principes, celui qui n'a pas de vertu aime l'homme vertueux, parce qu'il le trouve en rapport avec ce que la raison lui prescrit naturellement.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ecclésiastique, 13, 19) : Tout animal aime son semblable.

27

Conclusion.

Puisque la ressemblance qui existe entre des objets qui ont une même forme et qui ne produisent qu'une seule et même chose sous cette forme, porte l'un à s'attacher à l'autre, comme n'étant qu'un avec lui, et l'engage à lui vouloir autant de bien qu'à lui-même, elle est par conséquent cause de l'amour.

Il faut répondre que la ressemblance à proprement parler est cause de l'amour. Mais il est à remarquer que la ressemblance peut s'entendre de deux manières.

1. Il y a ressemblance quand deux êtres possèdent en acte la même chose ; ainsi on dit que deux choses blanches se ressemblent.
2. La ressemblance existe encore quand l'un possède en puissance ce que l'autre possède en acte et qu'il a de l'inclination pour l'acquérir[1]. Nous disons, par exemple, qu'un corps grave

1 La première de ces deux ressemblances se nomme actuelle, et la seconde habituelle. †

qui n’est pas dans son lieu ressemble à un corps grave qui s’y trouve. Il y a aussi ressemblance de la puissance à l’acte ; car l’acte est renfermé d’une certaine manière dans la puissance. — La première de ces deux espèces de ressemblance produit l’amour d’amitié ou de bienveillance. Car par là même que deux êtres se ressemblent comme ayant la même forme, ils ne produisent en quelque sorte qu’un seul et même être sous cette forme. Ainsi deux hommes ne font qu’une seule et même chose par rapport à l’espèce humaine, comme deux objets blancs par rapport à l’idée de blancheur. C’est pourquoi l’affection de l’un se porte vers l’autre, comme vers un être qui ne fait qu’un avec lui et il lui veut le même bien qu’à lui-même. — La seconde espèce de ressemblance produit l’amour de concupiscence, ou l’amitié de l’utile et du délectable ; parce que tout être qui existe en puissance, a naturellement, comme tel, le désir de passer à l’acte, et quand il y passe il s’en réjouit, s’il a du sentiment et de l’intelligence. Or, nous avons dit (quest. 26, art. 4) que dans l’amour de concupiscence celui qui aime s’aime proprement lui-même, puisqu’il se veut le bien qu’il désire. Chaque être s’aime lui-même plus qu’un autre, parce qu’il est un avec lui-même en substance, tandis qu’il n’est un avec un autre que par la ressemblance de la forme. C’est pourquoi si la ressemblance de forme qu’il a avec un autre l’empêche d’atteindre le bien qu’il désire, l’être qui a sa forme lui deviendra odieux, non parce qu’il lui ressemble, mais parce qu’il l’empêche d’acquérir le bien qui lui est propre[1]. C’est pour ce motif que les potiers se querellent entre eux, parce qu’ils se nuisent réciproquement dans leur propre gain ; c’est aussi pour cela que les orgueilleux s’en veulent, parce qu’ils sont réciproquement un obstacle à la supériorité particulière qu’ils ambitionnent.
Par là la réponse au premier argument est évidente. [Q28-1] ; [Q28-1b] ; [Q32-7]

Article 4 : Y a-t-il quelque autre passion de l’âme qui soit cause de l’amour ?

27

Objection N°1.

Il semble que quelque autre passion puisse être cause de l’amour. Car Aristote dit (Eth., liv. 8, chap. 3) qu’il y en a qui sont aimés pour le plaisir. Or, le plaisir est une passion. Donc il y a des passions qui sont cause de l’amour.

Réponse à l’objection N°1 :

Quand on aime une chose par plaisir, l’amour est à la vérité l’effet de cette délectation, mais la délectation est elle-même produite par un amour antérieur ; car on ne se délecte que dans la chose qu’on aime d’une certaine façon.

Objection N°2.

Le désir est une passion. Or, il y a des hommes que nous aimons parce que nous désirons quelque chose que nous attendons d’eux. C’est ce qui arrive dans toute amitié qui a un but d’utilité. Donc il y a des passions qui sont cause de l’amour.

Réponse à l’objection N°2 :

Le désir d’une chose en présuppose toujours l’amour. Mais le désir d’une chose peut être cause qu’on en aime une autre, comme celui qui désire l’argent aime celui qui lui en donne.

1 Ainsi c’est par accident que la ressemblance produit la haine. En soi, elle est cause de l’amour d’amitié et de l’amour de concupiscence. †

Objection N°3.

Saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 1) : Quand on n'a pas l'espérance d'obtenir une chose, on ne l'aime que tièdement ou même on ne l'aime pas du tout, quelque belle qu'elle paraisse. Donc l'espérance est encore cause de l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

L'espérance produit ou augmente l'amour, et cela en raison de la délectation dont elle est la cause et en raison du désir qu'elle fortifie. Car nous ne désirons pas aussi vivement les choses que nous n'espérons pas ; mais cela n'empêche pas que l'espérance ne soit elle-même l'effet d'un bien qu'on aime[1].

Mais c'est le contraire. Car toutes les autres affections de l'âme naissent de l'amour, comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 et 9).

Conclusion.

Il ne peut pas se faire qu'une autre passion de l'âme soit cause totalement de l'amour, quoiqu'il puisse arriver qu'elle en soit la cause, partielle.

Il faut répondre qu'il n'y a pas de passion qui ne présuppose un amour quelconque dont elle découle ; parce que toute autre passion de l'âme implique un mouvement vers un objet ou un repos dans cet objet même. Or, tout mouvement vers une chose, ou tout repos en elle procède de l'harmonie ou de l'identité de nature qu'il y a entre le sujet et l'objet. Comme cette harmonie appartient à l'essence même de l'amour, il est impossible qu'aucune passion de l'âme soit la cause totale de l'amour. Cependant il arrive qu'une passion en est quelquefois la cause partielle, comme un bien est cause d'un autre. [Q28-1] ; [Q48-2]

27

1 Car on n'espère que les choses bonnes et aimables, et non les mauvaises. †

QUESTION 28 : DES EFFETS DE L'AMOUR

Question 28 : Des effets de l'amour.....257
Article 1 : L'union est-elle un effet de l'amour ?.....257
Article 2 : L'attachement réciproque est-il l'effet de l'amour ?.....259
Article 3 : L'extase est-elle l'effet de l'amour ?.....260
Article 4 : Le zèle est-il l'effet de l'amour ?.....262
Article 5 : L'amour est-il une passion qui blesse celui qui en est le sujet ?.....263
Article 6 : L'amour est-il la cause de tout ce que fait celui qui aime ?.....264

Après avoir parlé de la cause de l'amour, nous avons maintenant à nous occuper de ses effets.

À cet égard il y a six questions à faire :

1. L'union est-elle l'effet de l'amour ?
2. Y a-t-il dans l'amour attachement réciproque ?
3. L'extase est-elle l'effet de l'amour ?
4. L'amour produit-il le zèle ?
5. L'amour est-il une passion qui blesse celui qui aime ?
6. L'amour est-il cause de tout ce que fait celui qui aime ?[1]

Article 1 : L'union est-elle un effet de l'amour ?

28

Objection N°1.

Il semble que l'union ne soit pas l'effet de l'amour. Car l'absence répugne à l'union, tandis que l'amour est compatible avec l'absence, puisque l'Apôtre dit (Gal., 4, 18) en parlant de lui-même aux Galates : Il est bon de s'attacher à ses maîtres pour le bien et pour toujours ; ainsi vous ne devez pas seulement m'aimer pendant que je suis présent parmi vous. Donc l'union n'est pas l'effet de l'amour.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection repose sur l'union réelle que la délectation exige comme sa cause ; le désir suppose au contraire l'absence de l'objet aimé, mais l'amour existe en sa présence comme dans son absence.

Objection N°2.

Toute union repose ou sur l'essence, et c'est ainsi que la forme est unie à la matière, l'accident au sujet, la partie au tout ou à une autre partie constitutive du tout ; ou bien elle repose sur la ressemblance du genre, de l'espèce ou de l'accident. Or, l'amour ne produit pas une union d'essence ; autrement l'amour n'existerait jamais entre des êtres essentiellement séparés. Il ne produit pas non plus une union de ressemblance ; car c'est plutôt la ressemblance qui le produit, comme nous l'avons dit (quest. 27, art. 3 et 4). Donc l'union n'est pas l'effet de l'amour.

1 Bossuet soutient cette même thèse dans son traité De la connaissance de Dieu et de soi-même, pag. 85, éd. de Vers. †

Réponse à l'objection N°2 :

L'union se rapporte de trois manières à l'amour. Il y a d'abord une union qui en est la cause. Cette union est substantielle à l'égard de l'amour par lequel un être s'aime lui-même, mais ce n'est qu'une union de ressemblance par rapport à l'amour dont il aime les autres, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3). Il y a une union qui est essentiellement l'amour lui-même. Cette union qui résulte de l'harmonie des affections ressemble à l'union substantielle, en ce sens que le sujet qui aime est pour l'objet aimé ce qu'il est pour lui-même, par suite de son amour d'amitié, et ce qu'il est pour une partie de lui-même par l'effet de son amour de concupiscence. Enfin il y a une union qui est l'effet de l'amour. C'est l'union réelle que le sujet qui aime tend à établir entre lui et l'objet aimé. Cette union se fait selon qu'il convient à l'amour. Car, comme le rapporte Aristote (Pol., liv. 2, chap. 2), Aristophane a dit que ceux qui s'aiment désireraient s'unir au point de ne plus faire qu'un seul être ; mais comme il arriverait alors que tous les deux ou que l'un des deux se perdrait, ils cherchent à s'unir de la manière qui convient à leur nature, c'est-à-dire de manière qu'ils vivent ensemble, qu'ils parlent ensemble et qu'ils soient unis sous tous les autres rapports.

Objection N°3.

Quand les sens sont en acte, l'objet sensible y est aussi ; quand l'intellect est en acte, l'objet compris y est également, mais quand le sujet qui aime est en acte, l'objet aimé n'y est pas pour cela. Donc l'union est plutôt l'effet de la connaissance que de l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

La connaissance est parfaite du moment que l'objet connu est uni au sujet qui le connaît par sa ressemblance. Mais l'amour fait que l'objet aimé est uni lui-même au sujet qui l'aime[1], comme nous l'avons dit (art. 1). Donc l'amour est plus unitif que la connaissance.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que tout amour est une vertu unitive.

Conclusion.

Puisque l'amour porte à rechercher la présence de l'objet aimé et qu'il désire rassembler deux choses séparées, il est constant que l'union est un de ses effets.

Il faut répondre que le sujet qui aime s'unit de deux manières avec l'objet aimé.

1. Il s'unit réellement, par exemple, quand l'objet aimé est présent et que le sujet le possède.
2. Il s'unit affectivement : cette union doit se considérer d'après la connaissance qui l'a précédée[2], car le mouvement de l'appétit résulte de cette connaissance.

Et comme il y a deux sortes d'amour, un amour de concupiscence et un amour d'amitié, ces deux amours procèdent l'un et l'autre de la manière dont est perçue l'unité qui existe entre le sujet aimant et l'objet aimé. Car quand quelqu'un aime une chose et qu'il la désire il se la représente comme une chose qui doit contribuer à son bien-être. De même quand on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut le même bien qu'à soi-même ; par conséquent on se le représente comme un autre soi-même, et c'est à ce titre qu'on lui veut autant de bien qu'à soi. C'est ce qui fait qu'on appelle un ami un autre soi-même ; et que saint Augustin loue le poète (Conf., liv. 4, chap. 6) d'avoir dit d'un de ses amis qu'il était la moitié de son âme[3]. Ainsi donc l'amour produit la première union d'une manière effective, parce qu'il porte le sujet à désirer et à chercher la présence de l'objet aimé, comme une chose qui lui convient et qui lui appartient. Il produit la seconde formellement, parce qu'il est lui-même cette union ou ce nœud. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De Trin., liv. 8, chap. 10) que l'amour est une sorte de lien qui unit deux choses ou qui cherche à les unir, le sujet qui aime et l'objet aimé.

---

1 L'amour s'unit à la chose elle-même. Ainsi il nous transforme en Dieu, et il est en quelque sorte infini comme lui, tandis que par la connaissance nous le changeons en nous, et, d'infini qu'il est, nous le rendons en quelque sorte fini et limité comme notre entendement. †

2 Cette espèce d'affection est produite par un bien que nous avons vu, mais que nous ne voyons plus, et qui a cessé de nous être présent. †

3 Allusion à ce vers d'Horace dans lequel il appelle Virgile la moitié de lui-même : Animæ dimidium meæ (Od. 3, liv. 1). †

Quand il dit : « Q*ui unit* », son expression se rapporte à l'union d'affection sans laquelle il n'y a pas d'amour ; tandis que ces mots : « Q*ui cherche à unir* » s'entendent de l'union réelle.

Article 2 : L'attachement réciproque est-il l'effet de l'amour ?

28

Objection N°1.

Il semble que l'amour ne produise pas cet attachement mutuel qui fait que le sujet aimant est dans l'objet aimé et réciproquement. Car ce qui est dans un autre est contenu en lui, et la même chose ne peut pas être tout à la fois le contenant et le contenu. Donc l'amour ne peut produire cette attache mutuelle qui fait que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime et réciproquement.

Réponse à l'objection N°1 :

L'objet aimé est contenu dans le sujet qui l'aime, en ce sens qu'il est imprimé dans son affection par le plaisir qu'il lui cause, tandis que le sujet qui aime est contenu dans l'objet aimé, en ce sens que celui qui aime pénètre d'une manière en ce qu'il y a d'intime dans l'objet aimé. Car rien n'empêche qu'une même chose soit le contenant et le contenu sous divers rapports, comme le genre est contenu dans l'espèce et réciproquement.

Objection N°2.

On ne peut pénétrer dans l'intérieur d'une chose qui est intègre qu'en la divisant. Or, ce n'est pas à l'appétit où réside l'amour qu'il appartient de diviser ce qui est réellement uni, mais c'est à la raison. Donc l'inhérence réciproque n'est pas l'effet de l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

La perception de la raison précède l'affection de l'amour. C'est pourquoi, comme la raison discourt sur l'objet aimé, de même l'amour pénètre en lui, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Si par l'amour le sujet qui aime est dans l'objet aimé et réciproquement, il s'ensuivra que l'objet aimé est uni au sujet qui l'aime, comme le sujet qui aime à l'objet aimé. Et puisque, comme nous l'avons dit (art. 1), l'union est l'amour, il en résulte que le sujet qui aime est toujours aimé par l'objet qu'il aime, ce qui est évidemment faux. Donc l'inhérence réciproque n'est pas l'effet de l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement repose sur la troisième espèce d'inhérence mutuelle qui ne se rencontre pas dans tout amour[1].

Mais c'est le contraire. Il est écrit (1 Jean, 4, 16) : Celui qui demeure dans la charité demeure en. Dieu et Dieu en lui. Or, la charité est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour fait que l'objet aimé existe dans le sujet qui l'aime.

Conclusion.

Puisque l'amour fait que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime et réciproquement, il faut que l'inhérence mutuelle soit un de ses effets.

Il faut répondre que l'effet de l'inhérence mutuelle peut s'entendre de la puissance perceptive et de la puissance appétitive. Ainsi par rapport à la puissance perceptive on dit que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime, lorsque l'objet aimé reste dans la pensée de celui qui

1 Quoique l'amour soit une union, il n'y a pas toujours réciprocité, parce que tous ceux qui sont aimés n'aiment pas toujours ceux qui les aiment. †

l'aime. C'est en ce sens que l'Apôtre dit aux Philippiens (Phil., 1, 7) qu'il les porte dans son cœur. On dit aussi par rapport à la même puissance, que le sujet qui aime est dans l'objet aimé, quand celui qui l'aime ne se contente pas d'en prendre une connaissance superficielle, mais qu'il s'efforce de disséquer en quelque sorte et d'approfondir chacune de ses parties, et de pénétrer jusqu'à ce qu'il renferme de plus intime. C'est ainsi que l'Apôtre, parlant du Saint-Esprit qui est l'amour de Dieu, dit (1 Cor., 2, 10) qu'il scrute les profondeurs de Dieu. Relativement à la puissance appétitive, on dit que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime, quand il est dans son affection par une complaisance délicieuse, soit qu'il se réjouisse en lui et dans les biens qu'il lui procure quand il est présent ; soit que quand il est absent il se porte vers lui par un amour de concupiscence ; soit qu'il lui procure les biens qu'il lui veut par un amour d'amitié, qui ne provient pas d'une cause extrinsèque, comme quand on désire une chose pour une autre, ou quand on veut du bien à un autre pour une autre fin, mais qui résulte de la complaisance intime et radicale de l'objet aimé. C'est ce qui fait que l'amour prend le nom d'intimité, et qu'on dit les entrailles de la charité. Quant au sujet qui aime, il n'est pas dans l'objet aimé par l'amour de concupiscence de la même manière que par l'amour d'amitié. Car l'amour de concupiscence n'est pas satisfait par quelque chose d'extrinsèque, soit par la possession, soit par la jouissance superficielle de l'objet aimé. Il cherche toujours à posséder parfaitement l'objet qu'il aime, et à pénétrer, pour ainsi dire, tout ce qu'il a de plus intime. Dans l'amour d'amitié, le sujet qui aime est dans l'objet aimé, de telle sorte qu'il regarde les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne. Il lui semble qu'il souffre les mômes maux que lui, qu'il a les mêmes biens ; c'est pourquoi le propre des amis est de vouloir les mêmes choses, de s'attrister et de se réjouir ensemble, comme le dit Aristote (Eth., liv. 9, chap. 3 ; Rhet., liv. 2, chap. 4). Et comme celui qui aime regarde comme sien tout ce qui appartient à son ami, il paraît être dans l'objet qu'il aime, et ne faire qu'une seule et même chose avec lui. Réciproquement quand il veut et qu'il agit pour son ami comme pour lui-même, en considérant son ami comme ne faisant qu'un avec lui, alors l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime. On peut encore dans l'amour d'amitié reconnaître un troisième mode d'inhérence mutuelle qui résulte de la réciprocité de l'amour, quand deux amis s'aiment mutuellement, qu'ils se veulent l'un à l'autre du bien et qu'ils s'en font.

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

28

Objection N°1.

Il semble que l'extase ne soit pas l'effet de l'amour. Car l'extase semble impliquer une sorte d'aliénation. Or, l'amour ne produit pas toujours de l'aliénation ; car ceux qui aiment sont parfois maîtres d'eux-mêmes. Donc l'amour ne produit pas l'extase.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette raison se rapporte à la première extase.

Objection N°2.

Celui qui aime désire que l'objet aimé lui soit uni. Donc il attire à lui l'objet plutôt qu'il ne se porte vers lui, en sortant de lui-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement porte sur l'amour de concupiscence qui ne produit pas l'extase d'une manière absolue, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

L'amour unit l'objet aimé avec le sujet qui l'aime, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2). Si donc le sujet qui aime sort de lui-même pour se porter vers l'objet aimé, il s'ensuit qu'il aime plus cet objet que lui-même, ce qui est évidemment faux. Donc l'extase n'est pas l'effet de l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui aime sort de lui selon qu'il veut et qu'il opère le bien de son ami. Cependant il ne veut pas le bien de son ami plus que le sien ; par conséquent il ne s'ensuit pas qu'il aime plus autrui que lui-même[1].

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que l'amour divin produit l'extase, et que Dieu lui-même est ravi en extase par l'excès de son amour. Et comme tout amour, d'après ce même docteur, est une image et une participation de l'amour divin, il semble que tout amour produise l'extase.

Conclusion.

Dans la puissance cognitive l'amour prépare l'extase en excitant le sujet qui aime à penser à l'objet aimé ; mais dans la puissance appétitive l'amour d'amitié le produit d'une manière directe et absolue, tandis que l'amour de concupiscence ne le produit que d'une manière relative.

Il faut répondre qu'on dit que quelqu'un est en extase quand il est ravi hors de lui-même, ce qui peut se rapporter à la puissance cognitive et à la puissance appétitive. Par rapport à la puissance cognitive on dit que quelqu'un est hors de lui-même quand il se trouve hors de la sphère de connaissance qui lui est propre ; soit qu'il s'élève au-dessus, comme l'homme quand il parvient à l'intelligence de choses qui sont supérieures à ses sens et à sa raison, — on dit alors qu'il est en extase, parce qu'il se trouve en dehors des objets qu'il peut naturellement percevoir au moyen de ses sens et de sa raison ; — soit qu'il descende au-dessous, comme, par exemple, celui qui tombe en furie ou en démence. Par rapport à la puissance appétitive on dit que quelqu'un est en extase quand son appétit se porte vers un autre objet, et qu'il sort en quelque sorte de lui-même. L'amour prépare la première de ces extases en portant le sujet à arrêter ses réflexions sur l'objet aimé, comme nous l'avons dit (art. préc). Car quand on réfléchit fortement à une chose on fait abstraction des autres. Il produit directement la seconde. L'amour d'amitié la produit absolument, mais l'amour de concupiscence ne la produit que relativement. En effet, dans l'amour de concupiscence celui qui aime sort en quelque sorte hors de lui, parce que, comme il n'est pas content de la joie qu'il trouve dans le bien qu'il possède, il cherche à jouir de ce qui est hors de lui. Toutefois, en travaillant à se procurer ce bien extérieur, il ne sort pas absolument hors de lui ; cette affection se renferme même finalement au dedans de lui[2]. Mais dans l'amour d'amitié l'affection de celui qui aime sort absolument hors de lui, parce qu'il veut le bien de son ami, et qu'il le fait en lui rapportant, pour ainsi dire, tous ses soins et toute sa sollicitude.

28

1 Il veut le bien de son ami comme le sien mais l'amour qu'il a pour lui-même remporte sur celui qu'il a pour autrui, parce que le premier est la mesure et la règle du second. †

2 Parce que, dans ce cas, la chose qu'il aime il ne la recherche pas pour elle-même, mais pour lui, et s'il sort momentanément de sa sphère, c'est avec l'intention d'y revenir avec de nouvelles richesses. †

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

28

Objection N°1.

Il semble que le zèle ne soit pas l'effet de l'amour. Car le zèle est le commencement de la contention ou de la dispute. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : Puisqu'il y a entre vous zèle et contention (zelus et contentio) (1 Cor., 3, 3). Or, la contention répugne à l'amour. Donc le zèle n'est pas l'effet de l'amour.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Apôtre parle en cet endroit du zèle de l'envie[1], qui est en effet une cause de contention non par rapport à l'objet aimé, mais par rapport à ce qui en empêche la jouissance.

Objection N°2.

L'objet de l'amour est le bien qui est communicatif de lui-même. Or, le zèle est au contraire fort jaloux, et il ne peut souffrir que l'on partage avec lui l'objet aimé. De là la jalousie qu'on remarque entre les personnes qui sont mariées et qui ne veulent pas que d'autres s'associent à leurs affections. Donc le zèle n'est pas l'effet de l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

On aime le bien, parce qu'il est dans sa nature de se communiquer au sujet qui l'aime. Par conséquent tout ce qui empêche la perfection de cette communication devient odieux ; c'est ainsi que le zèle procède de l'amour du bien. Mais par défaut de bonté il arrive qu'il y a des biens particuliers qui ne peuvent être totalement possédés par plusieurs. L'amour de ces biens produit le zèle de l'envie. Toutefois il n'en est pas de même de ceux que plusieurs peuvent posséder entièrement. Car personne n'est jaloux sur un autre de la connaissance de la vérité qui peut être entièrement connue par plusieurs, mais on peut être jaloux de la supériorité avec laquelle certains individus la connaissent.

Objection N°3.

Le zèle n'existe pas plus sans haine que sans amour ; car il est dit (Ps. 72, 3) : J'ai été rempli de zèle à propos de la prospérité des méchants. Donc le zèle ne doit pas être plutôt l'effet de l'amour que celui de la haine.

Réponse à l'objection N°3 :

Si l'on hait ce qui répugne à l'objet qu'on aime, c'est par suite de l'amour qu'on a pour lui. Par conséquent le zèle est à proprement parler l'effet de l'amour plutôt que de la haine.

Mais c'est le contraire. D'après saint Denis (De div. nom., chap. 4), Dieu est appelé jaloux (zelotes) à cause de l'excès de son amour pour tout ce qui existe.

Conclusion.

Puisque le zèle est un mouvement violent du sujet qui aime vers l'objet aimé, il est nécessairement un effet de l'amour.

Il faut répondre que le zèle, de quelque manière qu'on le prenne, provient de l'intensité de l'amour. Car il est évident que plus une puissance tend avec énergie vers un objet, et plus elle repousse avec force tout ce qui lui répugne ou lui est contraire. Par conséquent l'amour étant un mouvement vers l'objet aimé, comme le dit saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 35 et 36), quand il est intense il

1 Le zèle que saint Paul reprend dans les Corinthiens provenait de l'amour que les uns avaient pour lui et les autres pour Apelle ; ce qui jetait le trouble dans leur l'Église (zèle de l'envie, soit : la jalousie). †

cherche à écarter tout ce qui lui résiste. Cependant ce phénomène ne se produit pas de la même manière dans l'amour de concupiscence et dans l'amour d'amitié. En effet, dans l'amour de concupiscence celui qui désire vivement une chose, s'élève contre tout ce qui l'empêche de l'acquérir ou d'en jouir tranquillement. C'est ainsi que les hommes sont animés d'un zèle ardent contre ceux qui chercheraient à leur disputer le cœur de leur femme qu'ils veulent posséder exclusivement et tout entier. C'est aussi de la sorte que les ambitieux attaquent ceux qui paraissent s'élever et qui leur disputent le premier rang. C'est le zèle de l'envie dont le Psalmiste a dit (Ps. 36, 1) : Gardez-vous de porter envie aux méchants ; n'ayez point de jalousie contre ceux qui commettent l'iniquité. Au contraire l'amour d'amitié cherche le bien de celui qu'il aime. C'est pourquoi quand il est ardent, il porte l'homme à s'élever contre tout ce qui répugne au bien de son ami. Ainsi on dit que quelqu'un a du zèle pour un autre, quand il s'efforce de repousser tout ce qu'on fait ou tout ce qu'on dit contrairement à ses intérêts. De même on dit que quelqu'un a du zèle pour Dieu, quand il cherche à repousser, autant qu'il le peut, ce qui est contraire à sa volonté ou à sa gloire ; suivant ces paroles de l'Écriture : J'ai été zélé pour le Seigneur des armées (1 Rois, 19, 14), et ailleurs : Le zèle de votre maison me dévore (Jean, chap. 2). Comme le dit la glose : il est dévoré par le zèle du bien celui qui met tout en œuvre pour corriger ce qui lui semble dépravé, et qui gémit quand il ne peut en venir à bout.

Article 5 : L'amour est-il une passion qui blesse celui qui en est le sujet ?

28

Objection N°1.

Il semble que l'amour soit une passion qui blesse. Car la langueur indique une certaine blessure dans celui qui en est atteint. Or, l'amour produit la langueur ; car il est dit (Cant., 2, 5) : « *Soutenez-moi avec des fleurs, fortifiez-moi avec des fruits, car je languis d'amour.* » Donc l'amour est une passion qui blesse.

Objection N°2.

Une fusion est une sorte de dissolution. Or, l'amour fond le cœur où il se trouve. Car il est dit (Cant., 5, 6) : « *Mon âme s'est fondue quand mon bien-aimé m'a parlé.* » Donc l'amour dissout, et par conséquent corrompt et blesse ce qu'il touche.

Objection N°3.

La ferveur indique un excès de chaleur, et cet excès corrompt l'objet où il se trouve. Or, la ferveur est l'effet de l'amour. Car saint Denis énumère parmi les propriétés qui appartiennent à l'amour des séraphins la chaleur, l'intensité et la ferveur. Et il est dit de l'amour dans le Cantique des cantiques (8, 6) que « *ses lampes sont des lampes de feu et de flammes* ». Donc l'amour est une passion qui blesse et qui corrompt.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que tous les êtres s'aiment eux-mêmes d'un amour qui les conserve. Donc l'amour n'est pas une passion qui blesse, mais c'est plutôt une passion qui conserve et qui perfectionne.

Conclusion.

L'amour de ce qui convient, comme Dieu, perfectionne celui qui aime, mais l'amour de ce qui ne convient pas, comme le péché, le blesse ; toutefois on peut dire en général que tout amour blesse à cause des modifications excessives qu'il fait subir au corps.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 16, art. 2 et 4, et quest. 27, art. 1), l'amour signifie une certaine union de la puissance appétitive avec un bien quelconque. Or, quand un être s'unit avec ce qui lui convient, il n'en souffre pas, il en est plutôt, si possible, perfectionné et amélioré. Mais quand il s'unit à quelque chose qui ne lui convient pas, il en est blessé et il devient pire. L'amour de ce qui convient est donc une cause de perfectionnement et d'amélioration pour celui qui aime, tandis que l'amour de ce qui ne convient pas le blesse et le détériore. C'est ce qui fait que l'homme est amélioré et perfectionné par l'amour de Dieu, tandis qu'il est blessé et détérioré par l'amour du péché, selon ces paroles du prophète Osée (Os., 9, 10) : Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées. Tout ce que nous venons de dire se rapporte à ce qu'il y a de formel dans l'amour, c'est-à-dire à ce qu'il est relativement à l'appétit. Mais pour ce qu'il y a de matériel, c'est-à-dire quant aux modifications du corps qu'il entraîne, il arrive que l'amour est une passion qui blesse parce que ces modifications sont excessives[1]. C'est ce qui arrive d'ailleurs aux sens et à tous les actes que les puissances de l'âme produisent au moyen du jeu des organes corporels.

à l'égard de ce qu'on objecte il faut répondre qu'on peut attribuer à l'amour quatre effets très prochains : la fusion ou la liquéfaction, la jouissance, la langueur et la ferveur[2]. Il faut mettre au premier rang la fusion, qui est opposée à la congélation. Car les choses qui sont gelées sont compactes, de manière qu'il n'est pas aisé à un autre corps de les pénétrer. Or, il est dans la nature de l'amour que l'appétit soit prêt à recevoir le bien qu'il aime, selon que l'objet aimé est dans le sujet aimant, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). La congélation ou la dureté du cœur est donc une disposition contraire à l'amour. Mais la fusion implique, au contraire, un certain attendrissement du cœur qui le rend apte à recevoir en lui l'objet qu'il aime. Ainsi donc quand l'objet aimé est présent et qu'on le possède, il y a délectation ou jouissance ; s'il est absent, il en résulte deux autres passions, la tristesse et la ferveur. La tristesse est exprimée par la langueur, et c'est ce qui fait que Cicéron l'appelle une maladie (De Tuscul., liv. 3). La ferveur l'est par le désir ardent qu'on a d'obtenir ce qu'on aime. Tels sont les effets de l'amour considérés formellement selon le rapport de la puissance appétitive avec son objet. Mais il y a encore d'autres effets qui sont en proportion de ceux-ci, et qui résultent de la modification des organes corporels. [Q44-1]

Article 6 : L'amour est-il la cause de tout ce que fait celui qui aime ?

28

Objection N°1.

Il semble que celui qui aime ne fasse pas tout en vue de son amour. Car l'amour est une passion, comme nous lavons dit (quest. 26, art. 2). Or, l'homme ne fait pas tout par passion ; il y a des choses qu'il fait par choix, d'autres par ignorance, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 5). Donc il ne fait pas tout ce qu'il fait par amour.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection se rapporte à l'amour considéré comme une passion qui existe dans l'appétit sensitif. Mais nous parlons ici de l'amour pris en général, selon qu'il comprend sous lui l'amour

1 Ces modifications peuvent être si violentes qu'elles troublent tout l'organisme du corps humain, et qu'elles altèrent ainsi profondément la santé. †

2 Toutes ces expressions appliquées à la passion de l'amour ne sont pas purement métaphoriques. Elles ont un sens propre basé sur les phénomènes physiques qu'elles déterminent. †

intellectuel, raisonnable, animal et naturel. Car c'est de cet amour que parle saint Denis (De div. nom., chap. 4).

Objection N°2.

L'appétit est le principe du mouvement et de l'action dans tous les animaux, comme on le voit dans Aristote (De animâ, liv. 3, text. 48-55). Si donc tout ce qu'on fait, on le fait par amour, les autres passions de la partie appétitive seront superflues.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme nous l'avons dit (quest. 25, art. 2), de l'amour naissent le désir, la tristesse, la délectation et par conséquent toutes les autres passions. D'où il résulte que toute action qui procède d'une passion quelconque procède aussi de l'amour comme de sa cause première ; ce qui ne rend pas pour cela superflues les autres passions qui en sont les causes prochaines. [Q40-7]

Objection N°3.

Une même chose ne peut pas avoir simultanément pour cause des principes contraires. Or, il y a des choses qui sont produites par la haine. Donc tout n'est pas produit par l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

La haine est l'effet de l'amour, comme nous le dirons dans la question suivante (art. 2).

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De div. nom., chap. 4) que c'est l'amour du bien qui fait faire à tous les êtres tout ce qu'ils font.

Conclusion.

Tout agent fait par amour tout ce qu'il fait, puisqu'il agit en vue d'une fin qui est le bien.

Il faut répondre que tout agent agit pour une fin quelconque, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 1 et 2). Or, la fin est le bien qu'on désire et qu'on aime. D'où il est évident que tout agent, quel qu'il soit, fait toutes ses actions d'après un amour quelconque.

28

QUESTION 29 : DE LA HAINE

Question 29 : De la haine.....266
Article 1 : Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ?.....266
Article 2 : La haine est-elle causée par l'amour ?.....267
Article 3 : La haine est-elle plus forte que l'amour ?.....269
Article 4 : Peut-on se haïr soi-même ?.....270
Article 5 : Peut-on haïr la vérité ?.....271
Article 6 : Peut-on haïr quelque chose en général ?.....272

Après avoir parlé de l'amour nous avons à nous occuper de la haine.

À cet égard il y a six questions à faire :

1. Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ?
2. La haine résulte-t-elle de l'amour ?
3. La haine est-elle plus forte que l'amour ?
4. Peut-on se haïr soi-même ?
5. Peut-on haïr la vérité ?
6. Peut-on haïr une chose en général ?

Article 1 : Le mal est-il la cause et l'objet de la haine ?

29

Objection N°1.

Il semble que le mal ne soit pas la cause et l'objet de la haine. Car tout ce qui existe est bon comme être. Si donc le mal est l'objet de la haine, il s'ensuit qu'il n'y a pas de chose qu'on haïsse, mais seulement ce qu'il y a de défectueux en elle, ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°1 :

L'être, en tant qu'être, n'implique pas de répugnance, mais il renferme plutôt une raison de convenance, parce que tout ce qui existe est compris dans l'idée de l'être. Mais l'être considéré en particulier peut avoir de la répugnance à l'égard d'un autre être considéré de la même manière[1] ; c'est ainsi qu'un être est haïssable pour un autre et qu'il est mauvais, bien qu'il ne le soit pas en lui-même, mais parce qu'il l'est relativement à une autre chose.

Objection N°2.

La haine du mal est une chose louable. C'est pourquoi il est dit à la louange des Juifs (2 Mach., 3, 4) que les lois étaient parfaitement observées, à cause de la piété du grand prêtre Onias et de la haine qu'on avait pour le mal. Si donc on ne hait que le mal il s'ensuit que la haine est toujours louable, ce qui est évidemment faux.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Les serpents, considérés comme êtres, ne sont pas haïssables, mais l'homme les hait, parce qu'ils sont venimeux. †

Comme on prend pour un bien ce qui n'en est pas un véritablement, de même on prend pour un mal ce qui n'en est pas un non plus. D'où il arrive quelquefois que la haine du mal et l'amour du bien ne sont pas un bien.

Objection N°3.

La même chose n'est pas à la fois bonne et mauvaise. Or, le même objet est sous divers rapports aimable et détestable. Donc la haine n'a pas seulement le mal pour objet, mais encore le bien.

Réponse à l'objection N°3 :

Ainsi la chaleur convient au feu et répugne à l'eau. Pour l'appétit animal cette diversité provient de ce que la même chose est considérée comme bonne par les uns et comme mauvaise par les autres[1].

Mais c'est le contraire. La haine est le contraire de l'amour. Or, l'objet de l'amour est le bien, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 4). Donc l'objet de la haine est le mal.

Conclusion.

Comme le bien est l'objet et la cause de l'amour, de même le mal est l'objet et la cause de la haine.

Il faut répondre que l'appétit naturel découlant d'une perception bien qu'il n'en ait pas la conscience, il semble qu'on doive raisonner de même sur l'inclination de cet appétit et sur celle de l'appétit animal qui résulte d'une perception dont il a le sentiment, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 1). Or, dans l'appétit naturel on remarque évidemment que comme les êtres ont de l'attrait et de la sympathie pour tout ce qui convient à leur nature, de même ils ont de l'éloignement et de la répugnance pour tout ce qui leur est contraire. Le premier de ces phénomènes constitue l'amour naturel et le second la haine. Ainsi donc dans l'appétit animal ou intelligentiel l'amour résulte de l'harmonie qui existe entre l'appétit et l'objet qui lui paraît convenable, tandis que la haine provient de la répugnance qu'il a pour tout ce qui lui semble nuisible et désavantageux. Et comme tout ce qui convient a par là même le caractère et la nature du bien, et que tout ce qui répugne a par là même le caractère ou la nature du mal, il s'ensuit que le bien est l'objet de l'amour comme le mal est l'objet de la haine.

Il arrive qu'une même chose peut être naturellement aimable et haïssable sous divers rapports, parce que le même objet peut convenir par sa nature à une chose et répugner à une autre. [Q46-2]

Article 2 : La haine est-elle causée par l'amour ?

29

Objection N°1.

Il semble que l'amour ne soit pas cause de la haine. Car les choses qui se divisent par opposition sont naturellement simultanées, comme le dit Aristote (Catég., chap. 13). Or, l'amour et la haine puisqu'ils sont contraires se divisent par opposition. Donc ils sont naturellement simultanés, et par conséquent l'amour n'est pas cause de la haine.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans les choses qui se divisent par opposition, il y en a qui sont naturellement simultanées, réellement et rationnellement, comme deux espèces d'animal ou deux espèces de couleur[2]. Il y en a qui sont rationnellement simultanées, mais dont l'une est réellement avant l'autre et en est la cause ; comme on le voit dans les espèces des nombres[3], des figures et des mouvements. Il y en a enfin qui ne sont simultanées, ni réellement, ni rationnellement, comme la substance et l'accident. Car la

1 Ainsi la vertu est aimée par les uns, en raison de son honnêteté, et elle est détestée par les autres à cause des difficultés qu'elle présente. †

2 Il en est ainsi de toutes les espèces du même genre. †

3 Ainsi le deux précède réellement le trois et le quatre. †

substance est réellement cause de l'accident ; et l'être est rationnellement attribué à la substance avant de l'être à l'accident, parce qu'on ne l'attribue à l'accident qu'autant qu'il est dans la substance. Or, l'amour et la haine sont par nature rationnellement simultanés, mais ils ne le sont pas réellement. Par conséquent rien n'empêche que l'amour ne soit cause de la haine.

Objection N°2.

L'un des contraires n'est pas cause de l'autre. Or, l'amour et la haine sont contraires. Donc, etc.

Réponse à l'objection N°2 :

L'amour et la haine sont contraires quand ils se rapportent au même objet ; mais quand ils se rapportent à des objets contraires, ils ne sont plus opposés, ils sont une conséquence l'un de l'autre. Car c'est la même raison qui fait qu'on aime une chose et qu'on hait son contraire. Par conséquent l'amour d'une chose est cause de la haine qu'on a pour celle qui lui est opposée. [Q36-2]

Objection N°3.

Le dernier n'est pas cause du premier. Or, la haine semble antérieure à l'amour ; car la haine suppose qu'on s'éloigne du mal et l'amour qu'on s'avance vers le bien. Donc l'amour n'est pas cause de la haine.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans l'exécution il faut s'écarter d'un terme avant de s'approcher d'un autre, mais dans l'intention c'est le contraire ; on ne s'éloigne d'un terme que parce qu'on s'avance vers un autre. Or, le mouvement de l'appétit appartient à l'intention[1] plus qu'à l'exécution[2], et comme l'amour et la haine sont l'un et l'autre un mouvement de l'appétit il s'ensuit que l'amour est avant la haine.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 et 9) que toutes les affections sont causées par l'amour. Donc puisque la haine est une affection de l'âme, elle est aussi produite par l'amour.

Conclusion.

Puisqu'on ne hait que ce qui est opposé au bien qu'on aimait auparavant, il s'ensuit nécessairement que toute haine vient de l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'amour consiste dans une certaine convenance entre le sujet qui aime et l'objet aimé, tandis que la haine consiste dans une répugnance ou un désaccord qui existe entre eux. Or, en tout il faut considérer ce qui convient à l'être avant ce qui lui répugne. Car une chose répugne à une autre, parce qu'elle la corrompt ou qu'elle l'empêche de percevoir ce qui lui convient. Il est donc nécessaire que l'amour soit antérieur à la haine et qu'on ne déteste rien que ce qui est contraire à l'objet qu'on aime. D'après cela toute haine est produite par l'amour. [Q32-4] ; [Q41-2]

29

1 Qui regarde la fin. †

2 Qui ne s'occupe que des moyens par rapport à la fin. †

Article 3 : La haine est-elle plus forte que l'amour ?

29

Objection N°1.

Il semble que la haine soit plus forte que l'amour. Car saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 36) : Il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne recherche le plaisir. Or, il appartient à la haine de fuir la douleur, tandis qu'il appartient à l'amour de rechercher le plaisir. Donc la haine est plus forte que l'amour.

Objection N°2.

Le plus faible est vaincu par le plus fort. Or, l'amour est vaincu par la haine, par exemple toutes les fois qu'il se change en haine. Donc la haine est plus forte que l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

La haine ne triomphe jamais de l'amour qu'à cause d'un amour plus grand auquel cette haine correspond. Ainsi l'homme s'aime plus que son ami, et c'est en vertu de cet amour qu'il déteste son ami s'il lui est contraire.

Objection N°3.

L'affection de l'âme se manifeste par ses effets. Or, l'homme tend plus vivement à repousser ce qui lui est odieux qu'à rechercher ce qu'il aime ; c'est ce qui fait que les bêtes elles-mêmes, comme l'observe saint Augustin (Quæst., liv. 83, quest. 36), s'abstiennent de ce qui les délecte, dans la crainte du châtiment. Donc la haine est plus forte que l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme agit avec plus d'énergie pour repousser ce qui est odieux, parce que la haine lui est plus sensible[1].

Mais c'est le contraire. Le bien est plus fort que le mal. Car le mal n'agit qu'en vertu du bien, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Dr, la haine et l'amour diffèrent en raison de la différence qu'il y a entre le bien et le mal. Donc l'amour est plus fort que la haine.

Conclusion.

Puisque la haine est l'effet de l'amour, l'amour est absolument plus fort et plus puissant qu'elle, quoique parfois on sente la haine plus vivement que l'amour.

Il faut répondre qu'il est impossible que l'effet soit plus fort que sa cause. Or, toute haine procède d'un amour quelconque, comme de sa cause, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Il est donc impossible que la haine soit absolument plus forte que l'amour. Il est même nécessaire, absolument parlant, que l'amour soit plus fort que la haine. Car une chose se porte plus vivement vers la fin que vers les moyens. Et, comme on ne s'éloigne du mal que pour arriver au bien qui est l'objet final, il s'ensuit, qu'absolument parlant, le mouvement de l'âme est plus fort pour le bien que pour le mal. Cependant la haine parait quelquefois plus forte que l'amour pour deux raisons :

1. Parce que la haine est plus sensible que l'amour. Car, quoique la perception des choses sensibles suppose une certaine modification des organes, on ne sent pas aussi vivement cette altération quand elle est déjà consommée qu'au moment même où elle est en train de se produire. Ainsi la chaleur d'une fièvre étique continuelle, quoiqu'elle soit plus grande, ne se

1 La haine nous est plus sensible, parce qu'elle trouble l'économie de nos organes, tandis que l'amour laisse l'âme et le corps tranquilles, parce qu'il est naturel. C'est ainsi que la douleur de la maladie se fait plus vivement sentir que le bien-être de la santé. †

sent cependant pas comme la chaleur d'une fièvre tierce ; parce que la première est déjà pour ainsi dire passée en habitude, et est devenue une seconde nature. C'est pour ce motif que l'amour se sent plus vivement en l'absence de l'objet aimé, et que saint Augustin dit (De Trin., liv. 10, chap. 12) qu'on ne l'éprouve pas de la même manière quand il n'est pas accompagné du besoin. C'est aussi pour cela que la répugnance qu'on a pour ce que l'on déteste se fait sentir plus fortement que la sympathie qu'on ressent pour ce que l'on aime.

2. La seconde raison, c'est qu'on compare la haine à un amour qui ne lui correspond pas. Car l'amour diffère en grandeur et en puissance selon la diversité des biens qui en sont l'objet, et la haine est en proportion de l'amour auquel elle correspond. Ainsi la haine qui correspond à un amour plus ardent est plus puissante qu'un amour d'un degré inférieur.

La réponse à la première objection est par là même évidente. Car l'amour du plaisir est moindre que l'amour de sa conservation propre à laquelle correspond la fuite de la douleur. C'est pourquoi on fuit plus la douleur qu'on n'aime le plaisir.

Article 4 : Peut-on se haïr soi-même ?

29

Objection N°1.

Il semble qu'on puisse se haïr soi-même. Car il est dit (Ps. 10, 6) : Celui qui aime l'iniquité hait son âme. Or, il y en a beaucoup qui aiment l'iniquité. Donc il y en a beaucoup qui se haïssent eux-mêmes.

Objection N°2.

Nous haïssons celui à qui nous voulons et nous faisons du mal. Or, il y a quelquefois des individus qui se veulent et qui se font du mal ; par exemple, ceux qui se tuent. Donc il y a des individus qui se haïssent.

Réponse à l'objection N°2 :

Personne ne se veut et ne se fait du mal qu'autant qu'il le considère comme un bien ; car ceux qui se tuent considèrent la mort comme un avantage, en ce sens qu'ils voient en elle le terme de leurs maux et de leurs douleurs.

Objection N°3.

Boëce dit (De Cons., liv. 2, pros. 5) que l'avarice rend les hommes odieux. D'où l'on peut croire que tous les hommes haïssent l'avare. Or, il y a des avares. Donc il y a des hommes qui se haïssent eux-mêmes.

Réponse à l'objection N°3 :

L'avare hait en lui quelque chose d'accidentel, mais il ne se hait pas pour cela lui-même, comme le malade hait sa maladie précisément parce qu'il s'aime lui-même. — Ou bien on peut dire que l'avarice rend odieux aux autres ceux qui ont ce défaut, mais elle ne les rend pas odieux à eux-mêmes. Elle provient même de l'amour désordonné qu'on a de soi-même, et c'est l'excès de cet amour qui fait qu'on ambitionne plus qu'on ne devrait les biens temporels.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Eph., 5, 29) que personne n'a jamais haï sa propre chair.

Conclusion.

Puisque tous les êtres inclinent et tendent par l'amour au bien qui leur est propre, il est impossible qu'un individu se haïsse absolument lui-même.

Il faut répondre qu'il est impossible, à proprement parler, qu'un individu se haïsse lui-même. Car tout être désire naturellement son bien, et il ne peut désirer une chose qu'autant qu'elle lui est

avantageuse, puisque le mal est en dehors de la volonté, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, aimer quelqu'un c'est lui vouloir du bien, comme nous l'avons dit (quest. 26, art. 4). Il est donc nécessaire qu'on s'aime soi-même, et il est impossible, à proprement parler, qu'on se haïsse. Cependant il arrive par accident qu'on se hait, et cela de deux manières :

1. Par rapport au bien qu'on se veut à soi-même. Car il arrive quelquefois que ce qu'on recherche comme un bien relatif est absolument mauvais. Et par le fait on se veut du mal, ce qui est se haïr.
2. Par rapport à soi-même à qui l'on veut du bien. Car chaque être est représenté par ce qu'il y a de plus éminent en lui. Ainsi on rapporte au roi ce que fait la cité, comme si le roi était la cité tout entière. Il est donc évident que dans l'homme ce qu'il y a de plus élevé c'est l'esprit.

Mais il se rencontre des hommes qui estiment par-dessus tout ce qu'ils sont sous le rapport du corps et des sens. Conséquemment ils s'aiment suivant ce qu'ils s'estiment, et ils haïssent ce qu'ils sont véritablement, puisqu'ils veulent ce qui est contraire à la raison. C'est ainsi que celui qui aime l'iniquité hait non-seulement son âme, mais il se hait encore lui-même.

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

Article 5 : Peut-on haïr la vérité ?

29

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas haïr la vérité. Car le bon, l'être et le vrai rentrent l'un dans l'autre. Or, on ne peut pas haïr la bonté. Donc on ne peut pas non plus haïr la vérité.

Objection N°2.

Tous les hommes désirent naturellement la science, comme le dit Aristote (Met., liv. 1, chap. 1). Or, la science n'a pour objet que le vrai. Donc on désire et l'on aime naturellement la vérité. Et comme ce qui existe naturellement dans un être est toujours en lui, on ne peut pas par conséquent haïr la vérité.

Réponse à l'objection N°2 :

La connaissance de la vérité est par elle-même une chose qui plaît, et c'est pour cela que saint Augustin dit que les hommes aiment la vérité qui les éclaire. Mais elle peut être par accident une chose haïssable, quand elle nous empêche de jouir de l'objet que nous désirons.

Objection N°3.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 4) que les hommes aiment ceux qui ne sont pas dissimulés, et ils les aiment à cause de la vérité. Donc l'homme aime naturellement ce qui est vrai, et par conséquent il ne le hait pas.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour qu'on a pour ceux qui ne sont pas dissimulés provient de ce que l'homme aime à connaître la vérité par elle-même, telle que les hommes qui ne sont pas dissimulés la manifestent.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Gal., 4, 16) : Je me suis fait votre ennemi en vous disant la vérité.

Conclusion.

Personne ne peut haïr la vérité en général, mais on peut la haïr en particulier, selon qu'elle répugne à l'objet qu'on aime.

Il faut répondre que le bien, le vrai et l'être sont une même chose dans la réalité, mais qu'ils différent rationnellement. Car le bien est par lui-même désirable, mais il n'en est pas de même de l'être et du vrai, puisque c'est le bien que tous les êtres recherchent. C'est pourquoi le bien ne peut pas, comme tel, être haï ni en général, ni en particulier. On ne peut pas non plus haïr l'être et le vrai en général, parce que pour qu'il y ait haine il faut désaccord, et pour qu'il y ait amour, sympathie. Or, l'être et le vrai sont communs à tout ce qui existe. Mais rien n'empêche que l'on ne haïsse tel ou tel être, telle ou telle vérité en particulier, selon qu'on y découvre quelque chose de contraire ou de répugnant. Car l'idée de contrariété et de répugnance n'est pas opposée à la nature de l'être et du vrai comme à la nature du bien. Or, une vérité particulière peut répugner ou être contraire de trois manières au bien que l'on aime :

1. Selon que la vérité a sa cause et son origine dans les choses elles-mêmes. Ainsi, quelquefois l'homme hait certaine vérité quand il voudrait que ce qui est vrai ne le fût pas.
2. Selon que la vérité est dans la connaissance de l'homme lui-même, et qu'à ce titre elle l'empêche de poursuivre l'objet qu'il aime. Comme si l'on voulait, par exemple, ne pas connaître la vérité de la foi afin de pécher librement, à la façon de ces impies auxquels l'Écriture fait dire (Job. 21, 14) : Nous ne voulons pas connaître vos voies.
3. On hait la vérité en particulier comme une chose qui répugne, en raison de la connaissance qu'un autre en a. Ainsi, quand on veut rester dans le péché, on serait fâché que quelqu'un sût la vérité touchant l'État dans lequel on est. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 10, chap. 23) que les hommes aiment la vérité qui les éclaire, mais qu'ils détestent celle qui les condamne.
   La réponse à la première objection est par là même évidente.

Article 6 : Peut-on haïr quelque chose en général ?

29

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas haïr quelque chose en général. Car la haine est une passion de l'appétit sensitif qui est mû par la perception d'un objet sensible. Or, les sens ne peuvent percevoir ce qui est général ou universel. Donc on ne peut pas haïr quelque chose en général.

Réponse à l'objection N°1 :

Les sens ne perçoivent pas l'universel selon ce qu'il est en lui-même, mais ils perçoivent certaines choses auxquelles par abstraction on ajoute accidentellement une idée de généralité.

Objection N°2.

La haine provient d'un défaut d'harmonie qui répugne au bien commun. Or, le bien commun rentre dans le général ou l'universel. Donc on ne peut pas haïr une chose en général.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qui est commun à tous les êtres ne peut pas donner lieu à la haine, mais rien n'empêche que ce qui est commun à un très grand nombre d'êtres soit néanmoins contraire à d'autres et leur soit nécessairement odieux.

Objection N°3.

L'objet de la haine est le mal. Or, le mal existe dans les choses et non dans l'esprit, comme le dit Aristote (Met., liv. 6, text. 8). Donc puisque le général n'existe que dans l'esprit qui l'abstrait du particulier, il semble que la haine ne puisse pas avoir pour objet ce qui est universel.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette objection repose sur l'universel, selon qu'il est considéré abstractivement, et à ce titre il ne tombe ni sous la connaissance, ni sous l'appétit de la puissance sensitive.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 4) que la colère porte toujours sur des choses particulières, mais que la haine a pour objet ce qui est général. Car chacun hait le voleur et le calomniateur.

Conclusion.

Puisque la brebis hait non seulement tel ou tel loup, mais encore le loup en général, la haine peut s'étendre non seulement au particulier, mais encore au général ou à l'universel.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'universel de deux manières :

1. purement et simplement ;
2. selon la nature de la chose à laquelle il se rapporte[1].

Par la première de ces considérations, on regarde l'homme en général ; par la seconde on regarde ce qu'il est en lui-même. Si on prend l'universel dans le premier sens, il n'y a pas de puissance dans la partie sensitive qui puisse se rapporter à lui. La puissance cognitive ne s'y rapporte pas plus que la puissance appétitive. Car l'universel s'abstrait de la matière individuelle qui est la source et la racine de toutes les facultés sensitives. Cependant une puissance sensitive, soit une puissance cognitive, soit une puissance appétitive, peut se porter en général vers un objet. Ainsi nous disons que l'objet de la vue est la couleur en général, non que la vue perçoive la couleur en général, mais parce que la propriété qu'a la couleur d'être perçue par la vue ne convient pas seulement à telle couleur en particulier, mais à toute autre couleur absolument parlant. La haine qui réside dans la partie sensitive peut donc se rapporter à un objet en général, parce que l'animal peut trouver dans une nature en général quelque chose qui lui est contraire et ne pas seulement détester tel ou tel individu en particulier. Ainsi la brebis hait non seulement tel ou tel loup, mais encore le loup en général. La colère est toujours l'effet d'un objet particulier, parce qu'elle ne provient que de l'acte d'une chose qui nous blesse. Or, les actes se rapportent aux choses particulières, et c'est ce qui fait dire à Aristote que la colère se rapporte toujours à quelque chose de particulier, tandis que la haine peut avoir pour objet quelque chose de général[2]. Quant à la haine qui réside dans la partie intelligentielle, comme elle suit la perception générale de l'intellect, elle peut de ces deux manières se rapporter à l'universel[3].

29

1 Comme l'espèce, selon qu'elle est abstraite des individus. †

2 Ainsi le loup, en général, peut être considéré comme un animal cruel ; le voleur et le calomniateur, comme des hommes dangereux. †

3 C'est-à-dire selon les deux manières dont on peut considérer l'universel. †

QUESTION 30 : DE LA CONCUPISCENCE

Question 30 : De la concupiscence.....274
Article 1 : La concupiscence n'est-elle que dans l'appétit sensitif ?.....274
Article 2 : La concupiscence est-elle une passion spéciale ?.....275
Article 3 : Y a-t-il des concupiscences naturelles et d'autres qui ne le sont pas ?.....277
Article 4 : La concupiscence est-elle infinie ?.....278

Après avoir parlé de l'amour et delà haine, nous avons à nous occuper maintenant de la concupiscence.

À cet égard il y a quatre questions à faire :

1. La concupiscence n'est-elle que dans l'appétit sensitif ?
2. La concupiscence est-elle une passion spéciale ?
3. Y a-t-il des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas ?
4. La concupiscence est-elle infinie ?

Article 1 : La concupiscence n'est-elle que dans l'appétit sensitif ?

30

Objection N°1.

Il semble que la concupiscence n'existe pas seulement dans l'appétit sensitif. Car il y a une concupiscence de la sagesse, comme il est écrit (Sag., 6, 21) : La concupiscence de la sagesse mène au royaume éternel. Or, l'appétit sensitif ne peut se porter vers la sagesse. Donc la concupiscence n'existe pas que dans l'appétit sensitif.

Réponse à l'objection N°1 :

Le désir de la sagesse et des autres biens spirituels reçoit quelquefois le nom de concupiscence, soit par analogie, soit parce que l'ardeur de l'appétit de la partie supérieure de l'âme reflue en quelque sorte sur l'appétit inférieur au point que celui-ci tend aussi à sa manière au bien spirituel, selon l'impulsion que l'autre lui a donnée. C'est ainsi que le corps lui-même se prête aux choses spirituelles, selon ces paroles du Psalmiste (Ps. 83, 3) : Mon cœur et ma chair brûlent de joie pour le Dieu vivant.

Objection N°2.

Le désir d'observer les commandements de Dieu n'existe pas dans l'appétit sensitif. Car l'Apôtre dit (Rom., 7, 18) : Le bien ne se trouve pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair. Or, le désir d'observer les commandements de Dieu tombe sous la concupiscence, puisqu'il est écrit (Ps. 118, 20) : Mon âme dans l'ardeur de sa concupiscence a désiré votre loi qui est pleine de justice. Donc la concupiscence n'existe pas que dans l'appétit sensitif.

Réponse à l'objection N°2 :

Le désir, à proprement parler, peut appartenir plutôt non seulement à l'appétit inférieur, mais encore à l'appétit supérieur. Car il n'implique pas une sorte d'association[1], comme la concupiscence, mais il exprime un simple mouvement vers l'objet désiré.

Objection N°3.

Chaque puissance désire le bien qui lui est propre. Donc la concupiscence existe dans toutes les puissances de l'âme et ne se trouve pas que dans l'appétit sensitif.

Réponse à l'objection N°3 :

Chaque puissance de l'âme peut appéter le bien qui lui est propre d'un appétit naturel qui ne suit pas la perception ; mais il n'y a que la puissance appétitive qui appète le bien d'un appétit animal qui est une conséquence de la perception. Et c'est à la puissance concupiscible qu'il appartient d'appéter le bien qui délecte les sens, ce qui constitue la concupiscence proprement dite.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 12) qu'on distingue dans la partie déraisonnable qui obéit à la raison et qui lui est soumise la concupiscence et la colère. Or, cette partie de l'âme est passive et appétitive. Donc la concupiscence a son siège dans l'appétit sensitif.

Conclusion.

La concupiscence étant le désir de ce qui délecte les sens, elle réside à proprement parler dans la faculté concupiscible de l'appétit sensitif.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11), la concupiscence est l'appétit ou le désir de ce qui délecte. Or, il y a deux sortes de délectation, comme nous le verrons plus loin (quest. 31, art. 3 et 4) : l'une qui consiste dans le bien intellectuel qui est le bien de la raison, et l'autre dans le bien qui flatte les sens. La première de ces deux délectations semble appartenir à l'âme exclusivement. La seconde appartient à l'âme et au corps, parce que les sens sont une puissance qui existe dans un organe corporel. Ainsi ce qui est bon par rapport aux sens est bon pour l'être entier qui en est composé. Or, la concupiscence parait être le désir de cette dernière délectation, parce que, comme son nom l'indique (concupiscere), elle appartient tout à la fois au corps et à l'âme. Par conséquent la concupiscence, à proprement parler, existe dans l'appétit sensitif et dans la puissance concupiscible qui tire d'elle son nom. [Q41-2]

Article 2 : La concupiscence est-elle une passion spéciale ?

30

Objection N°1.

Il semble que la concupiscence ne soit pas une passion spéciale de la puissance concupiscible. Car on distingue les passions d'après leurs objets. Or, l'objet de la puissance concupiscible est ce qui délecte les sens, ce qui est aussi l'objet delà concupiscence, d'après Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale qui réside dans la puissance concupiscible.

Réponse à l'objection N°1 :

Le bien qui délecte n'est pas absolument l'objet de la concupiscence ; il ne l'est qu'autant qu'il est absent, comme les choses sensibles ne sont l'objet de la mémoire qu'autant qu'elles sont passées. Car ces conditions particulières changent l'espèce des passions ou même des puissances de la partie sensitive qui se rapporte aux objets particuliers.

1 Le désir convient mieux à la recherche des biens spirituels, parce qu'il est un simple mouvement de l'esprit ; mais la concupiscence, par là même qu'elle indique le concours de deux forces, convient mieux à la recherche des biens sensibles à laquelle le corps et l'âme prennent part. †

Objection N°2.

Saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 33) que la cupidité est l'amour des choses qui passent ; par conséquent elle n'est pas distincte de l'amour lui-même. Or, toutes les passions spéciales sont distinctes les unes des autres. Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale de l'appétit concupiscible.

Réponse à l'objection N°2 :

C'est une façon de désigner l'effet par sa cause, mais non par son essence. Car la cupidité n'est pas l'amour absolument, mais elle en est l'effet. — Ou bien il faut répondre que saint Augustin prend dans un sens large la cupidité pour tout mouvement de l'appétit qui peut se rapporter à un bien futur. Par conséquent il comprend sous elle l'amour et l'espérance.

Objection N°3.

Toutes les passions spéciales de l'appétit concupiscible ont leur contraire, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 2). Or, il n'y a pas de passion spéciale dans l'appétit concupiscible qui soit opposée à la concupiscence. Car, d'après saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 12), le bien attendu constitue la concupiscence et le bien présent la joie. De même le mal qu'on attend produit la crainte, et celui qui est arrivé la tristesse. D'où il semble que comme la tristesse est contraire à la joie, de même la crainte l'est à la concupiscence. Or, la crainte n'existe pas dans le concupiscible, mais dans l'irascible. Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale qui existe dans le concupiscible.

Réponse à l'objection N°3 :

On n'a pas donné de nom à la passion qui est directement opposée à la concupiscence et qui se rapporte au mal comme la concupiscence au bien. Mais parce qu'elle a pour objet le mal qui n'est pas encore arrivé, comme la crainte, on met quelquefois cette dernière passion à sa place, de la même manière qu'on prend quelquefois la cupidité pour l'espérance. Et comme on ne tient pas compte du mal ou du bien qui est peu saillant, il arrive qu'on emploie la crainte et l'espérance, qui ont rapport au bien ou au mal difficile, pour exprimer tous les mouvements de l'appétit qui regardent le bien ou le mal futur.

Mais c'est le contraire. La concupiscence a pour cause l'amour et pour terme la délectation, qui sont des passions de l'appétit concupiscible. Par conséquent elle est distincte, comme passion spéciale, de toutes les autres passions de cette puissance.

30

Conclusion.

La concupiscence est une passion de l'appétit sensitif distincte dans son espèce de l'amour qui est sa cause et de la délectation qui est son terme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 1), le bien qui délecte les sens est en général l'objet de l'appétit concupiscible. Par conséquent les passions de cet appétit se distinguent d'après la diversité de leur objet. Or, la diversité de l'objet peut se considérer, soit d'après la nature de l'objet lui-même, soit d'après la différence qu'il y a entre sa vertu motrice ou son principe d'action. Quand la diversité de l'objet repose sur la nature même de la chose, elle établit une différence matérielle entre les passions[1] ; mais la diversité qui résulte de leur vertu motrice produit une différence formelle qui fait qu'elles ne sont pas de même espèce. La vertu motrice diffère selon que l'objet est réellement présent et selon qu'il est absent. Car quand l'objet est présent il fait qu'on se repose en lui, tandis que s'il est absent, il fait qu'on se meut vers lui. Ainsi ce qui délecte les sens

1 Ainsi les vêtements, les aliments, les plaisirs charnels sont des biens sensibles matériellement différents ; mais cette différence matérielle n'établit entre les passions qu'une différence numérique, comme celle qui existe entre les diverses sortes de concupiscence. †

produit l'amour quand il s'attache et s'harmonise pour ainsi dire avec l'appétit[1], il produit la concupiscence quand il l'attire à lui lorsqu'il est absent, et il produit la délectation quand il est présent et que l'appétit se repose en lui. La concupiscence est donc une passion d'une autre espèce que l'amour et la délectation. Mais quand la concupiscence a pour objet telle ou telle chose agréable, elle se divise alors en autant de concupiscences numériquement distinctes. [Q41-2]

Article 3 : Y a-t-il des concupiscences naturelles et d'autres qui ne le sont pas ?

30

Objection N°1.

Il semble que parmi les concupiscences il n'y ait pas lieu d'en distinguer qui soient naturelles et d'autres qui ne le soient pas. Car la concupiscence appartient à l'appétit animal, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse n°3). Or, l'appétit naturel se distingue par opposition de l'appétit animal. Donc aucune concupiscence n'est naturelle.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce qu'on désire d'un appétit naturel on peut le désirer d'un appétit animal quand il y a connaissance. Ainsi la concupiscence animale peut avoir pour objet la nourriture, la boisson et toutes les autres choses semblables qu'on désire naturellement.

Objection N°2.

Une diversité matérielle ne produit pas une différence d'espèce, mais seulement une différence numérique dont l'art ou la science ne tient pas compte. Or, s'il y a des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas, elles ne diffèrent que selon la différence qu'il y a entre les objets concupiscibles ; ce qui établit une différence matérielle et seulement numérique. Donc il ne faut pas distinguer les concupiscences naturelles et celles qui ne le sont pas.

Réponse à l'objection N°2 :

La différence qu'il y a entre les concupiscences naturelles et celles qui ne le sont pas, n'est pas seulement matérielle, mais elle est en quelque sorte formelle, en ce sens qu'elle procède de la diversité de l'objet actif. En effet, l'objet de l'appétit est le bien perçu ; par conséquent il y a différence entre l'objet quand il est perçu différemment. Ainsi quand on perçoit une chose comme absolument convenable, il en résulte des concupiscences naturelles qu'Aristote appelle irraisonnables (Rhet., loc. cit.). Mais si on perçoit l'objet librement, d'une manière délibérée, il en résulte des concupiscences qui ne sont pas naturelles, et que pour ce motif le philosophe appelle raisonnables. [Q31-1]

Objection N°3.

La raison est divisée par opposition à la nature, comme on le voit (Phys., liv. 2, text. 46). Si donc dans l'homme il y a une concupiscence qui ne soit pas naturelle, il faut qu'elle soit raisonnable. Mais il ne peut pas en être ainsi, parce que la concupiscence, par là même qu'elle est une passion, appartient à l'appétit sensitif et non à la volonté, qui est l'appétit intelligentiel. Donc il n'y a pas de concupiscences qui ne soient naturelles.

Réponse l'objection N°3 :

Dans l'homme il y a non seulement la raison universelle qui appartient à la partie intellective, mais encore la raison particulière qui appartient à la partie sensitive, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 83,

1 Ainsi l'amour a pour objet le bien considéré purement et simplement, la concupiscence le bien qu'on n'a pas, la délectation le bien qu'on a obtenu. †

art. 4). D’après cela, la concupiscence qui est raisonnable peut appartenir à l’appétit sensitif. C’est pourquoi l’appétit sensitif peut être mû par la raison universelle, au moyen de l’imagination, qui est une puissance particulière.

Mais c’est le contraire. Aristote (Eth., liv. 3, chap. 11, et Rhet., liv. 1, chap. 11) reconnaît des concupiscences qui sont naturelles et d’autres qui ne le sont pas.

Conclusion.

Parmi les concupiscences, il y en a de naturelles qui sont communes aux hommes et aux animaux, par lesquelles ils recherchent, selon que leurs sens le perçoivent, le bien qui convient à leur nature ; et il y en a d’autres qui sont supérieures à la nature ou qui ne sont pas naturelles, et qui nous portent vers les biens qui résident dans la raison ou qui lui sont supérieurs.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 1), la concupiscence est l’appétit du bien qui délecte ; et le bien peut délecter de deux manières :

1. Parce qu’il convient à la nature de l’animal, comme la nourriture, la boisson et les autres choses de cette espèce. C’est à cette sorte de concupiscence qu’on donne le nom de naturelle.
2. On dit qu’une chose délecte quand elle convient à l’animal selon la manière dont il la perçoit[1].

Par exemple, quand quelqu’un prend une chose pour bonne et convenable, et qu’en conséquence il se délecte en elle. On dit que la concupiscence de cette espèce de bien n’est pas naturelle et on a coutume de lui donner le plus souvent le nom de cupidité. Les concupiscences naturelles sont communes aux hommes et aux animaux, parce que pour l’un et l’autre il y a quelque chose qui convient à leur nature et qui la délecte ; à cet égard tous les hommes sont d’accord, et c’est pour ce motif qu’Aristote (Eth., liv. 3, chap. 11) les appelle communes et nécessaires. Les autres concupiscences sont propres à l’homme, parce qu’il lui est propre de considérer quelque chose comme bon et convenable en dehors de ce que la nature exige. C’est ce qui fait qu’Aristote dit (Rhet., liv. 1, chap. 11) que les premières sont irraisonnables et que les secondes sont les compagnes de la raison. Et comme parmi les hommes les uns raisonnent d’une manière et les autres de l’autre, Aristote (Eth., liv. 3, chap. 11) dit que ces dernières sont propres et accidentelles, c’est-à-dire supérieures à la nature. [Q31-3] ; [Q41-2] ; [Q41-3]

Article 4 : La concupiscence est-elle infinie ?

30

Objection N°1.

Il semble que la concupiscence ne soit pas infinie. Car l’objet de la concupiscence est le bien qui a la nature de la fin, et qui dit infini exclut l’idée de fin, selon la remarque d’Aristote (Met., liv. 2, text. 8). Donc la concupiscence ne peut pas être infinie.

Réponse à l’objection N°1 :

Tout ce qu’on désire en acte, on le regarde comme fini, soit parce qu’il est fini en réalité selon qu’on le désire en acte, soit parce qu’il est fini rationnellement selon la connaissance qu’on en a. Car on ne peut rien percevoir d infini, puisque le propre de l’infini est de s’étendre toujours au-delà de la quantité perçue par ceux qui veulent le connaître[2], comme le dit Aristote (Phys., liv. 3, text. 63).

1 Selon l’idée que l’imagination ou la raison s’en forme. Ainsi on désire les dignités et les honneurs en raison de l’idée qu’on s’en forme. Le sage ne les recherche pas, parce qu’il en connaît la vanité. †

2 Il n’est pas possible que l’objet désiré soit infini eu acte, mais il peut l’être en puissance et par succession. †

Objection N°2.

La concupiscence a pour objet le bien qui convient puisqu'il procède de l'amour. Or, l'infini, par là même qu'il est disproportionné, ne peut convenir. Donc la concupiscence ne peut pas être infinie.

Réponse à l'objection N°2 :

La raison a en quelque sorte une vertu infinie, en ce sens qu'elle peut considérer une chose indéfiniment, comme on le voit dans l'addition des nombres et des lignes. Ainsi l'infini pris de cette manière est proportionné à la raison. Car l'universel que la raison perçoit est infini d'une façon, puisqu'il contient en puissance une infinité de choses particulières.

Objection N°3.

On ne peut pas aller au-delà de ce qui est infini, et par conséquent, dans les choses de ce genre on ne peut pas arriver aux dernières. Or, celui qui convoite se délecte, par là même qu'il est arrivé au dernier terme de son ambition. Donc si la concupiscence était infinie, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait jamais délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

Pour que quelqu'un se délecte il n'est pas nécessaire qu'il obtienne tous les objets qu'il désire. Il peut se délecter dans chacun de ces objets, du moment qu'il les obtient.

Mais c'est le contraire, Aristote dit (Polit., liv. 1, chap. 6) : Comme il y a dans les hommes une concupiscence infinie, ils désirent une infinité de choses.

Conclusion.

Puisque la concupiscence naturelle a pour objet ce que requiert la nature qui tend toujours à quelque chose de certain et de fini, elle ne peut pas être infinie, quoiqu'on puisse dire qu'elle, l'est en puissance par la succession de ses mouvements ; au lieu que la concupiscence non naturelle, c'est-à-dire celle qui ne suit pas la nature, mais la raison qui peut marcher indéfiniment, est absolument infinie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc), il y a deux sortes de concupiscence, l'une qui est naturelle et l'autre qui ne l'est pas. La concupiscence naturelle ne peut pas être infinie en acte. Car elle a pour objet ce que la nature requiert, et la nature se rapporte toujours à quelque chose de fini et de certain. Ainsi un homme ne désire jamais une nourriture infinie, ou une boisson infinie- Mais comme il arrive que dans la nature l'infini existe en puissance par succession, de même il arrive que la concupiscence est infinie de cette manière. Ainsi après avoir pris de la nourriture, le désir d'en prendre revient ensuite, et il en est de même de toutes les autres choses qui sont nécessaires à la nature, parce que ces biens corporels, quand on les possède, ne sont pas de durée ; ils ne tardent pas à manquer. C'est pourquoi le Seigneur a dit à la Samaritaine (Jean, 4, 13) : Celui qui aura bu de cette eau aura encore soif. — Mais la concupiscence qui n'est pas naturelle est absolument infinie. Car elle suit la raison, comme nous l'avons dit (art. 3), et il est dans l'essence de la raison de progresser indéfiniment. Ainsi celui qui désire les richesses, peut les désirer sans mettre un terme positif à ses désirs, mais en désirant absolument être riche autant que possible. — D'après Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6), on peut encore donner une autre raison pour laquelle il y a une concupiscence qui est finie et une autre qui ne l'est pas. Car la concupiscence de la fin est toujours infinie. En effet la fin est désirée pour elle-même comme la santé. De là il arrive que plus on a de santé et plus on en désire, et cela indéfiniment. De même si la blancheur distingue par elle-même un objet d'un autre, plus elle est éclatante et plus elle produit d'effet. La concupiscence qui a pour objet les moyens n'est pas infinie, si on ne les désire que dans une mesure proportionnée à la fin qu'on veut atteindre. Ainsi ceux qui mettent leur fin dans les richesses les convoitent indéfiniment, tandis que ceux qui ne les désirent que pour subvenir aux nécessités de la vie, ne désirent que des richesses limitées,

suffisantes pour leurs besoins, comme le dit ce philosophe. On peut faire le même raisonnement sur la concupiscence, peu importe à quelles choses elle se rapporte. [Q41-2]

30

QUESTION 31 : DE LA DÉLECTATION CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

Question 31 : De la délectation considérée en elle-même.....281
Article 1 : La délectation est-elle une passion ?.....282
Article 2 : La délectation existe-t-elle dans le temps ?.....283
Article 3 : La délectation diffère-t-elle de la joie ?.....284
Article 4 : La délectation existe-t-elle dans l'appétit intelligentiel ?.....286
Article 5 : Les délectations corporelles et sensibles sont-elles plus grandes que les délectations spirituelles et intelligibles ?.....287
Article 6 : Le plaisir qui résulte de l'attouchement est-il plus grand que celui qui résulte des autres sens ?.....289
Article 7 : Y a-t-il des délectations qui ne soient pas naturelles ?.....290
Article 8 : Une délectation peut-elle être contraire à une autre ?.....292

Après avoir parlé de la concupiscence, nous avons maintenant à nous occuper de la délectation et de la tristesse.

À l'égard de la délectation il y a quatre choses à considérer. Nous devons examiner :

1. La délectation en elle-même ;
2. Ses causes ;
3. Ses effets ;
4. Sa bonté et sa malice.

Touchant la délectation en elle-même, il y a huit questions qui se présentent :

1. La délectation est-elle une passion ?
2. Existe-t-elle dans le temps ?[1]
3. Diffère-t-elle de la joie ?
4. Est-elle dans l'appétit intelligentiel ?
5. Comparer les délectations de l'appétit supérieur avec celles de l'appétit inférieur.
6. Comparer les délectations des sens entre elles.
7. Y a-t-il une délectation qui ne soit pas naturelle ?
8. Une délectation peut-elle être contraire à une autre ?

1 Cette question revient à celle-ci : la délectation est-elle successive ou momentanée ? †

Article 1 : La délectation est-elle une passion ?

31

Objection N°1.

Il semble que la délectation ne soit pas une passion. Car saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 22) distingue l'opération de la passion en disant que l'opération est un mouvement conforme à la nature, tandis que la passion est un mouvement qui lui est contraire. Or, la délectation est une opération, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 12 et 13 ; et liv. 10, chap. 1, 3, 4, 6 et 7). Donc ce n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°1 :

L'opération qui est naturelle et qui ne subit pas d'entraves est une seconde perfection[1], comme le dit Aristote (De animâ, liv. 2, text. 2, 5 et 6). C'est pourquoi quand les choses sont constituées dans une opération qui leur est propre et naturelle et que rien n'entrave, il en résulte une délectation qui consiste dans la perfection de l'être, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Ainsi donc, quand on dit que la délectation est une opération, on n'entend pas qu'elle est telle par essence, mais que l'opération la produit.

Objection N°2.

Pâtir c'est être mû, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 2, text. 54). Or, la délectation ne consiste pas à être mû, mais seulement à l'avoir été, car elle résulte de la jouissance du bien qu'on possède. Donc ce n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°2 :

On peut considérer dans l'animal deux sortes de mouvements ; l'un se rapporte à l'intention de la fin et appartient à l'appétit, l'autre se rapporte à son exécution et appartient à l'action extérieure. Ainsi donc quoique celui qui a obtenu le bien dans lequel il se délecte, cesse le mouvement d'exécution par lequel il tend à sa fin, cependant le mouvement de la partie appétitive ne cesse pas pour cela. En effet, comme elle désirait auparavant le bien qu'elle ne possédait pas, de même elle se réjouit en lui après qu'elle le possède. Et quoique la délectation soit le repos de l'appétit par rapport à la présence du bien qui le satisfait, néanmoins il y a toujours dans l'appétit une impression qui résulte de l'objet qu'il désire et c'est ce qui fait que la délectation est un mouvement.

Objection N°3.

La délectation est une perfection du sujet, car elle perfectionne ses actes, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4). Or, être perfectionné ce n'est pas pâtir ou être altéré, comme le dit encore ce philosophe (Phys., liv. 7, text. 16 ; De animâ, liv. 2, text. 58). Donc la délectation n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°3 :

Quoique le nom de passion convienne plus particulièrement aux passions qui corrompent et qui tendent au mal telles que les maladies, la tristesse et la crainte, cependant il y en a qui se rapportent au bien, comme nous l'avons dit (quest. 22 art.1 et 23, art. l), et c'est en ce sens qu'on dit que la délectation est une passion.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 6, 8 et 9) met la délectation, le plaisir ou la joie au nombre des autres passions de l'âme.

1 Aristote appelle l'opération naturelle qui n'est pas entravée la seconde perfection du sujet, qui est en acte, et l'acte est sa perfection première. †

Conclusion.

Puisque la délectation est dans l'appétit animal un mouvement produit par les objets que les sens perçoivent, il s'ensuit que c'est une passion de l'âme.

Il faut répondre que le mouvement de l'appétit sensitif reçoit à proprement parler le nom de passion, comme nous l'avons dit (quest. 22, art. 3). Et toute affection qui procède d'une perception sensitive est un mouvement de l'appétit sensitif. Or, tout cela se trouve nécessairement dans la délectation. Car, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11), la délectation est un mouvement de l'âme, et une chose qui nous constitue simultanément tout entier, et d'une manière sensible dans l'État qui convient à notre nature. Pour comprendre cette définition il faut observer que, comme parmi les choses naturelles il y en a qui arrivent à la perfection de leur nature, de même parmi les animaux. Quoique l'être ne tende pas simultanément tout entier à sa perfection, néanmoins il y arrive simultanément et tout entier. Toutefois il y a cette différence entre les animaux et les autres choses naturelles, c'est que ces dernières, quand elles sont constituées dans l'être qui convient à leur nature, elles ne le sentent pas, tandis que les animaux le sentent. Ce sentiment produit dans l'appétit sensitif un mouvement de l'âme, et ce mouvement est la délectation. Ainsi quand on dit que la délectation est un mouvement de l'âme, on exprime par là le genre ; par ces mots qui nous constituent dans l'État qui convient à notre nature, on établit la cause de la délectation, c'est-à-dire la présence du bien qui est en harmonie avec notre nature. Ces expressions simultanément, tout entier prouvent que nous sommes constitués, non pas de manière qu'il y ait encore quelque chose à faire, mais de façon que tout est fait, et que nous nous trouvons alors au terme du mouvement. Car la délectation n'est pas la génération, comme Platon l'a supposé, mais elle consiste plutôt dans la consommation de l'acte, comme le veut Aristote (Eth., liv. 7, chap. 12, et liv. 10, chap. 3). Enfin par les mots d'une manière sensible on exclut les perfections des choses animées qui ne sont pas susceptibles de délectation. Il est donc évident que la délectation est une passion de l'âme, puisqu'elle est un mouvement de l'appétit animal qui suit sa connaissance sensitive. [Q32-1] ; [Q32-1b] ; [Q32-2] ; [Q34-3] ; [Q38-5]

Article 2 : La délectation existe-t-elle dans le temps ?

31

Objection N°1.

Il semble que la délectation existe dans le temps. Car la délectation est un mouvement, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Or, tout mouvement existe dans le temps. Donc la délectation y existe aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 28), il y a deux sortes de mouvements, l'un qui résulte d'un être imparfait, c'est-à-dire d'un être qui est en puissance et qui se meut à ce titre ; ce mouvement est successif et existe dans le temps ; l'autre qui résulte de l'être parfait, c'est-à-dire de l'être qui existe en acte comme l'intelligence, le sentiment, la volonté ainsi que la délectation ; ce mouvement n'est pas successif et n'existe pas dans le temps par lui-même.

Objection N°2.

C'est en raison du temps qu'on dit qu'une chose est durable ou morose. Or, il y a des délectations qu'on appelle moroses ou durables. Donc la délectation existe dans le temps.

Réponse à l'objection N°2 :

On donne à la délectation l'épithète de morose ou de prolongée, selon qu'elle existe accidentellement dans le temps.

Objection N°3.

Les passions de l'âme sont du même genre. Or, il y a des passions qui existent dans le temps. Donc la délectation y existe aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

Les autres passions n'ont pas pour objet la possession du bien lui-même, comme la délectation. Elles se rapprochent donc plus qu'elle de la nature du mouvement imparfait, et c'est ce qui fait que la délectation existe moins que les autres passions dans le temps.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 3 et 4) que la délectation ne se considère jamais d'après le temps.

Conclusion.

La délectation considérée en elle-même n'existe jamais dans le temps ; mais quand elle existe dans le bien qu'on possède et qui est soumis à mille changements, elle est dans le temps accidentellement.

Il faut répondre qu'une chose peut être dans le temps de deux manières :

1. par elle-même,
2. par une autre et pour ainsi dire par accident.

Car comme le temps est le nombre des choses successives, tout ce qui, de sa nature, comporte l'idée de succession ou de quelque chose d'analogue existe par lui-même dans le temps ; tels sont le mouvement, le repos, la parole et toutes les autres choses semblables. Quant à ce qui n'est pas successif par essence, mais qui est uni à un être de cette nature, on ne dit pas qu'il est dans le temps par lui-même, mais par un autre. Ainsi l'existence de l'être humain n'a rien par sa nature qui soit successif[1], car ce n'est pas un mouvement, mais c'est le terme d'un mouvement ou d'un changement, c'est-à-dire de la génération elle-même. Mais comme l'être humain se trouve soumis à des causes variables, on dit relativement à cela que l'homme existe dans le temps. Ainsi donc on doit dire que la délectation considérée en elle-même n'existe pas dans le temps, parce qu'elle consiste dans le bien qu'on possède, qui est en quelque sorte le terme du mouvement. Mais si le bien qu'on possède est soumis à un changement, la délectation existe dans le temps par accident, s'il n'y est point du tout soumis, la délectation n'existe dans le temps, ni par elle-même, ni par accident.

Article 3 : La délectation diffère-t-elle de la joie ?

31

Objection N°1.

Il semble que la joie soit absolument la même chose que la délectation. Car les passions de l'âme diffèrent en raison de leurs objets. Or, l'objet de la joie est le même que celui de la délectation, puisque c'est la possession du bien. Donc la joie est absolument la même chose que la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

L'objet de l'appétit animal étant le bien perçu, la perception diffère en quelque sorte selon que l'objet diffère lui-même. C'est ainsi que les délectations animales qu'on appelle joies se distinguent des délectations sensibles ou matérielles qui reçoivent seulement le nom de délectations. Au reste nous avons dit la même chose des concupiscences (quest. préc., art. 3, réponse n°2).

1 Parce que l'homme et la plante ont le privilège d'être tout à la fois et en un instant ce qu'ils sont. †

Objection N°2.

Un seul et même mouvement ne peut avoir deux termes. Or, c'est un seul et même mouvement qui a pour termes la joie et la délectation, puisque c'est la concupiscence. Donc la délectation et la joie sont absolument une seule et même chose.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a une différence semblable entre les concupiscences, de telle sorte que la délectation répond à la concupiscence et la joie au désir qui semble appartenir davantage à la concupiscence animale. C'est ainsi que la différence qu'il y a entre le repos résulte de la différence qu'il y a entre le mouvement.

Objection N°3.

Si la joie (gaudium) diffère de la délectation il semble que pour la même raison la réjouissance (lætitia), l'allégresse (exultatio) et la jubilation (jucunditas), doivent exprimer d'autres sentiments que la délectation et répondre par conséquent à autant de passions différentes ; ce qui paraît faux. Donc la joie ne diffère pas de la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

Les autres expressions qui se rapportent à la délectation ont été créées pour signifier ses divers effets. Ainsi la réjouissance (lætitia) indique la dilatation du cœur, comme si l'on disait : lætitia ; l'allégresse (exultatio) désigne les signes extérieurs de la délectation intérieure qui se produisent au-dehors, en ce sens que la joie qui est au fond du cœur éclate extérieurement ; la jubilation (jucunditas) désigne spécialement les signes et les effets extraordinaires de la joie. Mais tous ces termes semblent se rapporter aux plaisirs de l'esprit, car on ne s'en sert que quand il s'agit des êtres raisonnables.

Mais c'est le contraire. Car nous n'employons jamais pour les animaux le mot joie (gaudium), tandis que nous nous servons du mot délectation. Donc ces deux choses ne sont pas identiques. [Q33-1]

Conclusion.

La délectation qui existe dans les animaux diffère de la joie, qui est une conséquence de la délectation rationnelle.

Il faut répondre que la joie, comme le dit Avicenne dans son livre sur l'âme, est une espèce de délectation. En effet, il faut observer que comme il y a des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas, mais qui sont rationnelles, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3), de même il y a des délectations qui sont naturelles et d'autres qui sont rationnelles. Ou bien, selon l'expression de saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 13) et de Némésius (De nat. hom., chap. 18), il y a les plaisirs de l'âme et les plaisirs du corps ; ce qui revient au même. Car nous nous délectons dans la possession des choses que nous désirons naturellement et dans la possession de celles que nous désirons rationnellement. Mais nous n'employons le mot joie que pour exprimer la délectation de l'esprit. C'est pourquoi nous ne l'attribuons pas aux animaux et nous ne nous servons pour eux que du mot de délectation[1]. — D'ailleurs tout ce que nous désirons naturellement, nous pouvons y trouver une délectation rationnelle, mais non réciproquement. Ainsi dans les êtres raisonnables la joie peut se rapporter à toutes les délectations sensibles, quoiqu'elle ne s'y rapporte pas toujours en effet. Car quelquefois on éprouve des délectations sensibles ou animales dont on ne se réjouit cependant pas rationnellement. Ainsi par là il est évident que le mot de délectation a plus d'extension que celui de joie. [Q35-2]

31

1 Le mot volupté est peut-être celui qui rendrait le mieux le mot delectatio pris dans cette acception restreinte. †

Article 4 : La délectation existe-t-elle dans l'appétit intelligentiel ?

31

Objection N°1.

Il semble que la délectation n'existe pas dans l'appétit intelligentiel. Car Aristote dit (Rhet., liv. 1, chap. 11) que la délectation est un mouvement sensible. Or, ce mouvement n'existe pas dans la partie intellectuelle de l'âme. Donc la délectation n'y existe pas non plus.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans cette définition d'Aristote le mot sensible se prend pour toute espèce de perception en général. Car Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 4) que la délectation nous vient par tous les sens, ainsi que par l'intellect et les facultés contemplatives. — Ou bien on peut dire qu'Aristote définit en cet endroit la délectation qui provient de l'appétit sensitif.

Objection N°2.

La délectation est une passion. Or, toute passion existe dans l'appétit sensitif. Donc la délectation n'existe que là.

Réponse à l'objection N°2 :

La délectation proprement dite a le caractère de la passion, en ce sens qu'elle est toujours accompagnée d'une modification corporelle. Elle n'existe pas de cette manière dans l'appétit intelligentiel ; elle n'y est qu'autant qu'elle procède d'un mouvement pur et simple. Car c'est ainsi qu'elle est en Dieu et dans les anges. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 7, chap. ult.) que Dieu jouit d'une opération ou d'une volonté pure et simple. Et saint Denis dit (De cælest. hier., chap. ult.) que les anges ne sont pas susceptibles de nos délectations passibles, mais qu'ils se réjouissent en Dieu de cette joie qui convient aux êtres incorruptibles.

Objection N°3.

La délectation est une chose commune à l'homme et aux animaux. Donc elle n'existe que dans la partie de l'âme qui nous est commune avec eux.

Réponse à l'objection N°3 :

Nous possédons non seulement la délectation qui nous est commune avec les animaux, mais encore celle qui nous est commune avec les anges. C'est pourquoi saint Denis dit (loc. sup. cit.) que bien souvent les saints sont appelés à partager les jouissances des anges. Ainsi la délectation n'existe pas seulement pour nous dans l'appétit sensitif qui nous est commun avec les brutes, mais elle existe encore dans l'appétit intelligentiel qui élève notre nature jusqu'à celle des anges.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ps. 36, 4) : Délectez-vous dans le Seigneur. Or, l'appétit sensitif ne peut se rapporter à Dieu ; il n'y a que l'appétit intelligentiel qui s'y rapporte. Donc la délectation peut exister dans cet appétit.

Conclusion.

La délectation résultant de la perception de la raison, il est nécessaire qu'elle existe, non seulement dans l'appétit sensitif, mais encore dans l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y a une espèce de délectation qui est un effet de la raison. Et il appartient à la raison de porter, non seulement l'appétit sensitif à s'attacher au bien particulier qui lui est propre, mais encore l'appétit intelligentiel ou la volonté. D'après cela, la délectation qui reçoit le nom de joie existe dans l'appétit intelligentiel ou dans la volonté, mais il n'en est pas de même de la délectation sensible ou corporelle. Toutefois il y a cette

différence entre la délectation de ces deux sortes d'appétits ; c'est que la délectation de l'appétit sensitif est toujours accompagnée de certaine modification corporelle, tandis que la délectation de l'appétit intelligentiel n'est rien autre chose que le simple mouvement de la volonté. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 6) que le désir et la joie ne sont rien autre chose que la volonté s'attachant à l'objet que nous voulons. [Q33-2] ; [Q35-7] ; [Q41-3]

Article 5 : Les délectations corporelles et sensibles sont-elles plus grandes que les délectations spirituelles et intelligibles ?

31

Objection N°1.

Il semble que les délectations corporelles et sensibles soient plus grandes que les délectations spirituelles et intelligibles. Car tous les hommes suivent l'attrait d'une délectation quelconque, d'après Aristote (Eth., liv. 10, chap. 2 et 3). Or, il y en a plus qui suivent les délectations des sens que celles de l'esprit. Donc les premières sont les plus grandes.

Réponse à l'objection N°1 :

La plupart des hommes suivent les plaisirs du corps parce que ce sont les biens sensibles qu'ils connaissent le mieux et parce que les hommes ont besoin de ces plaisirs comme d'un remède contre la multitude de douleurs et de tristesses dont ils sont accablés. Et comme la plupart ne peuvent s'élever aux plaisirs spirituels qui n'appartiennent qu'aux hommes vertueux, il arrive en conséquence qu'ils se tournent vers les choses matérielles.

Objection N°2.

La grandeur d'une cause se connaît par son effet. Or, les délectations des sens produisent de plus grands effets, puisqu'elles modifient les corps et qu'elles vont jusqu'à produire dans quelques-uns la folie, suivant la remarque d'Aristote (Eth., liv. 7, chap. 3). Donc les délectations des sens sont les plus vives.

Réponse à l'objection N°2 :

Les modifications du corps résultent surtout des délectations des sens parce qu'elles sont des passions de l'appétit sensitif.

Objection N°3.

Il faut modérer les délectations des sens et mettre un frein à leur violence. Mais il ne faut pas ainsi réprimer les délectations de l'esprit. Donc les délectations des sens sont les plus puissantes.

Réponse à l'objection N°3 :

Les délectations des sens se rapportent à la partie sensitive de l'âme qui a la raison pour règle. C'est pourquoi elles ont besoin d'être tempérées et réprimées par la raison. Mais les délectations spirituelles se rapportent à la raison, qui est la règle elle-même. C'est ce qui fait qu'elles sont d'elles-mêmes sobres et modérées.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ps. 118, 103) : Le miel le plus doux est moins agréable à ma bouche que vos paroles, Seigneur. Et Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 7 et 8) que la délectation la plus grande est celle qui résulte de la pratique de la vertu.

31

Conclusion.

La connaissance de l'intellect étant la plus parfaite et celle qui nous est la plus chère, le bien spirituel étant le plus grand et celui que nous aimons le mieux, il est nécessaire que les délectations de l'entendement et de l'esprit soient supérieures à celles des sens et du corps, quoique celles-ci nous paraissent quelquefois plus fortes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la délectation provient de l'union du sujet avec l'objet qui lui convient, quand il le sent et qu'il le connaît. Or, dans les opérations de l'âme et principalement de l'âme sensitive et intellective, il faut remarquer que celles qui ne se portent pas vers une matière extérieure sont des actes ou des perfections[1] du sujet qui les produit, comme comprendre, sentir, vouloir, etc., tandis que les actions qui se produisent extérieurement sont plutôt les actions et les perfections de la matière qu'elles transforment. Ainsi le mouvement est l'acte de l'être mobile mû par un moteur. Les actions de l'âme sensitive et intellective que nous avons précédemment désignées sont le bien du sujet qui les produit et elles sont connues par les sens et par l'intellect. C'est ce qui fait que l'on trouve en elles un certain plaisir qui ne dépend pas exclusivement de leur objet. — Maintenant si l'on compare les délectations de l'esprit aux délectations des sens[2] relativement au plaisir que nous trouvons dans ces actions mêmes[3], il n'v a pas de doute que les premières soient de beaucoup supérieures aux autres. Car l'homme est beaucoup plus flatté de connaître une chose par son esprit que de la connaître par ses sens, parce que la connaissance intellectuelle est plus parfaite et plus profonde, par suite de la faculté qu'a l'intellect de se réfléchir sur lui-même. On tient aussi davantage à la lumière de l'esprit. Car il n'y a personne qui n'aime mieux perdre la vue du corps que l'intelligence dont les bêtes et les insensés sont privés, suivant la remarque de saint Augustin (De Trin., liv. 14, chap. 14). Mais si l'on compare les délectations intellectuelles de l'esprit aux délectations sensibles du corps[4], les premières sont encore, absolument parlant, les plus grandes. C'est ce qu'on remarque quand on considère les trois éléments essentiels à toute délectation, et qui sont : le bien ou l'objet auquel on est uni, le sujet qui s'y rattache et l'union même du sujet et de l'objet. En effet, le bien spirituel est plus grand que le bien corporel et il est plus recherché. La preuve c'est que les hommes s'abstiennent des joies sensuelles les plus grandes pour ne pas perdre leur honneur, qui est un bien intellectuel. De même le sujet qui comprend est beaucoup plus noble et plus cognitif en quelque sorte que le sujet qui sent. L'union du sujet avec l'objet est aussi beaucoup plus intime, plus parfaite et plus ferme dans le premier cas que dans le second. Elle est plus intime, parce que les sens s'arrêtent aux accidents extérieurs de l'objet, tandis que l'intellect pénètre jusqu'à l'essence de la chose, puisqu'il a pour objet cette essence même. Elle est plus parfaite, parce que l'union des sens avec les choses sensibles résulte du mouvement, qui est un acte imparfait. Aussi les délectations sensuelles n'existent pas simultanément tout entières ; il y a en elles quelque chose qui passe et quelque chose qu'on attend, comme le couronnement et la perfection de l'œuvre, ainsi qu'on le voit pour la délectation que procurent les plaisirs de la table et de la chair. Au contraire l'union des choses intelligibles se fait sans mouvement. C'est pourquoi les délectations intellectuelles existent simultanément tout entières. L'union est aussi plus ferme, parce que les objets matériels qui nous délectent sont corruptibles et passent rapidement, tandis que les biens spirituels sont incorruptibles. — Cependant les délectations corporelles nous paraissent plus vives[5] pour trois raisons :

1. Parce que nous connaissons mieux les choses sensibles que les choses intelligibles.

---

1 Aristote appelle ces opérations immanentes les perfections secondes du sujet. La perfection première, c'est la puissance ou la faculté de les produire. †

2 Saint Thomas considère d'abord ces délectations comme les opérations de l'entendement et des sens. †

3 par exemple, dans la connaissance de l'intellect et dans celle des sens. †

4 Ici, il ne les considère plus seulement par rapport aux facultés qui les produisent, mais il les considère en elles-mêmes. †

5 Enfin, en ce dernier lieu, il les considère par rapport à nous. C'est ainsi que cette question se trouve approfondie absolument sous toutes ses faces. †

2. Parce que les délectations sensibles étant des passions de l'appétit sensitif sont toujours accompagnées d'une modification corporelle, ce qui n'arrive pas dans les délectations spirituelles, sinon dans le cas où l'appétit supérieur vient à réagir sur l'appétit inférieur.
3. Parce que les délectations corporelles sont recherchées comme des remèdes contre les défauts ou les infirmités du corps d'où naissent certaines tristesses.

Ces délectations sont donc plus vivement senties que les tristesses qu'elles doivent guérir. En conséquence on les accepte plus vivement que les plaisirs spirituels, qui n'ont pas de tristesses qui leur soient contraires, comme nous le verrons (quest. 35, art. 5). [Q38-3] ; [Q38-4]

Article 6 : Le plaisir qui résulte de l'attouchement est-il plus grand que celui qui résulte des autres sens ?

31

Objection N°1.

Il semble que le plaisir qui résulte de l'attouchement ne soit pas plus grand que celui qui résulte des autres sens. En effet la délectation qui fait cesser toute joie, quand elle n'existe plus, paraît être la plus grande. Or, cette délectation parait être celle qui résulte de la vue. Car il est écrit (Tobie, 5, 12) : Quelle sera ma joie, moi qui suis assis dans les ténèbres, et qui ne vois pas la lumière du ciel ? Donc la délectation qui provient de la vue est la plus grande de toutes les délectations sensibles.

Réponse à l'objection N°1 :

La joie, comme nous l'avons dit (art. 3), indique la délectation animale, et celle-ci appartient surtout à la vue, tandis que la délectation naturelle appartient plutôt au tact.

Objection N°2.

D'après Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11), on se délecte en une chose selon l'attachement qu'on a pour elle. Or, la vue est de tous les sens celui qui est le plus cher. Donc la délectation qui provient de la vue est la plus grande.

Réponse à l'objection N°2 :

On tient à la vue surtout à cause de la connaissance, parce que c'est par elle que nous saisissons une multitude de différences entre les êtres, comme le dit Aristote (Met., liv. 1).

Objection N°3.

La vision est le fondement ou le principe de l'amitié la plus délectable. Or, la délectation est la cause de cette amitié. Donc la plus grande délectation parait être celle qui provient de la vue.

Réponse à l'objection N°3 :

La délectation est dans un sens la cause de l'amour charnel et dans un autre c'est la vision ; car la délectation, surtout celle qui résulte de l'attouchement, est la cause finale[1] de l'amitié qui délecte, tandis que la vision en est la cause première ; c'est elle qui est le principe du mouvement, en ce sens que la vue de l'objet aimé imprime dans l'âme de celui qui l'aime l'image qui le porte à aimer et à rechercher sa délectation.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 10) que le plaisir le plus grand est celui qui provient de l'attouchement.

1 Cette délectation est par conséquent plus vive, parce que la fin est la première de toutes les causes. †

Conclusion.

La délectation qui provient de la vue est la plus grande de toutes les délectations sensibles par rapport à la connaissance, mais la délectation qui provient de l'attouchement l'emporte absolument sur celles de tous les autres sens, relativement à l'utilité qu'on en tire et ensuite parce que c'est à elle que se rapportent tous les désirs naturels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), les choses sont délectables suivant qu'on les aime. Or, on aime les sens pour deux motifs (Met., liv. 1, text. 1), à cause des connaissances qu'ils nous font acquérir et des services qu'ils nous rendent. Ainsi les sens nous sont agréables à ce double point de vue. Mais comme il n'appartient qu'à l'homme de connaître et de regarder la connaissance comme un bien, il s'ensuit que les premières délectations des sens, c'est-à-dire celles qui se rapportent à la connaissance, sont propres à l'homme[1], tandis que celles qu'on recherche uniquement dans un but d'utilité, lui sont communes avec les animaux. Ainsi donc, si nous parlons de la délectation des sens relativement à la connaissance, il est évident que la délectation qui provient de la vue est plus grande que celle qui provient d'un autre sens. Mais si nous parlons de la délectation des sens sous le rapport de l'utilité, alors la plus grande délectation est celle qui résulte de l'attouchement. En effet on juge de l'utilité des choses sensibles d'après le rapport qu'elles ont avec la conservation de la vie animale. Or, les objets qui sont du domaine du tact se rapportent plus directement à ce but. Car c'est au tact qu'il appartient de connaître les éléments constitutifs de l'animal, comme le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. De là il arrive que les délectations qui proviennent du tact sont plus grandes, parce qu'elles sont plus rapprochées de la fin. C'est aussi pour ce motif que les autres animaux qui ne trouvent dans leurs sens d'autres plaisirs que ceux qui naissent de l'utilité qu'ils en retirent, ne se délectent dans leurs autres sens qu'autant qu'ils se rapportent aux choses sensibles qui relèvent du tact. Car le chien se réjouit moins de l'odeur du lièvre et le lion des mugissements du bœuf qu'ils ne prennent l'un et l'autre plaisir à lacérer leur proie, selon l'observation d'Aristote (Eth., liv. 3, chap. 10). — Maintenant que nous avons constaté que le plaisir de l'attouchement est le plus grand sous le rapport de l'utilité, comme celui de la vue est le plus grand sous le rapport de la connaissance, si on vient à comparer l'un et l'autre on trouvera que le plaisir de l'attouchement surpasse absolument celui de la vue, selon qu'il se renferme dans les limites de la délectation sensible. Car il est évident que ce qui est naturel est ce qu'il y a de plus puissant dans chaque être. Or, tels sont les plaisirs du tact qui comprennent toutes les convoitises de la nature, comme le désir du boire, du manger et de toutes les autres satisfactions sensuelles. Mais si on considère les plaisirs de la vue selon le rapport qu'il y a entre la vue et l'intellect, ces plaisirs surpassent ceux du tact, par la raison que les plaisirs intellectuels sont supérieurs aux plaisirs sensibles.

Article 7 : Y a-t-il des délectations qui ne soient pas naturelles ?

31

Objection N°1.

Il semble qu'il n'y ait pas de délectation qui ne soit pas naturelle. Car la délectation est pour les affections de l'âme ce que le repos est pour les corps. Or, un corps n'est en repos que dans un lieu qui lui est naturel. Donc le repos de l'appétit animal, qui est la délectation, ne peut exister que dans ce qui lui est naturel. Donc il n'y a pas de délectation qui ne soit naturelle.

1 Ainsi il n'y a que l'homme, parmi les êtres sensibles, qui trouve du plaisir à considérer un tableau, un objet d'art. †

Objection N°2.

Ce qui est contre nature est violent. Or, tout ce qui est violent contriste, comme le dit Aristote (Met., liv. 5, text. 6). Donc rien de ce qui est contre nature n'est délectable.

Objection N°3.

Quand on sent qu'on est constitué dans sa propre nature, ce sentiment produit de la délectation, comme on le voit d'après la définition que donne Aristote de la délectation môme (art. 1). Or, il est naturel à un être d'être constitué dans sa nature, parce que le mouvement naturel est celui qui aboutit à un terme qui est naturel aussi. Donc toute délectation est naturelle.

Mais c'est le contraire. Aristote a dit (Eth., liv. 7, chap. 12) qu'il y a des plaisirs résultant d'un État maladif, et qui sont contre nature.

Conclusion.

Puisqu'il y a des délectations contre nature il est nécessaire qu'il y en ait aussi qui ne soient pas naturelles.

Il faut répondre qu'on appelle naturel ce qui est conforme à la nature, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 4 et 5). Or la nature de l'homme peut se prendre en deux sens.

1. On peut entendre par la nature de l'homme l'intellect et la raison, parce que c'est là ce qui constitue l'homme dans son espèce. En ce sens on appellera naturels tous les plaisirs de l'homme qui consistent dans ce qui est conforme à la raison. Ainsi on dira qu'il est naturel à l'homme de mettre son plaisir dans la contemplation de la vérité et dans la pratique de la vertu.
2. On peut entendre par nature dans l'homme cette partie de lui-même qu'on met en opposition avec la raison, c'est-à-dire ce qu'il a de commun avec les animaux, et ce qui est en dehors de l'empire de cette faculté. En ce sens tout ce qui appartient à la conservation de l'homme individuel, comme le manger, le boire, le dormir, etc., ainsi que tout ce qui appartient à la conservation de son espèce, comme les puissances charnelles, tout cela est considéré comme lui étant naturellement agréable[1].

Or, parmi ces deux espèces de délectations il arrive qu'il y en a qui ne sont pas naturelles, absolument parlant, mais qui le sont relativement. En effet il peut se faire que dans un individu quelques-uns des principes naturels à l'espèce soient corrompus. Alors ce qui est contraire à la nature de l'espèce peut être par accident naturel à l'individu, comme il est naturel à l'eau qui est échauffée d'échauffer. Ainsi il arrive donc que ce qui est contraire à la nature de l'homme, soit par rapport à la raison, soit par rapport à la conservation du corps, devient naturel à tel ou tel individu, parce que sa nature se trouve corrompue. Cette corruption peut être l'effet du corps et résulter d'une maladie. C'est ainsi que les fiévreux trouvent doux ce qui est amer, et réciproquement. Elle peut provenir d'une mauvaise complexion. Ainsi il y en a qui trouvent leur plaisir à manger de la terre, des charbons et autres choses semblables. Ou bien elle peut tenir aux dispositions de l'âme, car il y en a qui par habitude se plaisent à dévorer leurs semblables, recherchent le commerce des animaux, ou tentent à se satisfaire sur d'autres hommes ; ce qui n'est point conforme à la nature.

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q41-3]

31

1 Mais ce qui délecte l'homme dans sa partie animale n'est pas toujours conforme à la raison, car la raison nous interdit dans une foule de circonstances ces plaisirs corporels. †

Article 8 : Une délectation peut-elle être contraire à une autre ?

31

Objection N°1.

Il semble qu'une délectation ne soit pas contraire à une autre. Car les passions tirent leur espèce et leur opposition de leur objet. Or, l'objet de la délectation est le bien. Donc puisque le bien n'est pas contraire au bien, mais que le bien l'est au mal et le mal au bien, comme le dit Aristote dans ses Catégories (Categ. de opp.), il semble qu'une délectation ne soit pas contraire à une autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette parole d'Aristote doit s'entendre du bien et du mal moral qui consiste dans la vertu et le vice ; car on trouve des vices qui sont contraires, tandis qu'il n'y a pas de vertu qui soit contraire à la vertu. Mais pour le reste rien n'empêche que deux bonnes choses ne soient contraires l'une à l'autre ; comme le chaud et le froid, dont l'un est bon pour le feu et l'autre pour l'eau. C'est en ce sens qu'une délectation peut être contraire à une autre. Cette opposition ne peut se trouver dans le bien moral[1], parce que le bien moral n'existe qu'autant que la chose est en harmonie avec un terme unique, qui est la raison.

Objection N°2.

Il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre, comme le prouve Aristote (Met., liv. 10, text. 17). Or, la tristesse est contraire à la délectation. Donc une délectation n'est pas contraire à une autre.

Réponse à l'objection N°2 :

La délectation est pour les affections de l'âme ce que le repos est naturellement pour le corps ; car il n'y a délectation qu'autant que l'âme se trouve dans l'élément qui lui convient, et qui lui est pour ainsi dire naturel. La tristesse est une sorte de repos forcé. Ce qui attriste répugne à l'appétit animal, comme le lieu d'un repos violent à l'appétit naturel. Or, le repos forcé d'un corps est contraire à son repos naturel, comme le repos naturel d'un autre corps lui est aussi contraire, selon ce que dit Aristote (Phys., liv. 5, text. 54 et 55). C'est ainsi que la délectation a pour contraire une autre délectation[2], aussi bien que la tristesse.

Objection N°3.

Si une délectation est contraire à une autre, cela ne provient que de la contrariété des objets dans lesquels on se délecte. Or, cette différence est matérielle, et la contrariété suppose une différence formelle, comme le prouve Aristote (Met., liv. 10, text. 13). Donc il n'y a pas contrariété entre une délectation et une autre.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses dans lesquelles nous nous délectons étant les objets de la délectation, produisent non seulement une différence matérielle, mais encore une différence formelle, s'ils offrent divers motifs de délectation[3]. Car la nature diverse de l'objet change l'espèce de l'acte ou de la passion, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 1).

1 Mais elle se rencontre dans les choses qui sont l'objet de l'appétit. Car ce qui délecte les sens peut être contraire à ce qui délecte la raison. †

2 Ainsi la délectation qui naît de la prodigalité a d'abord pour contraire la tristesse qui résulte de ce qu'on n'a plus rien à donner, mais elle est aussi opposée à la délectation que l'avare éprouve en entassant ses trésors. †

3 Par exemple, les richesses sont recherchées par l'avare et par le prodigue, sous deux motifs tout à fait différents. †

Mais c’est le contraire. Les choses du même genre qui se gênent sont contraires, d’après Aristote (Met., liv. 10, text. 13 et 14). Or, il y a des délectations qui se nuisent, comme l’observe ce môme philosophe (Eth., liv. 10, chap. 5). Donc il y a des délectations qui sont contraires.

Conclusion.

Puisqu’il y a des délectations qui se nuisent ou se détruisent, il est nécessaire qu’il y en ait qui soient contraires à d’autres.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 2), la délectation est pour les affections de l’âme ce que le repos est naturellement pour les corps. Or, on dit que deux repos sont contraires quand ils ont des termes opposés. Ainsi le repos qui est en haut se trouve contraire à celui qui est en bas, comme le dit Aristote (Phys., liv. 5, text. 54). D’où il arrive que dans les affections de l’âme il y a deux délectations contraires[1]. [Q38-5]

31

1 Par l’une elle se délecte dans le vice, et par l’autre dans la vertu. †

QUESTION 32 : DES CAUSES DE LA DÉLECTATION

Question 32 : Des causes de la délectation.....294
Article 1 : L'opération est-elle la propre cause de la délectation ?.....294
Article 2 : Le mouvement est-il la cause de la délectation ?.....295
Article 3 : L'espérance et la mémoire sont-elles causes de la délectation ?.....297
Article 4 : La tristesse est-elle cause de la délectation ?.....298
Article 5 : Les actions des autres sont-elles pour nous une cause de délectation ?.....300
Article 6 : Les bienfaits sont-ils une cause de délectation ?.....301
Article 7 : La ressemblance est-elle cause de la délectation ?.....303
Article 8 : L'admiration est-elle cause de la délectation ?.....304

Après avoir parlé de la nature de la délectation, nous avons à nous occuper de ses causes.

À cet égard huit questions sont à faire :

1. L'opération est-elle la cause propre de la délectation ?
2. Le mouvement en est-il la cause ?
3. Est-ce l'espérance et la mémoire ?
4. Est-ce la tristesse ?
5. Les actions des autres sont-elles causes de notre délectation ?
6. Le bienfait qu'on accorde à autrui la produit-il ?
7. La ressemblance,
8. L'admiration en sont-elles causes ?

Article 1 : L'opération est-elle la propre cause de la délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que l'opération ne soit pas la cause propre et première de la délectation. Car, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11), la délectation consiste en ce que les sens sont frappés par les objets sensibles, et pour qu'il y ait délectation il faut qu'il y ait connaissance, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 1). Or, on connaît les objets des opérations avant les opérations elles-mêmes. Donc l'opération n'est pas la cause propre de la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

Les objets mêmes des opérations ne sont délectables qu'autant qu'ils nous sont unis, soit par la connaissance seule, comme quand nous nous délectons dans la contemplation ou l'étude de certaines choses, soit par quelque autre motif joint à la connaissance ; comme quand quelqu'un se délecte dans la connaissance qu'il a du bien qu'il possède, tel que les richesses, les dignités et toutes les autres choses semblables, qui ne sont agréables qu'autant qu'on sait qu'on en est le possesseur. Car, selon la remarque d'Aristote (Polit., liv. 2, chap. 3), il y a un grand plaisir à penser qu'on est le propriétaire d'une chose par suite de l'amour qu'on a naturellement pour soi-même. Mais posséder ainsi ce n'est rien autre chose que de se servir ou de pouvoir se servir des choses que l'on possède ;

ce qui est toujours l'effet d'une opération quelconque. D'où il est évident que toute délectation se rapporte à une opération comme à sa cause.

Objection N°2.

La délectation consiste spécialement dans la possession de la fin, car c'est là surtout ce qu'on a en vue. Or, l'opération n'est pas toujours la fin, mais c'est quelquefois l'objet même qui opère. Donc l'opération n'est pas la cause propre et directe de la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans le cas où ce ne sont pas les opérations, mais les choses opérées qui sont la fin, ces dernières sont délectables selon qu'on les possède ou qu'on les a produites[1] ; ce qui se rapporte à un usage ou à une opération quelconque.

Objection N°3.

Le loisir et le repos proviennent de la cessation du travail ou de l'opération. Or, ces choses sont délectables, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Donc l'opération n'est pas la cause propre de la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

Les opérations sont délectables, suivant qu'elles sont en harmonie avec le sujet qui les opère et qu'elles lui sont naturelles. La puissance humaine étant bornée, l'opération doit lui être proportionnée dans une certaine mesure. Par conséquent, quand elle dépasse cette mesure, elle sort de ses proportions et elle n'est plus agréable[2]. Elle est plutôt pénible et fâcheuse. Ainsi le loisir, le jeu et tout ce qui se rapporte au repos sont agréables, en ce sens que toutes ces choses dissipent la tristesse qui résulte d'un travail excessif.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 12 et 13, et liv. 10, chap. 4 et 5) que la délectation est l'effet d'une opération naturelle qui s'exécute sans obstacle.

Conclusion.

Puisque toute délectation requiert la possession du bien qui convient au sujet et la connaissance de cette possession et que ces deux choses consistent dans une certaine opération, il faut nécessairement que toute délectation soit la conséquence d'une opération quelconque.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), la délectation suppose deux choses, la possession du bien qui plaît et la connaissance de cette possession. Or, ces deux choses consistent dans une certaine opération. En effet, la connaissance actuelle est une opération, et nous arrivons également au bien qui nous convient par une opération. D'ailleurs l'opération propre[3] est elle-même un bien qui délecte. Il faut donc que toute délectation soit la conséquence d'une opération quelconque.

32

1 Tel est le plaisir qu'on éprouve après avoir achevé un beau travail. †

2 Ainsi le travail, tout agréable qu'il est, devient une grande peine s'il est au-dessus des forces. †

3 Comme chanter, manger, travailler. †

Article 2 : Le mouvement est-il la cause de la délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que le mouvement ne soit pas cause de la délectation. Car, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), le bien qu'on possède actuellement est cause de la délectation. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 7, chap. 12) que la délectation n'est pas une génération, mais l'opération d'un être déjà existant. Or, celui qui se porte vers une chose ne la possède pas encore, mais il est en quelque sorte en voie de génération relativement à elle, et c'est ainsi que l'idée de génération et de corruption se trouve jointe à toute espèce de mouvement, comme le dit Aristote (Phys., liv. 8, text. 24). Donc le mouvement n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

L'être qui est mû, bien qu'il ne possède pas encore parfaitement l'objet vers lequel il se meut, commence néanmoins à en posséder quelque chose. C'est ce qui fait que le mouvement a quelque chose d'agréable, bien qu'il ne produise pas une délectation parfaite. Car les délectations les plus parfaites consistent dans ce qui est immobile[1]. Le mouvement devient aussi agréable, en ce sens qu'il rend convenable ce qui ne l'était pas auparavant ou ce qui avait cessé de l'être, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

Le mouvement produit la peine et la lassitude dans ceux qui agissent. Or, les opérations, par là même qu'elles sont pénibles et fatigantes, ne délectent pas, mais elles sont plutôt une affliction. Donc le mouvement n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mouvement produit la peine et la lassitude quand il surpasse les forces naturelles. En ce cas le mouvement n'est pas agréable ; il ne l'est qu'autant qu'il écarte ce qui est contraire à la satisfaction de la nature.

Objection N°3.

Le mouvement implique une certaine innovation qui est contraire à la coutume. Or, les choses que nous sommes dans l'habitude de faire nous délectent, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Donc le mouvement n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qu'on a l'habitude de faire devient agréable parce que cela devient naturel ; car l'habitude est comme une seconde nature. Pour le mouvement il est agréable non quand il nous éloigne de la coutume, mais plutôt quand il empêche une faculté naturelle de s'altérer ou de se corrompre ; ce qui pourrait provenir de la réitération trop fréquente de la même opération[2]. C'est ainsi que la nature est la cause unique qui rend agréable le mouvement et l'habitude.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 8, chap. 3) : « *D'où vient cela, Seigneur, mon Dieu ? et lorsque vous êtes éternellement pour vous-même le sujet d'une joie éternelle, et que quelques-unes de vos créatures partagent auprès de vous cette joie qui ne doit point finir, d'où vient que l'homme qui est aussi une portion de vos œuvres, passe ainsi, par de continuels retours, de l'abondance à la disette, et se plaise tantôt dans la guerre et tantôt dans la paix ?* » D'où l'on voit

1 Par conséquent, en Dieu et dans les choses divines. †

2 L'habitude alors fatigue, et elle a besoin d'être interrompue par un mouvement contraire. †

que les hommes se réjouissent et se délectent dans toutes ces alternatives. Par conséquent le mouvement semble être la cause de la délectation.

Conclusion.

Le mouvement est cause de la délectation par rapport à tout ce qui entre dans la délectation elle-même.

Il faut répondre qu'il y a trois choses que la délectation requiert : le bien ou l'objet qui délecte, l'union du sujet avec l'objet et la connaissance de cette union. Sous ce triple rapport le mouvement produit la délectation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 12, et Rhet., liv. 1, chap. 11). En effet, par rapport à nous le changement est agréable, parce que notre nature est changeante et que ce qui nous convient maintenant ne nous conviendra pas plus tard. Ainsi il nous convient de nous approcher du feu pendant l'hiver, et il n'en est pas de même pendant l'été. Par rapport au bien qui nous délecte et avec lequel nous sommes unis, le changement nous délecte aussi, parce que l'action continuée d'un agent quelconque augmente son effet. Ainsi plus on se tient longtemps près du feu et plus le feu nous échauffe et nous dessèche. Les habitudes ou les capacités naturelles étant renfermées dans certaines limites, il s'ensuit que quand la présence continuée d'un objet agréable dépasse cette mesure, alors c'est son éloignement qui fait plaisir. Par rapport à la connaissance elle-même, le changement a aussi son agrément, parce que l'homme désire avoir une connaissance complète et entière d'une chose. Comme il y a des choses qu'il ne peut percevoir simultanément tout entières, le changement lui fait plaisir en ce sens qu'à une chose il en fait succéder une autre[1], et qu'ainsi il parvient à connaître le tout. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (Conf., liv. 4, chap. 11) : Sans doute vous ne voulez pas que chaque syllabe soit fixe et permanente, mais qu'elle s'envole aussitôt pour céder la place à celle qui la suit, afin que vous puissiez comprendre le discours tout entier. Il en est de même pour tout ce qui se compose de parties et de parties qui ne sauraient exister ensemble toutes à la fois ; si l'on pouvait embrasser le tout, il plairait plus que chacune de ces parties séparées. — Cependant s'il y avait une chose qui fût immuable de sa nature, que la jouissance prolongée de l'objet qui lui plaît ne pût dépasser jamais les limites de sa capacité, et qu'elle pût simultanément embrasser l'objet qui la délecte dans toute son étendue[2], le changement ne lui serait pas agréable. Aussi plus les délectations se rapprochent de ce caractère et plus elles peuvent être prolongées. [Q34-3]

Article 3 : L'espérance et la mémoire sont-elles causes de la délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que la mémoire et l'espérance ne produisent pas la délectation. Car la délectation a pour objet le bien présent, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 13), tandis que la mémoire et l'espérance ont pour objet ce qui est absent. Car la mémoire se rapporte au passé et l'espérance à l'avenir. Donc la mémoire et l'espérance ne produisent pas la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

L'espérance et la mémoire se rapportent en effet à ce qui est absolument absent ; mais dans un sens leur objet est présent, soit parce qu'on le perçoit, soit parce qu'on a de plus la faculté présumée de l'acquérir[3].

1 On éprouve ainsi un grand plaisir quand on lit une pièce de théâtre, Athalie, par exemple, et qu'on voit le nœud de l'action se former et l'intérêt aller toujours croissant d'acte en acte. †

2 C'est ce qu'est Dieu en lui-même, et plus nous nous rapprochons de lui, plus nos jouissances peuvent être prolongées sans nous causer le moindre ennui. C'est ce qui nous donne une idée du bonheur des élus. †

3 L'espérance le perçoit comme une chose qu'on se croit capable d'acquérir, et la mémoire le perçoit comme une chose qui a existé. †

Objection N°2.

Le même être n'est pas cause des contraires. Or, l'espérance est cause de l'affliction. Car il est écrit (Prov., 13, 12) que l'espérance différée afflige l'âme. Donc l'espérance n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche que le même être ne soit sous divers rapports la cause d'effets contraires. Ainsi l'espérance, tant qu'elle présume posséder un jour le bien qui est à venir, cause du plaisir, mais lorsqu'elle est privée de la présence de ce bien elle produit la tristesse. [Q40-8] ; [Q40-8b]

Objection N°3.

Comme l'espérance est d'accord avec le plaisir en ce qui regarde le bien, de même la concupiscence et l'amour. Donc l'espérance ne peut pas être considérée comme une cause de délectation plutôt que la concupiscence ou l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

L'amour et la concupiscence sont des causes de délectation. Car tout ce qu'on aime devient agréable à celui qui l'aime, parce que l'amour est une sorte d'union, qui suppose une communauté de nature entre le sujet qui aime et l'objet aimé. De même tout ce qu'on désire est agréable à celui qui le désire, puisque la concupiscence est principalement le désir de la délectation. Mais comme l'espérance implique la certitude de posséder actuellement et réellement le bien qui la délecte, ce que n'implique ni l'amour, ni la concupiscence, elle est plutôt que ces passions considérée comme cause de la délectation. Pour la môme raison on la place avant la mémoire qui se rapporte à ce qui est déjà passé.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Rom., 12, 12) : Réjouissez-vous dans l'espérance. Et ailleurs (Ps. 76, 4) : Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été dans la joie.

Conclusion.

La délectation étant l'effet de la présence du bien qui plaît et de son union avec lui, la mémoire et l'espérance la produisent puisqu'elles ont pour objet de rendre présent d'une certaine manière le bien qui délecte.

Il faut répondre que la délectation résulte de la présence du bien qui convient selon qu'on le sent ou qu'on le perçoit de quelque manière. Or, les choses nous sont présentes de deux manières :

1. Par la connaissance ; ainsi l'objet connu est par son image dans le sujet qui le connaît.
2. Par la réalité ; c'est ainsi qu'une chose est réellement unie à une autre, soit en acte, soit en puissance, peu importe quel soit son mode d'union. Mais comme l'union d'une chose qui repose sur la réalité est plus intime que celle qui repose sur la ressemblance, telle que l'union qui résulte de la connaissance ; de même l'union en acte est plus intime que celle qui n'est qu'en puissance.

C'est pourquoi la délectation la plus grande est celle qui vient des sens et qui suppose la présence de l'objet sensible. La délectation qui naît de l'espérance tient le second rang, parce que dans l'espérance on jouit non seulement de la perception de l'objet, mais encore de la faculté ou du pouvoir que l'on a d'arriver à lui. La délectation de la mémoire ne vient qu'en troisième lieu, parce qu'elle résulte uniquement de la perception de l'objet. [Q40-7]

32

Article 4 : La tristesse est-elle cause de la délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que la tristesse ne soit pas cause de la délectation. Car le contraire n'est pas cause du contraire. Or, la tristesse est contraire à la délectation. Donc elle n'en est pas la cause.

Réponse à l'objection N°1 :

Le contraire est quelquefois par accident cause du contraire, comme le froid échauffe quelquefois, selon l'expression d'Aristote (Phys., liv. 8. text. 8). De même la tristesse est par accident cause de la délectation dans le sens quelle est la cause de la perception d'un objet agréable.

Objection N°2.

Les contraires produisent des effets contraires. Or, les souvenirs agréables produisent la délectation. Donc les souvenirs tristes produisent la tristesse.

Réponse à l'objection N°2 :

Les souvenirs tristes, en tant que tristes et contraires aux souvenirs agréables, ne produisent pas le plaisir, ils ne le produisent qu'autant que l'homme en est délivré ; comme les souvenirs des choses agréables qui n'existent plus peuvent produire la tristesse.

Objection N°3.

La haine est à l'amour ce que la tristesse est à la délectation. Or, la haine n'est pas cause de 1 amour, mais c'est plutôt le contraire, comme nous l'avons dit (quest. 29, art. 2). Donc la tristesse n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

La haine peut être accidentellement cause de l'amour ; ainsi il y a des hommes qui s'aiment parce qu'ils ont de la haine pour la même chose.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ps. 41, 4) : Mes larmes ont été mon pain nuit et jour. Or, par le mot pain on entend le plaisir. Donc les larmes qui sont l'effet de la tristesse semblent être une cause de délectation.

Conclusion.

La tristesse quand elle est en acte peut produire la délectation parce qu'elle rappelle le souvenir d'une chose qu'on a aimée ; quand elle est dans la mémoire elle la produit par suite du mal auquel on a échappé.

Il faut répondre que la tristesse peut se considérer de deux manières :

1. Selon ce qu'elle est en acte ;
2. Selon ce qu'elle est dans la mémoire.

Or, la tristesse peut être de ces deux manières cause de la délectation. Ainsi la tristesse, quand elle existe actuellement, produit la délectation parce qu'elle rappelle le souvenir d'un objet aimé dont on regrette l'absence. Mais dans ce cas la délectation ne résulte que de la perception même de l'objet. La tristesse, quand elle est dans la mémoire, produit la délectation par suite du mal auquel on a échappé. Car on considère comme un bien d'avoir échappé à un mal, et quand on se représente tous les sujets de tristesse et de douleur dont on est délivré, on est porté par là même à se réjouir davantage. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (De civ. Dei, liv. 22, chap. 11) que souvent dans la joie nous nous rappelons nos tristesses et dans la santé nos douleurs, ce qui loin de nous affliger ne fait

qu’ajouter à notre plaisir et à notre bonheur. Et ailleurs (Conf., liv. 8, chap. 3) : que plus le péril a été grand dans le combat et plus aussi la joie sera grande dans le triomphe. [Q33-2]

Article 5 : Les actions des autres sont-elles pour nous une cause de délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que les actions des autres ne soient pas pour nous une cause de délectation. Car la cause de la délectation est le bien propre auquel on est uni. Or, nous ne sommes pas unis aux opérations des autres. Donc elles ne sont pas pour nous une cause de délectation.

Réponse à l’objection N°1 :

Nous pouvons nous unir à l’action d’un autre :

1. soit par l’effet qui en résulte ;
2. soit par la perception ;
3. soit par l’affection, comme nous l’avons expliqué (dans le corps de l’article.).

Objection N°2.

L’opération est le bien propre de celui qui l’opère. Si donc les opérations des autres sont pour nous une cause de délectation, pour la même raison nous devons nous réjouir de tous les autres biens qu’ils possèdent ; ce qui est évidemment faux.

Réponse à l’objection N°2 :

Ce raisonnement se rapporte à la troisième manière dont les actions des autres peuvent nous être agréables, mais non aux deux premières.

Objection N°3.

L’opération est agréable quand elle procède d’une habitude qui nous est innée. C’est ce qui fait dire à Aristote qu’il faut considérer la délectation qu’on trouve dans ses œuvres comme une preuve d’une habitude contractée. Or, les actions des autres ne procèdent pas d’habitudes qui sont en nous, mais d’habitudes qui sont en eux. Donc les opérations des autres ne nous délectent pas ; elles ne délectent que ceux qui les font.

Réponse à l’objection N°3 :

Les actions des autres, bien qu’elles ne procèdent pas d’habitudes qui sont en nous, produisent cependant en nous quelque chose d’agréable ; elles nous font estimer ou connaître nos propres perfections, ou bien elles procèdent d’une personne qui ne fait qu’un avec nous en vertu de l’amour que nous lui portons.

Mais c’est le contraire. Car il est écrit (2 Jean, 1, 4) : Je me suis vivement réjoui, parce que j’ai trouvé de vos enfants qui marchaient dans la vérité.

Conclusion.

Puisque nous nous réjouissons quand on nous fait du bien, soit qu’on nous loue ou qu’on nous honore, il est certain que les actions des autres nous sont agréables.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 1), il y a dans la délectation deux choses, la possession du bien propre et la connaissance de cette possession. L’opération de l’un peut donc être de trois manières la cause de la délectation de l’autre :

1. Parce que l'opération d'un autre peut être une cause de bien pour nous-mêmes. Ainsi les actions de ceux qui nous font du bien nous sont agréables, parce qu'il est agréable de recevoir du bien d'un autre[1].
2. Parce que les actions des autres nous font connaître notre propre bien et nos propres perfections. Car les hommes aiment à être loués et honorés par les autres, parce que par là ils acquièrent la preuve qu'il y a quelque chose de bon en eux, et comme ce sentiment se trouve fortifié par le témoignage des gens de bien et des sages, il s'ensuit qu'on est surtout flatté des éloges et des hommages de ces derniers. Le flatteur ayant l'air de louer, c'est ce qui rend la flatterie agréable à certaines personnes. Et parce que l'amour a pour objet ce qui est bon, et l'admiration ce qui est grand, il arrive qu'il est agréable d'être aimé et admiré par les autres. L'homme trouve là un témoignage de sa bonté et de sa grandeur et il se délecte dans ces perfections.
3. Parce que nous considérons les actions des autres, si elles sont bonnes, comme notre bien propre par suite de notre amour qui nous fait considérer nos amis comme d'autres nous-mêmes, ou par suite de la haine qui nous porte à regarder le bonheur d'autrui comme une chose qui nous est contraire et qui nous rend contents du mal qui arrive à notre ennemi. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (1 Cor., 13, 6) que la charité ne se réjouit point de l'injustice, mais qu'elle se réjouit de la vérité.

Article 6 : Les bienfaits sont-ils une cause de délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble qu'un bienfait ne soit pas une cause de délectation. Car la délectation résulte de la possession du bien qui nous est propre, comme nous l'avons dit (art. préc). Or, en accordant un bienfait, on n'entre pas en possession de son bien, on donne au contraire celui qu'on a acquis. Donc les bienfaits paraissent être plutôt une cause de tristesse qu'une cause de joie.

Réponse à l'objection N°1 :

Le don est agréable quand il ne fait qu'indiquer le bien qui nous est propre, mais quand il l'anéantit, comme dans le cas où il est immodéré, il peut contrister.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 1) que la parcimonie est plus naturelle aux hommes que la prodigalité. Or, la prodigalité porte à faire du bien aux autres, tandis que la parcimonie en empêche. Donc puisque l'opération qui est naturelle à chaque être lui est agréable au même titre, selon la remarque du même philosophe (Eth., liv. 7, chap. 13 et 14, et liv. 10, chap. 4 et 5), il semble que le bien qu'on fait aux autres ne soit pas une cause de délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

La prodigalité suppose un don immodéré qui répugne à la nature ; c'est pourquoi on dit qu'elle est contre nature.

Objection N°3.

Les effets contraires procèdent de causes contraires. Or, il y a des choses qui font du mal et qui sont naturellement agréables à l'homme, comme vaincre, corriger ou réprimander les autres et même les punir, ce qui plaît beaucoup à ceux qui sont en colère, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Donc les bienfaits sont plutôt une cause de tristesse que de joie.

Réponse à l'objection N°3 :

1 Ainsi nous nous réjouissons des gratifications et des libéralités que nous accorde un prince ou un supérieur. †

S’il est agréable de vaincre, de réprimander et de punir, ce n’est pas parce que ces actions nuisent aux autres, mais c’est parce que celui qui les fait y trouve son bien propre, et que l’homme aime plus son propre bien qu’il ne déteste le mal d’autrui. Car il est naturellement agréable de vaincre, parce qu’on trouve dans la victoire une preuve de sa propre supériorité. C’est pourquoi tous les jeux où il y a combat et où il peut y avoir une victoire sont les plus agréables, précisément parce qu’ils offrent une espérance de triomphe. La correction et la réprimande peuvent être aussi une cause de joie, et cela pour deux raisons :

1. Parce que l’homme y trouve une preuve de sa propre sagesse et de son excellence, puisqu’il n’appartient qu’aux sages et aux grands de corriger et de réprimander les autres.
2. Parce qu’en corrigeant et en réprimandant on fait du bien à un autre, ce qui est agréable, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.). Pour l’homme irrité, il aime à punir, parce qu’il lui semble par là se relever de l’échec apparent qui est résulté pour lui de la lésion qu’il a antérieurement soufferte. Car quand quelqu’un a été blessé par un autre, il semble avoir été par là même affaibli, et il désire se racheter de cette espèce d’humiliation en rendant les coups qu’il a reçus.

Ainsi il est évident qu’il peut être agréable de faire du bien à autrui, mais qu’il ne l’est pas de lui faire du mal, à moins que ce mal ne paraisse devoir tourner au bien propre de celui qui l’opère.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Pol., liv. 2, chap. 3) que donner à ses amis ou aux étrangers et les secourir, c’est ce qu’il y a de plus agréable.

Conclusion.

Le bien qu’on fait aux autres est cause de la délectation relativement à l’effet, à la fin et au principe multiple du bienfait.

Il faut répondre que le bien qu’on fait à un autre peut causer de la joie de trois manières :

1. Par rapport à l’effet qui est le bien opéré dans autrui. Car, de même que nous considérons le bien fait à autrui comme le nôtre en vertu de l’amour que nous avons pour lui, nous nous réjouissons dans le bien que nous faisons aux autres, surtout à nos amis, comme de notre bien propre.
2. Par rapport à la fin. C’est ainsi que quand quelqu’un fait du bien à un autre, il espère qu’il en sera lui-même récompensé, soit par Dieu, soit par les hommes. Dans ce cas l’espérance est cause de la joie.
3. Par rapport au principe. En ce sens le bien qu’on fait aux autres peut être agréable relativement à trois principes. Le premier est la faculté de bien faire. À ce point de vue il est agréable de faire du bien aux autres, parce que par là l’homme se fait une idée de l’abondance du bien qui est en lui et qu’il peut communiquer aux autres.

C’est pour ce motif que les hommes se réjouissent dans leurs enfants et dans leurs propres œuvres, comme dans des choses auxquelles ils communiquent le bien qui leur est propre. Le second principe est l’inclination que nous avons naturellement à faire du bien aux autres. Ainsi les hommes généreux donnent avec plaisir aux autres. Le troisième principe est le motif, comme quand quelqu’un que nous aimons nous pousse à faire du bien à un autre. Car toutes les choses que nous faisons ou que nous souffrons pour un ami sont agréables, parce que l’amour est la cause principale de la délectation. [Q36-2]

32

Article 7 : La ressemblance est-elle cause de la délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que la ressemblance ne soit pas cause de la délectation. Car être chef et présider impliquent une certaine dissemblance. Cependant il est naturellement agréable de commander et de présider les autres, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Donc la dissemblance est plutôt cause de la délectation que la ressemblance.

Réponse à l'objection N°1 :

Puisqu'il y a des rapports entre le prince et ses sujets, il y a entre eux une certaine ressemblance qui n'exclut pas toutefois la prééminence. Car l'autorité et le commandement supposent une certaine supériorité de perfections, puisqu'il n'appartient qu'aux sages et aux grands de commander et de diriger les autres. L'homme peut donc trouver en cela une preuve de sa bonté propre. Ou bien on peut dire encore que par là même qu'il commande et qu'il préside, l'homme l'ait du bien aux autres, ce qui est agréable.

Objection N°2.

Rien n'est plus dissemblable à la délectation que la tristesse. Or, ceux qui souffrent la tristesse recherchent les délectations avec la plus grande ardeur, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 14), Donc la dissemblance produit plutôt la délectation que la ressemblance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet dans lequel se délecte celui qui est triste, bien qu'il ne soit pas semblable à sa tristesse, ressemble cependant à la nature de celui qui est contristé, parce que les tristesses sont contraires au bien propre de celui qu'elles affligent. C'est pourquoi ceux qui sont dans la tristesse désirent la joie, comme un remède qui doit les guérir en leur rendant leur bien propre. Et parce qu'il y a des délectations corporelles qui sont contraires à certaines tristesses, on les recherche plus que les délectations spirituelles qui n'ont pas de contraires, comme nous le verrons (quest. 35, art. 5). De là il arrive que tous les animaux recherchent naturellement la délectation, parce que l'animal agit toujours par les sens et le mouvement. C'est aussi pour ce motif que les jeunes gens recherchent également le plaisir, à cause de tous les changements qui se font en eux pendant l'âge de leur accroissement. Enfin les mélancoliques le recherchent pareillement avec une sorte de frénésie pour repousser la tristesse, parce que leur corps est en quelque sorte rongé par la mauvaise humeur, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 14).

Objection N°3.

Ceux qui sont assouvis par certains plaisirs ne se délectent pas en eux; ils en sont plutôt dégoûtés, comme on le voit par ceux qui se gorgent de nourriture. Donc la ressemblance n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

Les biens corporels consistent dans une certaine mesure. C'est pourquoi tout excès de la part des semblables corrompt le bien propre, et le semblable devient alors une cause de dégoût et de tristesse, parce qu'il est contraire au bien propre de l'homme[1].

Mais c'est le contraire. La ressemblance est cause de l'amour, comme nous l'avons dit (quest. 27, art. 3). Or, l'amour est cause de la délectation. Donc la ressemblance en est cause aussi.

1 C'est ainsi qu'on a le boire et le manger à dégoût, quand on n'a plus ni soif ni faim. †

Conclusion.

La ressemblance qui est cause de l'amour est aussi cause de la délectation.

Il faut répondre que la ressemblance est une sorte d'unité ; par conséquent ce qui se ressemble en tant qu'un est délectable aussi bien qu'aimable, comme nous l'avons dit (loc. cit.). Ainsi quand ce qui est semblable ne corrompt pas le bien propre du sujet auquel il est uni, mais l'augmente, on dit qu'il est absolument délectable ; ainsi l'homme est agréable à l'homme, les jeunes gens aux jeunes gens. Mais quand il corrompt le bien propre, il devient alors accidentellement une cause de dégoût ou de tristesse, non parce qu'il est semblable et un, mais parce qu'il corrompt ce qui est plus un encore. Or, une chose semblable peut altérer ou corrompre le bien propre de deux manières :

1. En dépassant par un certain excès les limites ou la mesure de ce bien lui-même. Car le bien du corps, comme la santé, consiste principalement dans une certaine mesure ; c'est pourquoi les nourritures surabondantes et toutes les délectations du corps produisent un certain dégoût.
2. Par l'opposition directe qu'il y a entre elle et le bien propre. Ainsi les potiers détestent ceux de leur État, non parce qu'ils ont la même profession, mais parce qu'ils leur font perdre leur supériorité ou leur gain propre qu'ils convoitent comme un bien qui leur appartient.

Article 8 : L'admiration est-elle cause de la délectation ?

32

Objection N°1.

Il semble que l'admiration ne soit pas cause de la délectation. Car l'admiration est le fait d'un être ignorant, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 22). Or, ce n'est pas l'ignorance, mais c'est plutôt la science qui est délectable. Donc l'admiration n'est pas cause de la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

L'admiration n'est pas agréable parce qu'elle résulte de l'ignorance. Elle l'est parce qu'elle renferme le désir de connaître la cause de l'effet qui l'excite, et parce que celui qui admire apprend par là même quelque chose de nouveau.

Objection N°2.

L'admiration est le principe de la sagesse ; c'est pour ainsi dire le moyen d'arriver à la vérité, comme le dit Aristote (Met., liv. 1, chap. 2). Or, il est plus agréable de contempler ce qu'on connaît déjà que de rechercher ce qu'on ignore, d'après ce philosophe (Eth., liv. 10, chap. 7), puisqu'il y a dans l'un des difficultés et des obstacles et que dans l'autre il n'y en a pas. Et comme la délectation résulte d'une opération que rien n'entrave, selon l'expression du même auteur (Eth., liv. 7, chap. 12 et 13, et liv. 10, chap. 4 et 5), il s'ensuit que l'admiration n'est pas cause de la délectation, mais qu'elle est plutôt un obstacle qui l'arrête.

Réponse à l'objection N°2 :

Dans la délectation il y a deux choses, le repos dans le bien et la perception de ce repos. Sous le premier rapport, puisqu'il est plus parfait de contempler la vérité connue que de rechercher celle qui est inconnue, la contemplation des choses que l'on sait est par elle-même plus agréable que la recherche de celles qu'on ignore. Cependant sous le second rapport il arrive par accident que les recherches sont quelquefois plus agréables, parce qu'elles naissent d'un désir plus ardent. Or, l'ignorance enflamme les désirs ; et c'est ce qui fait que l'homme trouve plus de plaisir dans ce qu'il trouve et dans ce qu'il apprend pour la première fois.

Objection N°3.

Tous les êtres se plaisent dans leurs habitudes ; par conséquent les actions qui résultent d'habitudes prises par la coutume sont agréables. Or, les choses qu'on a coutume de faire ne sont pas admirables, comme le dit saint Augustin (sup. Joan., tract, 24). Donc l'admiration est contraire à la cause même de la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

On a du plaisir à faire les choses qu'on a l'habitude de faire, parce qu'elles deviennent en quelque sorte naturelles. Toutefois les choses qui sont rares peuvent être agréables soit par rapport à la connaissance, parce qu'on désire savoir tout ce qui est merveilleux ; soit par rapport à l'action, parce que le désir incline plus vivement l'esprit à s'appliquer tout entier à faire ce qu'il n'a jamais fait, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4). Car quand l'opération est plus parfaite, elle produit aussi une délectation qui est plus parfaite elle-même.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 1, chap. 11) que l'admiration est cause de la délectation.

Conclusion.

L'admiration quand elle est accompagnée de l'espérance d'acquérir la connaissance des choses qu'on désire savoir est la plus grande cause de délectation.

Il faut répondre qu'il est agréable d'acquérir ce que l'on désire, comme nous l'avons dit (art. 3). C'est pourquoi plus on désire vivement la chose qu'on aime et plus on éprouve de jouissance une fois qu'on la possède ; et dans l'augmentation même du désir il y a encore une augmentation de jouissance quand on a l'espérance d'obtenir la chose qu'on aime. Car, comme nous l'avons dit (art. 3), ce qui rend le désir agréable, c'est l'espérance. Or, l'admiration n'est que le désir de savoir, désir qui se produit dans l'homme parce qu'en voyant un effet il en ignore la cause ; ou parce que la cause de cet effet surpasse ses connaissances ou son pouvoir. Ainsi l'admiration est cause de la délectation quand elle est accompagnée de l'espérance d'obtenir la connaissance de ce qu'on désire savoir. C'est pourquoi toutes les choses admirables sont agréables, comme tout ce qui est rare, et il en est de même de la représentation des objets qui n'ont aucun agrément en eux-mêmes[1]. Car l'âme se plaît à comparer une chose avec une autre ; parce que cette comparaison est l'acte propre et naturel de la raison, comme le dit Aristote (in Poet., chap. 4). C'est aussi pour cette raison qu'il est plus agréable d'être délivré de grands périls, parce que c'est admirable[2], comme le dit encore le même philosophe (Rhet., liv. 1, chap. 11).

32

1 Ainsi on aime à voir la peinture de l'enfer et du jugement dernier faite par Michel-Ange. †

2 Ce qui nous délecte dans cette circonstance c'est que l'accident par lequel nous avons été délivrés est une sorte de prodige. †

QUESTION 33 : DES EFFETS DE LA DÉLECTATION

Question 33 : Des effets de la délectation.....306
Article 1 : La délectation dilate-t-elle le cœur ?.....306
Article 2 : La délectation produit-elle la soif ou le désir d'elle-même ?.....307
Article 3 : La délectation empêche-t-elle l'usage de la raison ?.....309
Article 4 : La délectation perfectionne-t-elle l'action ?.....311

Après avoir parlé de la nature et de la cause de la délectation nous avons à nous occuper de ses effets.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La délectation dilate-t-elle ?
2. Produit-elle la soif ou le désir d'elle-même ?
3. Empêche-t-elle l'usage de la raison ?
4. Perfectionne-t-elle l'action ?

Article 1 : La délectation dilate-t-elle le cœur ?

33

Objection N°1.

Il semble que la dilatation ne soit pas un effet de la délectation. Car la dilatation paraît appartenir surtout à l'amour, d'après ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 6, 11) : Notre cœur s'est dilaté. C'est ce qui fait dire au Psalmiste en parlant du précepte de la charité (Ps. 118, 96) : Votre précepte est d'une étendue infinie. Or, la délectation est une autre passion que l'amour. Donc la dilatation n'est pas son effet.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand il s'agit d'expressions métaphoriques rien n'empêche que la môme chose ne soit attribuée à divers objets, selon les diverses ressemblances qu'elle présente. Ainsi la dilatation appartient à l'amour en raison de l'extension qui fait que l'affection de celui qui aime s'étend aux autres au point qu'il s'inquiète non seulement de ce qui le regarde, mais encore de ce qui les concerne. Elle appartient à la délectation en ce que celle-ci étend et agrandit le cœur pour ajouter en quelque sorte à sa capacité.

Objection N°2.

De ce qu'une chose est dilatée, elle a par là même plus de capacité pour recevoir. Or, l'action de recevoir se rapporte au désir, qui a pour objet ce qu'on ne possède pas encore. Donc la dilatation semble appartenir au désir plutôt qu'à la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

Le désir dilate l'âme par suite de l'idée qu'on se fait du bien qu'on ambitionne ; mais quand ce bien est présent, l'âme se dilate encore davantage, parce que le cœur se livre plus vivement à l'objet qui le délecte qu'à l'objet qu'il désire, mais qu'il ne possède pas, puisque la délectation est la fin du désir.

Objection N°3.

L'action qui consiste à resserrer est contraire à celle qui consiste à dilater. Car nous resserrons ce que nous voulons fortement retenir ; et telle est la disposition de l'appétit relativement à la chose qui le délecte. Donc la dilatation n'appartient pas à la délectation.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui se délecte resserre en effet l'objet qui lui cause ce plaisir, puisqu'il s'attache fortement à lui, mais il élargit son cœur pour en jouir parfaitement.

Mais c'est le contraire. Pour exprimer la joie, il est dit (Is., 60, 5) : Vous le verrez et vous serez dans l'abondance ; vous admirerez et votre cœur se dilatera. D'ailleurs la délectation est appelée joie (lætitia), parce qu'elle dilate, comme nous l'avons fait remarquer (quest. 31, art. 3, réponse N°3).

Conclusion.

La délectation est cause de la dilatation, et c'est par métaphore qu'on dit que le cœur de l'homme ou ses affections se dilatent.

Il faut répondre que le mot largeur (latitudo) exprime une des dimensions des corps, et ce n'est que par métaphore qu'on l'emploie pour désigner les affections de l'âme. On entend par dilatation une sorte d'élargissement, et ce mot convient à la délectation relativement aux deux puissances qu'elle suppose.

1. Elle lui convient relativement à la faculté intellectuelle qui perçoit l'union qu'il y a entre le sujet et l'objet qui lui convient. Car par cette perception l'homme reconnaît qu'il a acquis une certaine perfection qui contribue à sa grandeur spirituelle, et c'est là ce qui fait dire que l'esprit de l'homme se glorifie, se dilate dans cette jouissance.
2. Elle lui convient relativement à la faculté appétitive qui s'attache à l'objet qui la délecte et qui s'y repose, en se livrant à lui en quelque sorte, pour l'absorber dans son être. C'est ainsi que la délectation dilate le cœur de l'homme et le porte en quelque sorte à se livrer, pour renfermer en lui la chose qui le délecte. [Q38-1]

Article 2 : La délectation produit-elle la soif ou le désir d'elle-même ?

33

Objection N°1.

Il semble que la délectation ne produise pas le désir d'elle-même. Car tout mouvement cesse quand il est parvenu au repos. Or, la délectation est en quelque sorte le repos du désir, qui est lui-même un mouvement, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 4, et quest. 30, art. 4). Donc le mouvement du désir cesse quand on est parvenu à la délectation. Donc la délectation ne produit pas le désir.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand la délectation est parfaite elle produit le repos complet, et alors le désir qui se porte vers ce qu'on ne possède pas cesse entièrement, mais quand elle est imparfaite le désir ne cesse pas absolument.

Objection N°2.

L'opposé n'est pas cause de son opposé. Or, la délectation est en quelque sorte opposée au désir, du moins par rapport à l'objet ; car le désir a pour objet le bien qu'on ne possède pas, et la délectation le bien qu'on possède. Donc la délectation ne produit pas le désir d'elle-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qu'on possède imparfaitement, on le possède sous un rapport, et on ne le possède pas sous un autre. C'est pourquoi à l'égard du même objet il peut y avoir tout à la fois désir et délectation.

Objection N°3.

Le dégoût répugne au désir. Or, la délectation produit le plus souvent le dégoût. Donc elle ne produit pas le désir d'elle-même.

Réponse à l'objection N°3 :

Les délectations causent dans un sens le dégoût et dans un autre le désir, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Notre-Seigneur dit (Jean, 4, 13) : Celui qui boira de cette eau aura encore soif. Or, l'eau, d'après saint Augustin (Tract. 15 in Joan.), signifie la délectation corporelle.

Conclusion.

La délectation, quand elle est en acte, ne produit qu'accidentellement la soif ou le désir d'elle-même ; mais quand elle est dans la mémoire et qu'elle n'existe pas en acte, elle produit cette soif et ce désir par elle-même.

Il faut répondre qu'on peut considérer la délectation de deux manières :

1. Selon ce qu'elle est en acte ;
2. Selon ce qu'elle est dans la mémoire.

De même on peut prendre en deux sens la soif ou le désir de la délectation :

1. On peut l'entendre dans son sens propre selon qu'il implique l'appétit d'une chose qu'on n'a pas ;
2. On peut l'entendre d'une manière générale selon qu'il implique l'exclusion de toute espèce de dégoût.

Or, la délectation quand elle est en acte ne produit pas la soif ou le désir d'elle-même absolument parlant, elle ne produit cet effet qu'accidentellement. Toutefois si on entend par la soif ou le désir, l'appétit d'une chose qu'on n'a pas, alors la délectation ne produit aucunement cette espèce de soif ou de désir ; parce que la délectation est une affection de l'appétit qui a pour objet une chose présente. Mais il peut se faire qu'on ne possède qu'imparfaitement une chose présente ; ce qui peut provenir soit de la chose elle-même qu'on possède, soit du sujet. Cela peut provenir de la chose qu'on possède, parce qu'elle n'existe pas tout entière simultanément, et qu'on doit la recevoir successivement. Ainsi pendant que quelqu'un se délecte dans ce qu'il a, il désire être mis en possession de ce qui reste ; comme celui qui entend avec plaisir la première partie d'un vers, désire entendre la seconde, selon l'expression de saint Augustin (Conf., liv. 4, chap. 11). Presque toutes les délectations corporelles se font ainsi désirer jusqu'à ce qu'elles soient consommées, parce que ces délectations résultent d'un certain mouvement, comme on le voit à l'égard des plaisirs de la table. Le même effet peut provenir du sujet ; c'est ce qui arrive quand un individu ne possède pas immédiatement d'une manière parfaite une chose qui est parfaite en elle-même, mais qu'il l'acquiert insensiblement. C'est ainsi qu'en ce monde nous ne connaissons qu'imparfaitement la divinité, et cependant nous nous délectons dans cette connaissance, et cette délectation excite en nous la soif ou le désir d'une connaissance parfaite. C'est le sens qu'il faut donner à ces paroles de

l'Écriture (Ecclésiastique, 24, 29) : Ceux qui me boivent auront encore soif. — Si par la soif ou le désir on n'entend que cette intensité d'affection qui éloigne le dégoût ; les délectations spirituelles produisent au plus haut point la soif ou le désir d'elles-mêmes. Car les délectations corporelles par leur accroissement et leur continuité excèdent les forces de la nature et deviennent fastidieuses, comme on le voit par le plaisir qu'on trouve dans les aliments. C'est pourquoi quand quelqu'un est arrive à la perfection relativement à ces jouissances, il les prend à dégoût, et quelquefois il en désire d'autres. Mais les délectations spirituelles, au lieu de dépasser ainsi les forces de la nature, les perfectionnent. Ainsi quand on est arrivé à leur dernier terme, elles n'en sont que plus agréables, à moins que par accident l'œuvre de la contemplation ne soit jointe à quelques actions qui dépendent des forces du corps, et qu'il ne s'ensuive une fatigue, ou lassitude quelconque. On peut encore entendre de cette manière ces paroles de l'Ecclésiastique : Ceux qui me boivent auront encore soif. C'est pour cette raison qu'en parlant des anges qui connaissent Dieu parfaitement et qui se réjouissent en lui, saint Pierre dit (1 Pierre, 1, 12) qu'ils désirent toujours le voir. — Enfin si on considère la délectation selon qu'elle est dans la mémoire et non en acte, elle est naturellement apte à produire la soif et le désir d'elle-même, lorsque l'homme se trouve dans la disposition où il était quand ce qui s'est passé lui était agréable. S'il a changé de disposition, le souvenir de la délectation ne produit plus en lui de plaisir ; il produit au contraire le dégoût, comme le souvenir des aliments dégoûte celui qui s'en est assouvi. [Q35-5]

Article 3 : La délectation empêche-t-elle l'usage de la raison ?

33

Objection N°1.

Il semble que la délectation n'empêche pas l'usage de la raison. Car le repos est ce qu'il y a de plus avantageux pour le légitime usage de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (Phys., liv. 7, text. 20) que c'est dans le calme et le repos que l'âme acquiert la science et la prudence. Et il est écrit (Sag., 8, 16) : En entrant dans ma maison je me reposerai avec elle, c'est-à-dire avec la sagesse. Or, la délectation est un repos. Donc elle n'empêche pas, mais elle aide plutôt l'usage de la raison.

Réponse à l'objection N°1 :

La délectation corporelle fait à la vérité que l'appétit se repose dans l'objet qui le délecte. Ce repos est quelquefois contraire à la raison, et comme la délectation produit toujours dans le corps un changement, il s'ensuit que sous ces deux rapports elle empêche l'usage de la raison.

Objection N°2.

Les choses qui ne sont pas dans le même sujet ne se gênent pas, toutes contraires qu'elles sont. Or, la délectation existe dans la partie appétitive de l'âme et la raison dans la partie intellectuelle ou perceptive. Donc la délectation n'empêche pas l'usage de la raison.

Réponse à l'objection N°2 :

La puissance appétitive et la puissance perceptive sont en effet des parties différentes, mais qui appartiennent à la même âme. C'est pourquoi quand l'âme s'applique vivement à l'acte de l'une, elle est détournée de l'acte de l'autre qui lui est contraire.

Objection N°3.

Ce qui est gêné ou empêché par un autre semble être en quelque sorte modifié par lui. Or, l'usage de la puissance intellectuelle meut plutôt la délectation qu'il n'est mû par elle, puisqu'il en est la cause. Donc la délectation n'empêche pas l'usage de la raison.

Réponse à l'objection N°3 :

L’usage de la raison requiert le légitime usage de l’imagination et des autres puissances sensitives qui se servent des organes corporels. C’est pourquoi les modifications du corps nuisent à l’exercice de la raison, parce qu’elles entravent les fonctions de l’imagination et des autres facultés sensitives.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 5) que la délectation fausse et corrompt les jugements de la prudence.

Conclusion.

Les délectations qui résultent de l’acte même de la raison n’empêchent pas son exercice, elles le favorisent plutôt ; mais les délectations corporelles l’entravent de différentes manières et au plus haut point.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 5), les délectations propres à la raison augmentent son action, tandis que les délectations étrangères l’entravent. Il y a donc une délectation qui a pour objet l’acte même de la raison ; comme celle qu’on éprouve en se livrant à la contemplation ou au raisonnement. Cette délectation n’empêche pas l’usage de la raison, mais elle le favorise ; parce que nous faisons avec plus d’attention les choses dans lesquelles nous nous délectons, et l’attention aide l’action. Mais les délectations corporelles empêchent l’usage de la raison pour trois motifs.

1. À cause de la distraction. Car, comme nous l’avons dit (quest. 4, art. 1, réponse N°3), nous faisons beaucoup attention aux choses dans lesquelles nous nous délectons. Or, quand l’attention s’applique fortement à une chose elle est plus faible à l’égard des autres, ou bien elle s’en détache complètement. Ainsi quand la délectation corporelle est très grande elle empêche totalement l’exercice de la raison, en attirant sur elle toutes les facultés de l’esprit, ou bien elle l’entrave considérablement.
2. À cause de la contrariété. Car il y a des délectations tellement excessives, qu’elles sont contraires à l’ordre rationnel. C’est en ce sens qu’Aristote dit que les délectations corporelles faussent le jugement de la prudence ou le jugement pratique. Elles ne faussent pas le jugement spéculatif auquel la délectation n’est pas contraire, comme quand on dit que les trois angles d’un triangle valent deux angles droits ; mais elles nuisent tout à la fois au jugement spéculatif et au jugement pratique selon le premier sens.
3. Elles nuisent à la raison par suite du rapport qu’il y a entre les sens et les facultés organiques. Car la délectation corporelle produit une certaine modification dans les organes, et cette modification est plus grande que dans les autres passions, parce que l’appétit est plus vivement affecté par un objet présent que par un objet absent. Or, ces perturbations corporelles empêchent l’usage de la raison, comme on le voit chez les hommes ivres dont la raison est pour ainsi dire enchaînée. [Q34-1]

33

Article 4 : La délectation perfectionne-t-elle l'action ?

33

Objection N°1.

Il semble que la délectation ne perfectionne pas l'action. Car toute action humaine dépend de l'usage de la raison. Or, la délectation empêche cet usage, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc la délectation ne perfectionne pas, mais affaiblit l'action humaine.

Réponse à l'objection N°1 :

Toute délectation n'empêche pas l'exercice de la raison ; il n'y a que la délectation corporelle qui résulte non de l'acte rationnel, mais de l'acte de l'appétit concupiscible[1] que la délectation rend plus puissant. Quant à la délectation qui est conforme à la raison elle en fortifie l'usage.

Objection N°2.

Il n'y a pas d'être qui perfectionne son essence ou sa cause. Or, la délectation est une opération, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 12 et 13, et liv. 10, chap. 6 et 7) ; ce qui doit s'entendre de l'essence ou de la cause. Donc la délectation ne perfectionne pas l'action.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 30), deux choses peuvent être réciproquement causes l'une de l'autre ; de telle sorte que l'une soit cause efficiente et l'autre cause finale. Ainsi l'action produit la délectation comme cause efficiente, et la délectation perfectionne l'action comme cause finale, ainsi que nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Si la délectation perfectionne l'action, c'est comme fin, ou comme forme, ou comme agent. Elle ne la perfectionne pas comme fin, parce qu'on ne recherche pas l'action pour le plaisir, mais c'est plutôt le contraire, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). Elle ne la perfectionne pas non plus comme sa cause efficiente, parce que c'est plutôt l'action qui est la cause efficiente de la délectation. Enfin elle ne la perfectionne pas comme forme, puisque la délectation ne perfectionne pas l'opération comme une habitude, d'après Aristote (Eth., liv. 10, chap. 4). Donc la délectation ne perfectionne pas l'action.

Mais c'est le contraire. Aristote dit au même endroit que la délectation perfectionne l'action.

Conclusion.

La délectation perfectionne l'action par rapport à sa fin, comme par rapport à son principe, mais indirectement.

Il faut répondre que la délectation perfectionne l'action de deux manières :

1. Par rapport à sa fin. On ne donne pas ici le nom de fin à la chose pour laquelle une autre chose existe, mais on entend par là le bien qui survient et qui complète l'action[2]. Ainsi Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 4) que la délectation perfectionne l'action comme son complément ou sa perfection dernière ; c'est-à-dire qu'au bien que l'action représente se surajoute un autre bien qui est la délectation, laquelle implique le repos de l'appétit dans le bien présupposé.
2. Par rapport à sa cause efficiente. Elle ne la perfectionne pas directement ; car Aristote dit (loc. cit.) qu'elle perfectionne l'action, non comme le médecin perfectionne celui qui se porte bien,

1 Les délectations des sens gênent la raison, parce que souvent elles lui sont contraires. †

2 La fin est prise ici dans son acception la plus générale. Elle indique le complément, la perfection dune chose. †

mais comme la santé. Elle la perfectionne donc indirectement, en ce sens que l'agent par là même qu'il se délecte dans son action s'y attache plus vivement et l'accomplit avec plus de soin, et c'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 10, chap. 5) que les délectations rendent plus parfaites les opérations qui leur sont propres, tandis qu'elles entravent celles qui leur sont étrangères.

La réponse à la troisième objection est par là même évidente. [Q40-8]

33

QUESTION 34 : DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES DÉLECTATIONS

Question 34 : De la bonté et de la malice des délectations.....313
Article 1 : Toute délectation est-elle mauvaise ?.....313
Article 2 : Toutes les délectations sont-elles bonnes ?.....315
Article 3 : Y a-t-il une délectation qui soit le bien suprême ?.....316
Article 4 : La délectation est-elle la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien ou du mal moral ?.....318

Après avoir parlé des effets des délectations nous avons à nous occuper de leur bonté et de leur malice.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. Toute délectation est-elle mauvaise ?
2. Supposé qu'il n'en soit pas ainsi, toute délectation est-elle bonne ?[1]
3. Y a-t-il une délectation qui soit le bien suprême ?[2]
4. La délectation est-elle la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien ou du mal moral ?[3]

Article 1 : Toute délectation est-elle mauvaise ?

34

Objection N°1.

Il semble que toute délectation soit mauvaise. Car ce qui corrompt la prudence et ce qui empêche l'usage de la raison paraît être mauvais en soi, parce que le bien de l'homme est ce qui est conforme à la raison, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, la délectation corrompt la prudence et empêche l'usage de la raison, et plus la délectation est grande, plus ces effets sont sensibles. Ainsi dans les délectations vénériennes qui sont les plus fortes il est impossible de rien comprendre, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 11). Et saint Jérôme dit (Ep. de monogamiâ) qu'au moment où s'accomplit l'acte conjugal, la présence de l'Esprit-Saint ne se fait pas sentir quand même ce serait un prophète qui remplirait ce devoir. Donc la délectation est une chose mauvaise par elle-même, et par conséquent toute délectation est mauvaise.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. 33, art. 3), les délectations qui ont pour objet l'acte de la raison n'empêchent pas l'exercice de cette faculté et ne corrompent pas le jugement ; mais il n'en est pas de même des délectations qui lui sont étrangères, telles que les délectations corporelles. Pour celles-

1 Cet article est une réfutation des épicuriens, qui soutenaient un système directement opposé aux stoïciens. †

2 Cet article est une réfutation des platoniciens, qui avaient entrepris de soutenir un système qui tint le milieu entre les stoïciens et les épicuriens. †

3 D'après l'Écriture, la délectation dans le mal doit être la mesure de la faute ou du châtiment qu'elle mérite : Autant elle s'est glorifiée et livrée aux délices, autant donnez-lui de tourments et de deuil (Apoc., 18, 7). †

ci elles entravent l'usage de la raison, comme nous l'avons dit (ibid.), soit par suite de la contrariété de l'appétit qui se repose dans un objet qui répugne à la raison, ce qui rend la délectation moralement mauvaise ; soit parce que la raison se trouve enchaînée, comme dans l'acte conjugal. Quoique la délectation ait alors pour objet une chose conforme à la raison, néanmoins elle est un obstacle à l'exercice de cette faculté, à cause de la modification corporelle qui l'accompagne. Mais elle ne produit pas plus un acte mauvais que le sommeil qui nous ôte le libre exercice de notre raison, bien qu'il n'ait rien de répréhensible, quand on le goûte légitimement. Car la raison veut même que par moments son exercice soit interrompu. Toutefois nous dirons que cet enchaînement de la raison qui résulte de la délectation qu'on goûte dans l'acte conjugal, bien qu'il ne soit pas une faute morale, puisque ce n'est ni un péché mortel, ni un péché véniel, provient cependant d'une dépravation morale quelconque, c'est-à-dire du péché de notre premier père. Car cet effet n'avait pas lieu dans l'État d'innocence, comme on le voit par ce que nous avons dit .(1a pars, quest. 98, art. 2)

Objection N°2.

Ce que fait l'homme vertueux et ce que recherche celui qui n'a pas de vertu semble être une chose mauvaise en soi qu'on doit éviter, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 5), l'homme vertueux est en quelque sorte la mesure et la règle des actes humains. C'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant (I Cor., 2, 5) que l'homme spirituel juge tout. Or, les enfants et les bêtes qui n'ont pas de vertu recherchent les délectations, tandis que l'homme sage les fuit. Donc les délectations sont mauvaises par elles-mêmes, et on doit les éviter.

Réponse à l'objection N°2 :

L'homme sage ne fuit pas toutes les délectations, mais seulement celles qui sont excessives et qui ne sont pas conformes à la raison. De ce que les enfants et les bêtes recherchent les délectations il ne s'ensuit pas qu'elles soient universellement mauvaises, parce que c'est Dieu qui a mis dans ses créatures l'appétit naturel qui les porte vers ce qui leur convient.

Objection N°3.

La vertu et l'art ont pour objet ce qui est bon et difficile, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3). Or, il n'y a pas d'art qui ait la délectation pour fin. Donc la délectation n'est pas une bonne chose.

Réponse à l'objection N°3 :

L'art n'embrasse pas toute espèce de bien ; il ne se rapporte qu'aux choses extérieures qui sont susceptibles d'être exécutées, comme nous le verrons (quest. 57, art. 3). La prudence et la vertu se rapportent plutôt que l'art aux actions et aux passions qui sont en nous. Cependant il y a des arts qui ont pour but de produire des délectations ; tels sont l'art du cuisinier et du parfumeur, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 21).

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ps. 36, 4) : Délectez-vous dans le Seigneur. Par là même que l'autorité divine ne peut nous porter au mal, il s'ensuit que toute délectation n'est pas mauvaise.

34

Conclusion.

Toutes les délectations ne sont pas mauvaises, mais il y en a de mauvaises et ce sont celles qui sont contraires à la droite raison, et il y en a de bonnes et ce sont celles qui y sont conformes.

Il faut répondre que, comme le rapporte Aristote (Eth., liv. 10, chap. 2 et 3), il y a des philosophes qui ont prétendu que toutes les délectations étaient mauvaises. La raison qui leur a inspiré ce sentiment, c'est qu'ils ne considéraient que les délectations sensibles et corporelles qui sont en effet les plus évidentes. Car sous tous les autres rapports les anciens philosophes ne distinguaient pas les choses intelligibles des choses sensibles, l'intellect des sens, comme on le voit (De animâ, liv. 2, text. 150). Ainsi ils pensaient que toutes les délectations corporelles devaient être regardées comme mauvaises, de telle sorte que les hommes qui se sentent entraînés immodérément vers les plaisirs devaient s'abstenir de

toute jouissance pour arriver à la vertu[1]. Mais ce système est insoutenable. Car comme on ne peut vivre sans éprouver quelque délectation corporelle et sensible, si ceux qui enseignent que toutes les délectations sont mauvaises, viennent à en goûter quelques-unes, les autres hommes s'y livreront avec d'autant plus d'ardeur, parce qu'ils tiendront compte de leur exemple sans faire attention à leurs paroles. Car à l'égard des actions et des passions humaines l'expérience est l'autorité la plus imposante et les exemples frappent plus que les discours. — On doit donc reconnaître que parmi les délectations il y en a de bonnes et il y en a de mauvaises. Car la délectation est le repos de l'appétit dans le bien qu'il aime, et elle est la conséquence d'une opération quelconque. Ainsi on peut la considérer sous deux rapports :

1. Relativement au bien dans lequel l'appétit se délecte en s'y reposant. En effet une chose est bonne ou mauvaise moralement selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas conforme à la raison, ainsi que nous l'avons dit (quest. 19, art. 3 et art. 9) ; comme dans l'ordre naturel on dit qu'une chose est naturelle quand elle est conforme à la nature, et on dit qu'elle ne l'est pas quand elle ne lui est pas conforme. Ainsi donc comme dans l'ordre naturel le repos naturel est celui qui convient à la nature, comme quand un corps lourd repose à terre ; que le repos qui n'est pas naturel est celui qui répugne à la nature, comme quand un corps lourd se tient en l'air ; de même dans l'ordre moral la délectation est bonne quand l'appétit supérieur ou inférieur se repose dans un objet qui est conforme à la raison, et elle est mauvaise quand il se repose dans un objet contraire à la raison et à la loi de Dieu.
2. On peut considérer les délectations relativement aux actions qui sont les unes bonnes et les autres mauvaises. Or, les délectations qui sont unies aux actions ont plus d'affinité avec elles que les désirs ou les concupiscences qui les précèdent temporairement. Par conséquent puisque les désirs qui se rapportent aux bonnes actions sont bons et les autres mauvais, à plus forte raison les délectations qui ont pour objet les bonnes actions sont-elles bonnes et les autres mauvaises.

Article 2 : Toutes les délectations sont-elles bonnes ?

34

Objection N°1.

Il semble que toutes les délectations soient bonnes. Car, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 5, art. 6), le bien se divise en trois parties : l'honnête, l'utile et l'agréable. Or, tout ce qui est honnête est bon ainsi que tout ce qui est utile. Donc toutes les délectations sont bonnes.

Réponse à l'objection N°1 :

L'honnête et l'utile se rapportent à la raison ; c'est pourquoi tout ce qui est honnête ou utile est bon. Mais l'agréable se rapporte à l'appétit qui tend quelquefois vers ce qui n'est pas conforme à la raison. C'est pourquoi tout ce qui délecte n'est pas bon de cette bonté morale dont la raison est la règle.

Objection N°2.

Ce qu'on ne recherche pas en vue d'une autre chose semble être bon en soi, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 6 et 7). Or, on ne recherche pas la délectation en vue d'une autre chose ; car il semble ridicule de demander à quelqu'un pourquoi il veut être délecté. Donc la délectation est bonne par elle-même. Et comme le prédicat qui s'affirme d'une chose par lui-même lui convient universellement, il s'ensuit que toute délectation est bonne.

1 Ce sentiment est aussi contraire à la nature que celui des stoïciens, qui disaient que la douleur n'est pas un mal. Aussi a-t-il été soutenu par des philosophes de cette secte, comme le rapporte saint Thomas dans l'article suivant. †

Réponse à l'objection N°2 :

La délectation n'est pas recherchée en vue d'une autre chose, parce qu'elle est le repos dans la fin. Or, il arrive que la fin est bonne et mauvaise, quoiqu'on ne puisse jamais prendre pour sa fin qu'une chose qui est relativement bonne. Il en est de même de la délectation.

Objection N°3.

Ce que tous désirent semble être bon par lui-même ; car le bien est ce que tous les êtres appètent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, in princ). Or, tous les êtres, même les enfants et les bêtes, recherchent la délectation. Donc la délectation est par elle-même quelque chose de bon, et conséquemment toute délectation est bonne.

Réponse à l'objection N°3 :

Tous les êtres désirent en effet la délectation comme un bien, puisqu'elle n'est que le repos de l'appétit dans le bien lui-même. Mais comme il arrive que tout bien qu'on désire n'est pas un bien absolu et véritable, de même toute délectation n'est pas réellement et absolument bonne.

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Prov., 2, 14) : Les méchants se réjouissent lorsqu'ils ont fait le mal et ils tressaillent dans les choses les plus criminelles.

Conclusion.

Toutes les délectations ne sont pas bonnes, mais il y en a qui sont absolument bonnes et d'autres qui le sont relativement et par opposition, il y a des délectations absolument mauvaises et d'autres qui le sont relativement.

Il faut répondre que quelques stoïciens ayant soutenu que toutes les délectations sont mauvaises, les épicuriens ont prétendu au contraire que la délectation était bonne par elle-même et que par conséquent toutes les délectations étaient légitimes. Ce qui paraît les avoir induits en erreur, c'est qu'ils ne distinguaient pas entre ce qui est bon absolument et ce qui ne l'est que relativement. Or, le bon absolu, c'est ce qui est bon par soi-même. Mais il arrive que ce qui n'est pas bon en soi est bon relativement de deux manières.

1. Parce que cette chose convient à un individu selon la disposition où il est maintenant, bien que cette disposition ne soit pas naturelle. Ainsi il est bon quelquefois à un lépreux de manger quelques poisons qui ne conviennent pas, absolument parlant, à la complexion de l'homme.
2. Parce qu'on regarde comme convenable ce qui ne l'est pas. Et comme la délectation est le repos de l'appétit dans le bien, si l'objet dans lequel l'appétit se repose est absolument bon, la délectation sera absolument bonne ; si l'objet n'a pas une bonté absolue, mais une bonté relative, alors la délectation n'est ni absolue, ni absolument bonne, elle n'a qu'une bonté relative ou apparente.

Article 3 : Y a-t-il une délectation qui soit le bien suprême ?

34

Objection N°1.

Il semble qu'aucune délectation ne soit le bien suprême. En effet, il n'y a pas de génération qui soit le bien suprême ; car la génération ne peut être la fin dernière. Or, la délectation est une conséquence de la génération ; car un être se délecte de ce qu'il est constitué dans sa nature, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 1). Donc il n'y a pas de délectation qui soit le bien suprême.

Réponse à l'objection N°1 :

Toute délectation n’est pas un effet de la génération, mais il y a des délectations qui résultent d’actions parfaites, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.). C’est pourquoi rien n’empêche qu’il n’y ait une délectation qui soit le bien suprême, bien que toutes les délectations n’aient pas ce caractère.

Objection N°2.

Le bien suprême ne peut devenir meilleur, quel que soit le bien qu’on y ajoute. Or, en ajoutant à la délectation, on la rend meilleure. Car la délectation qui est accompagnée de la vertu l’emporte sur celle qui existe sans cela. Donc la délectation n’est pas le bien suprême.

Réponse à l’objection N°2 :

Ce raisonnement repose sur le bien absolu dont tous les autres biens sont une participation. Ce bien ne peut pas être augmenté quand on y ajoute un autre bien, mais pour tous les autres biens il est universellement vrai qu’on les augmente en y ajoutant un autre bien quelconque. — On pourrait cependant encore répondre que la délectation n’est pas une chose qui soit en dehors de l’action de la vertu, mais qu’elle lui est concomitante, comme le dit Aristote (Eth., liv. 1, chap. 8).

Objection N°3.

Le bien suprême est universellement bon comme le bien qui existe par lui-même. Car ce qui existe par lui-même est antérieur et préférable à ce qui existe par accident. Or, la délectation n’est pas bonne universellement, comme nous l’avons dit (art. préc.). Donc elle n’est pas le bien suprême.

Réponse à l’objection N°3 :

La délectation n’est pas le bien suprême parce qu’elle nous délecte, mais parce qu’elle est le repos parfait de l’appétit dans le bien absolu. Il n’est donc pas nécessaire que toute délectation soit excellente, ni même qu’elle soit bonne. C’est ainsi qu’il y a une science qui est excellente, bien que toute science n’ait pas ce mérite.

Mais c’est le contraire. La béatitude est le bien suprême, puisqu’elle est la fin de la vie humaine. Or, la béatitude n’existe pas sans la délectation. Car il est écrit (Ps. 15, 10) : Vous me comblerez de joie par la vue de votre visage, et les délices que je goûterai assis à votre droite seront éternelles.

Conclusion.

Il est possible que la délectation soit le bien suprême de l’homme puisque c’est par elle qu’il arrive à la béatitude.

Il faut répondre que Platon n’a pas supposé avec les stoïciens que toutes les délectations étaient mauvaises, ni avec les épicuriens qu’elles étaient toutes bonnes, mais il a enseigné que les unes étaient bonnes et les autres mauvaises, de telle sorte cependant qu’aucune d’elles n’est le bien par excellence ou le bien suprême. Mais, autant qu’on peut juger de son système par les raisons dont il l’appuie, il pèche de deux manières :

1. En considérant les délectations sensibles et corporelles qui consistent dans la génération et le mouvement, comme on le voit par celui qui se gorge d’aliments et qui s’accorde d’autres jouissances semblables, il a pensé que toutes les délectations étaient également un effet de la génération et du mouvement, et comme la génération et le mouvement sont des actes imparfaits il en a conclu que la délectation n’était pas absolument parfaite de sa nature. Mais ce raisonnement est évidemment faux par rapport aux délectations spirituelles. Car un homme ne trouve pas seulement son plaisir dans la production ou la génération de la science, comme quand il apprend ou qu’il admire, ainsi que nous l’avons dit (quest. 32, art. 2), mais il se délecte encore dans la contemplation de la science qu’il a déjà acquise.

2. Platon entendait par le bien suprême, le souverain bien absolu, c'est-à-dire le bien lui-même, abstrait, qui n'est pas l'effet d'une participation quelconque, enfin le bien tel qu'il existe en Dieu ; mais pour nous, nous parlons du bien suprême tel qu'il peut exister dans les choses humaines. Or, le bien suprême pour toutes les créatures quelles qu'elles soient, c'est leur fin dernière. La fin, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 8), se prend en deux sens ; elle signifie 1'objet lui-même et l'usage de l'objet. Ainsi la fin de l'avare c'est l'argent ou la possession de l'argent. D'après cela on peut dire que la fin dernière de l'homme est Dieu qui est le souverain bien absolu, ou la jouissance de Dieu, ce qui implique la délectation qu'on trouve dans sa fin dernière. De cette manière on peut dire qu'il y a une délectation qui peut être le premier de tous les biens dont l'homme a la jouissance. [Q39-4]

Article 4 : La délectation est-elle la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien ou du mal moral ?

34

Objection N°1.

Il semble que la délectation ne soit pas la mesure ou la règle du bien et du mal moral. Car toutes les choses ont pour mesure ce qu'il y a de premier dans leur genre, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 3 et 4). Or, dans le genre des choses morales la délectation ne tient pas le premier rang ; l'amour et le désir la précèdent. Donc la délectation n'est pas la règle de la bonté et de la malice morale des actions.

Réponse à l'objection N°1 :

L'amour et le désir sont antérieurs à la délectation dans l'ordre de la génération, mais la délectation les précède sous le rapport de la fin, qui dans les choses pratiques est le principe d'après lequel on doit tout particulièrement former son jugement, comme d'après la règle ou la mesure à laquelle on doit s'en rapporter.

Objection N°2.

Une mesure et une règle doivent être uniformes. C'est pourquoi le mouvement qui est le plus uniforme est la mesure et la règle de tous les mouvements, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 3). Or, la délectation est variée et multiple dans ses formes, puisqu'il y en a de bonnes et il y en a de mauvaises. Donc la délectation n'est pas la mesure et la règle des choses morales.

Réponse à l'objection N°2 :

Toute délectation est uniforme en ce qu'elle est un repos dans un bien quelconque, et par là même elle peut servir de règle ou de mesure. Car l'homme de bien est celui dont la volonté se repose dans le bien véritable, et l'homme méchant est celui dont la volonté se repose dans le mal.

Objection N°3.

On juge plus certainement de l'effet par la cause que de la cause par l'effet. Or, la bonté ou la malice de l'action est cause de la bonté ou de la malice de la délectation, parce que les délectations bonnes sont celles qui résultent d'actions bonnes aussi, et les délectations mauvaises proviennent d'actions mauvaises, comme le dit Aristote (Eth., liv. 10, chap. 5). Donc les délectations ne sont pas la règle et la mesure de la bonté et de la malice des actes moraux.

Réponse à l'objection N°3 :

Puisque la délectation perfectionne l'action du côté de la fin, comme nous l'avons dit (quest. 33, art. 4), l'opération ne peut être parfaitement bonne qu'autant que la délectation a pour objet ce qui est bon.

Car la bonté de la chose dépend de la fin, et par conséquent la bonté de la délectation est cause en quelque sorte de la bonté de l'action.

Mais c'est le contraire. À propos de ces paroles de l'Écriture (Ps. 7) : C'est Dieu qui sonde les cœurs et les reins, saint Augustin dit : La fin du travail et de la connaissance c'est la délectation, à laquelle chacun s'efforce de parvenir, et Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 11) que la délectation est l'auteur de la fin qu'on a en vue ; elle est le but principal auquel nous rapportons tout ce que nous faisons, et c'est d'après elle que nous jugeons qu'un individu est bon ou mauvais.

Conclusion.

Puisque la délectation est le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien, il s'ensuit que nous jugeons d'après les délectations que la volonté s'accorde, si un homme est moralement bon ou mauvais.

Il faut répondre que la bonté ou la malice morale consiste principalement dans la volonté, comme nous l'avons dit (quest. 20, art. 1). Or, on connaît principalement par la fin si la volonté est bonne ou mauvaise, et on regarde comme la fin l'objet dans lequel la volonté se repose. Par conséquent puisque la délectation est le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien, il s'ensuit que c'est surtout d'après la délectation que la volonté de l'homme recherche, qu'on juge s'il est bon ou mauvais. Car l'homme bon et vertueux est celui qui met son plaisir à faire des actes de vertu, et l'homme méchant est celui qui se plaît à faire le mal. Toutefois les délectations de l'appétit sensitif ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale des actions. Car la nourriture délecte l'appétit sensitif des bons aussi bien que des méchants ; mais les bons n'y mettent leur plaisir qu'autant que la raison le permet, tandis que les méchants ne se mettent pas en peine s'ils dépassent ses limites.

34

QUESTION 35 : DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

Question 35 : De la douleur ou de la tristesse considérée en elle-même.....320
Article 1 : La douleur est-elle une passion de l'âme ?.....321
Article 2 : La tristesse est-elle la même chose que la douleur ?.....322
Article 3 : La tristesse est-elle contraire à la délectation ?.....323
Article 4 : Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation ?.....325
Article 5 : Y a-t-il une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation ?.....326
Article 6 : Doit-on fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation ?.....329
Article 7 : La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ?.....331
Article 8 : N'y a-t-il que quatre espèces de tristesse ?.....332

Après avoir parlé de la délectation, nous devons nous occuper de la douleur et de la tristesse qui lui est opposée.

À cet égard il faut traiter :

1. De la tristesse ou de la douleur considérée en elle-même ;
2. De ses causes ;
3. De ses effets ;
4. Des remèdes qu'on peut y apporter ;
5. De sa bonté et de sa malice.

Sur le premier point huit questions sont à examiner :

1. La douleur est-elle une passion de l'âme ?
2. La tristesse est-elle la même chose que la douleur ?
3. La tristesse ou la douleur est-elle contraire à la délectation ?
4. Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation ?
5. Y a-t-il une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation ?
6. Faut-il fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation ?
7. La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ?
8. Des espèces de tristesse.

Article 1 : La douleur est-elle une passion de l’âme ?

35

Objection N°1.

Il semble que la douleur ne soit pas une passion de l’âme. En effet aucune des passions de l’âme n’existe dans le corps, et la douleur peut y exister. Car saint Augustin dit (De ver. rel., chap. 12) que ce qu’on appelle la douleur du corps est la corruption soudaine du salut de cette chose que l’âme a rendue sujette à la corruption en en faisant mauvais usage. Donc la douleur n’est pas une passion de l’âme.

Réponse à l’objection N°1 :

On rapporte la douleur au corps parce que c’est dans le corps qu’on en trouve la cause, par exemple, quand on souffre quelque chose qui lui nuit. Mais le mouvement de la douleur est toujours dans l’âme. Car le corps ne peut souffrir qu’autant que l’âme souffre elle-même, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 24), et plus clairement : Sup. ps. 8, *Repleta est malis*.

Objection N°2.

Toute passion de l’âme appartient à la puissance appétitive. Or, la douleur n’appartient pas à la puissance qui appète, mais plutôt à celle qui perçoit. Car saint Augustin dit (Lib. de nat. boni, chap. 20) que les sens produisent une douleur corporelle en résistant à un autre corps plus puissant. Donc la douleur n’est pas une passion de l’âme.

Réponse à l’objection N°2 :

On rapporte la douleur aux sens, non parce qu’elle est l’acte de la puissance sensitive, mais parce que les sens sont nécessaires à la douleur corporelle aussi bien qu’à la délectation.

Objection N°3.

Toute passion de l’âme appartient à l’appétit animal. Or, la douleur n’appartient pas à l’appétit animal, mais plutôt à l’appétit naturel. Car saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., chap. 14) : S’il n’était pas resté dans la nature quelque chose de bon, on n’éprouverait dans le châtiment aucune douleur du bien qu’on a perdu. Donc la douleur n’est pas une passion de l’âme.

Réponse à l’objection N°3 :

La douleur qu’on ressent du bien qu’on a perdu prouve la bonté de la nature, non parce que la douleur est un acte de l’appétit naturel, mais parce que la nature recherche ce qui est bon, et quand elle sent le bien s’éloigner d’elle il en résulte dans l’appétit sensitif une affection douloureuse.

Mais c’est le contraire. Saint Augustin (De civ., liv. 14, chap. 8) met la douleur au nombre des passions de l’âme, d’après ce vers de Virgile qui dit : De là leurs craintes et leurs désirs, leurs joies et leurs douleurs (Eneid. 6, v. 733)[1].

Conclusion.

La douleur étant un mouvement de l’appétit sensitif qui résulte de la perception du mal, est dans le sens le plus propre une passion de l’âme.

Il faut répondre que comme la délectation requiert deux choses, l’union du bien et la perception de cette union ; de même il faut deux choses pour la douleur, l’union du sujet avec un objet mauvais qui est tel de sa nature, parce qu’il prive d’un bien quelconque, et la perception ou la

1 Le lien renvoie à un livre noté livre V, mais c’est bien le livre VI… sans doute une erreur du web master. †

connaissance de cette union[1]. Or, tout ce qui est uni à un sujet, s'il n'est pas bon ou mauvais par rapport à lui, ne peut produire ni délectation, ni douleur. D'où il est évident qu'une chose n'est l'objet de la délectation et de la douleur qu'autant qu'elle est bonne ou mauvaise. Et comme le bien et le mal sont à ce titre les objets de l'appétit, il est par là même évident que la délectation et la douleur se rapportent à cette puissance. D'un autre côté tout mouvement de l'appétit ou toute inclination qui résulte de la perception appartient à l'appétit intelligentiel ou sensitif. Car l'inclination de l'appétit naturel ne résulte pas de la perception de celui qui appète, mais d'un autre[2], comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 103, art. 1 et 8). Par conséquent puisque la délectation et la douleur présupposent dans le même sujet un sentiment ou une perception quelconque, il est évident que la douleur aussi bien que la délectation existe dans l'appétit intelligentiel et dans l'appétit sensitif. Et comme on appelle passion tout mouvement de l'appétit sensitif, ainsi que nous l'avons dit (quest. 22, art. 1), et que ce nom convient surtout à ce qui exprime un défaut, il s'ensuit que la douleur, selon qu'elle existe dans l'appétit sensitif, doit être dans le sens le plus propre appelée une passion de l'âme. C'est ainsi qu'on appelle les infirmités du corps des passions corporelles, et que saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7) donne spécialement à la douleur le nom de maladie. [Q41-2] ; [Q41-3]

Article 2 : La tristesse est-elle la même chose que la douleur ?

35

Objection N°1.

Il semble que la tristesse ne soit pas la douleur. Car saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7) que la douleur s'entend des choses corporelles et que la tristesse se rapporte plutôt à l'âme. Donc la tristesse n'est pas la douleur.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin parle en cet endroit d'après le sens vulgaire, parce que le mot douleur est plus souvent employé pour exprimer les douleurs corporelles qui sont plus connues que pour exprimer les douleurs spirituelles.

Objection N°2.

La douleur n'a pour objet que le mal présent. Or, la tristesse peut avoir pour objet le mal passé et le mal futur. Ainsi le repentir est une tristesse qui se rapporte au passé et l'inquiétude une tristesse qui regarde l'avenir. Donc la tristesse diffère absolument de la douleur.

Réponse à l'objection N°2 :

Les sens extérieurs ne perçoivent que les objets présents, tandis que la connaissance intérieure peut percevoir le présent, le passé et l'avenir. C'est pourquoi la tristesse peut avoir pour objet le présent, le passé et l'avenir, tandis que la douleur qui résulte de la perception des sens extérieurs ne peut avoir pour objet que le présent.

Objection N°3.

La douleur ne paraît résulter que du tact, tandis que la tristesse peut être produite par tous les sens. Donc la tristesse n'est pas la douleur, mais elle a plus d'extension qu'elle.

Réponse à l'objection N°3 :

Les choses sensibles que le tact perçoit produisent de la douleur non seulement parce qu'elles manquent de proportion avec la faculté qui les perçoit, mais encore parce qu'elles sont contraires à la nature. Quant aux choses sensibles qui sont du domaine des autres sens, elles peuvent n'avoir pas de proportion avec la faculté qui les perçoit, mais, cependant n'être contraires à la nature qu'autant

1 Ainsi on ne s'afflige de la perte d'un ami qu'autant qu'on le connaît. †

2 Elle est le fait de l'auteur même de la nature, puisque l'être qui appète est, dans cette hypothèse, dépourvu de connaissance. †

qu'elles se rapportent au tact lui-même. C'est pourquoi il n'y a que l'homme, qui est un animal dont la connaissance est parfaite, qui aime pour elles-mêmes les choses sensibles que les autres sens perçoivent[1]. Pour les autres animaux, ils ne se délectent en elles qu'autant qu'elles se rapportent aux choses sensibles que le tact perçoit, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 10). C'est pour cette raison qu'à l'égard des objets des autres sens on n'emploie pas le mot douleur comme contraire à la délectation naturelle, mais on emploie plutôt la tristesse qui est contraire à la joie animale. Ainsi donc, si par douleur on entend la douleur corporelle[2], la douleur se divise par opposition à la tristesse d'après la distinction de la perception intérieure et de la perception extérieure, bien qu'objectivement la délectation ait plus d'extension que la douleur corporelle. Mais si on prend le mot douleur dans son acception la plus générale, il exprimera le genre, et la tristesse l'espèce, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Saint Paul dit (Rom., 9, 2) : Je suis saisi d'une tristesse profonde, et mon cœur est pressé sans cesse d'une douleur violente. D'où l'on voit que les mots tristesse et douleur sont pour lui synonymes.

Conclusion.

Si par douleur on entend la douleur corporelle, ce qui arrive très fréquemment, elle se distingue de la tristesse selon la différence qu'il y a entre la perception intérieure et la perception extérieure ; mais si on prend ce mot dans son acception générale, il exprime le genre, et la tristesse l'espèce.

Il faut répondre que la délectation et la douleur peuvent être produites par deux sortes de perception, l'une qui vient des sens extérieurs et l'autre qui est intérieure, et qui vient de l'intellect ou de l'imagination. La perception intérieure s'étend à plus d'objets que la perception extérieure, parce que tout ce qui tombe sous la perception extérieure tombe sous l'intérieure, mais non réciproquement. On ne donne le nom de joie, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 3), qu'à la délectation produite par la perception intérieure, et on ne donne le nom de tristesse qu'à la douleur qui est conçue intérieurement. Et comme la délectation qui provient de la perception extérieure conserve le nom de délectation et ne prend pas celui de joie ; de même la douleur qui a pour cause la perception extérieure reçoit le nom de douleur et non celui de tristesse. La tristesse est donc une espèce de douleur, comme la joie une espèce de délectation.

Article 3 : La tristesse est-elle contraire à la délectation ?

35

Objection N°1.

Il semble que la douleur ne soit pas contraire à la délectation. Car l'un des contraires n'est pas la cause de l'autre. Or, la tristesse peut être cause de la délectation. Car il est écrit (Matth., 5, 5) : Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. Donc la douleur et la délectation ne sont pas contraires.

Réponse à l'objection N°1 :

Rien n'empêche que l'un des contraires ne soit cause de l'autre par accident ; la tristesse peut donc être cause de la délectation. Elle en peut être cause :

1. Parce que la tristesse que nous avons de l'absence d'une chose, ou de la présence de son contraire nous porte à rechercher plus vivement l'objet qui nous délecte. Ainsi celui qui a soif recherche plus ardemment le plaisir de la boisson, comme un remède à la tristesse qu'il éprouve.

1 Par exemple, il n'y a que lui qui prenne plaisir à examiner un objet d'art. †

2 ce qui arrive le plus souvent. †

2. Parce que le désir qu'on a d'une délectation quelconque fait qu'on ne se refuse pas à supporter quelque tristesse pour arriver à ce bonheur qu'on envie. Le chagrin présent nous conduit de ces deux manières à la consolation de la vie future, parce que, par là même que l'homme pleure sur ses pêches ou sur ce qui l'éloigné du séjour glorieux, il mérite les consolations éternelles. Il les mérite également celui qui pour les obtenir ne s'épargne ni fatigues, ni privations ici-bas.

Objection N°2.

L'un des contraires ne sert pas de dénomination à l'autre. Or, dans certains cas la douleur ou la tristesse est agréable. Ainsi saint Augustin dit (Conf., liv. 3, chap. 2) que la douleur plaît dans les spectacles ; et ailleurs (Conf., liv. 4, chap. 5) : Les larmes sont amères, et cependant elles sont agréables quelquefois. Donc la douleur n'est pas contraire à la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

La douleur peut être agréable par accident, par exemple quand elle est jointe à l'admiration comme dans les spectacles, ou quand elle nous rappelle le souvenir d'une chose que nous avons aimée, et qu'elle nous fait sentir l'amour d'un être dont l'absence nous afflige. Ainsi par là même que l'amour nous délecte, la douleur et tout ce qui résulte de l'amour est agréable aussi selon que l'affection se fait sentir au milieu de toutes ces impressions. Ce qui fait que la douleur peut être agréable dans les spectacles, c'est qu'on sent alors une sorte d'amour dont on est épris pour les personnages que le jeu des acteurs nous rappelle.

Objection N°3.

L'un des contraires n'est pas la matière de l'autre, parce que les contraires ne peuvent exister simultanément. Or, la douleur peut être la matière de la délectation. Car saint Augustin dit (De ver. et fals. pæn., chap. 13)[1] : Que le pénitent gémisse toujours et qu'il se réjouisse de sa douleur. Et Aristote ajoute (Eth., liv. 9, chap. 4) qu'au contraire le méchant souffre pour s'être délecté. Donc la douleur et la délectation ne sont pas contraires.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté et la raison se réfléchissent sur leurs actes, en ce sens que les actes de ces deux facultés sont considérés ou comme bons ou comme mauvais. De cette manière la tristesse peut être la matière de la délectation, ou réciproquement, non par elle-même, mais par accident, puisque l'une et l'autre peuvent être considérées sous le rapport de leur bonté et de leur malice morale.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7) que la joie est la volonté qui consent à ce que nous voulons, tandis que la tristesse est la volonté qui se trouve en dissentiment à l'égard de l'objet voulu. Or, le consentement et le dissentiment sont deux choses contraires. Donc la joie et la tristesse sont contraires.

Conclusion.

La délectation et la tristesse sont réciproquement contraires d'après leurs objets.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 13 et 14), la contrariété est une différence qui résulte de la forme. Or, la forme ou l'espèce de la passion et du mouvement se prend de l'objet ou du terme. Donc, puisque les objets de la délectation et de la tristesse ou de la douleur sont contraires, que l'un est le bien présent et l'autre le mal présent, il s'ensuit que la délectation et la douleur sont contraires elles-mêmes. [Q40-8]

1 Je n'ai pas trouvé la livre correspondant à cette abréviation, désolé. †

Article 4 : Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation ?

35

Objection N°1.

Il semble que toute tristesse soit contraire à toute délectation. Car comme le blanc et le noir sont des espèces de couleur qui sont contraires, de même la délectation et la tristesse sont des espèces de passions opposées. Or, le blanc et le noir sont universellement contraires l'un à l'autre. Donc il en est de môme de la délectation et de la tristesse.

Réponse à l'objection N°1 :

Le blanc et le noir ne tirent pas leur espèce de leur rapport avec quelque chose qui est en dehors d'eux[1], comme la délectation et la tristesse. Il n'y a donc pas de parité.

Objection N°2.

Une médecine agit par les contraires. Or, toute délectation est une médecine contre la tristesse quelle qu'elle soit, comme on le voit par ce que dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. ult.). Donc toute délectation est contraire à toute tristesse.

Réponse à l'objection N°2 :

Le genre se prend de la matière, comme le dit Aristote (Met., liv. 8, text. 6), et dans les accidents le sujet tient lieu de matière. Or, nous avons dit (dans le corps de l'article.) que la délectation et la tristesse sont contraires dans leur genre. C'est pourquoi dans la tristesse le sujet est toujours dans une disposition contraire à celle où l'on est dans la joie. Car dans toute délectation l'appétit accepte l'objet qu'il possède, tandis que dans toute tristesse il l'évite. C'est pourquoi de la part du sujet toute délectation est une médecine contre la tristesse quelle qu'elle soit, et toute tristesse est un obstacle à la délectation, surtout quand la délectation est spécifiquement contraire à la tristesse. [Q38-11]

Objection N°3.

Les contraires sont les choses qui se gênent réciproquement. Or, toute tristesse gêne une délectation quelconque, comme on le voit (Eth., liv. 10, chap. 5). Donc toute tristesse est contraire à toute délectation.

Mais c'est le contraire. Les contraires n'ont pas la même cause. Or, la même habitude fait qu'on se réjouit d'une chose et qu'on s'attriste de la chose opposée. Ainsi il arrive que par charité on se réjouit avec ceux qui sont dans la joie, et on pleure avec ceux qui sont dans les larmes, comme le dit saint Paul (Rom., 12, 15). Donc toute tristesse n'est pas contraire à toute délectation.

Conclusion.

La tristesse et la délectation sont universellement contraires dans leur espèce quand elles se rapportent à la même chose ; quelquefois elles ne sont pas contraires dans l'espèce, mais elles sont plutôt diverses ou disparates, si elles portent sur des objets divers ou disparates ; mais quand ces objets divers sont contraires alors elles ne se combattent nullement. Ainsi quand la joie se rapporte au bien et la tristesse au mal elles ne sont pas contraires.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 13 et 14), la contrariété est une différence qui provient de la forme. Or, la forme est générale et spéciale ; par conséquent il arrive qu'il y a des contraires qui sont opposés d'après leur forme générique, comme la vertu et le vice ; et d'autres qui le sont d'après leur forme spécifique, comme la justice et l'injustice. Il faut aussi observer qu'il y a des choses qui sont spécifiées par leurs formes absolues, comme les substances et les qualités[2], et

1 Ils tirent leur espèce de leur forme absolue. †

2 Comme l'homme et le lion. †

qu'il y en a d'autres qui le sont par leur relation avec ce qui est en dehors d'elles, comme les passions et les mouvements se spécifient d'après leurs termes ou leurs objets. Pour les choses dont les espèces se considèrent d'après leurs formes absolues, il arrive que les espèces qui sont contenues sous des genres contraires ne sont pas spécifiquement opposées ; mais il n'arrive pas qu'elles aient de l'affinité ou du rapport entre elles. Car l'intempérance et la justice qui appartiennent à des genres contraires, le vice et la vertu, ne sont pas réciproquement contraires[1] relativement à leur espèce propre, et il n'y a ni affinité ni rapport entre elles. Mais dans les choses qui se spécifient d'après leur relation avec ce qui leur est extrinsèque, il arrive que les espèces des genres contraires non seulement ne sont pas contraires les unes aux autres, mais qu'elles ont entre elles de la convenance et de l'affinité. Car, comme la contrariété résulte des relations directes qu'on a avec des choses contraires telles que le blanc et le noir ; de même les relations opposées qu'on a avec ces contraires produisent une sorte de ressemblance, comme quand on s'éloigne du blanc et qu'on s'approche du noir. C'est surtout ce qu'on remarque d'une manière sensible dans la contradiction qui est le principe de l'opposition. Car l'opposition consiste dans l'affirmation et la négation de la même chose, comme quand on dit d'un objet qu'il est blanc et qu'il ne l'est pas. Par conséquent l'affirmation de l'un des contraires et la négation de l'autre produisent une convenance et une ressemblance, comme quand on dit d'une chose qu'elle est noire et qu'elle n'est pas blanche. La tristesse et la délectation étant des passions sont spécifiées par leur objet et sont contraires dans leur genre. Car l'une a pour but de rechercher les choses et l'autre de les éviter, ce qui est pour l'appétit ce que sont pour la raison l'affirmation et la négation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 6, chap. 2). C'est pourquoi la tristesse et la délectation qui se rapportent au même objet sont spécifiquement opposées l'une à l'autre. Mais quand la tristesse et la délectation portent sur des objets différents[2], elles ne sont pas spécifiquement opposées l'une à l'autre, mais elles sont disparates, comme la tristesse qu'on éprouve de la perte d'un ami et la délectation qu'on goûte dans la contemplation. Dans le cas où ces objets différents sont contraires, alors la délectation et la tristesse non seulement ne sont pas spécifiquement contraires, mais elles ont entre elles de la convenance et de l'affinité, comme se réjouir du bien et s'attrister du mal.

De là la réponse à l'objection n°3 est évidente. — Ou bien il faut répondre que quoique toute tristesse ne soit pas contraire spécifiquement à toute délectation, elle lui est cependant contraire dans ses effets. Car l'une fortifie la nature de l'animal, tandis que l'autre l'abat en quelque sorte. [Q36-1] ; [Q38-1]

Article 5 : Y a-t-il une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation ?

35

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation. Car l'Apôtre dit (2 Cor., 7, 10) que la tristesse qui est selon Dieu produit pour le salut une pénitence stable. Or, c'est à la raison supérieure qui vaque à la contemplation, qu'il appartient de tout rapporter à Dieu (De Trin., liv. 12, chap. 3, 4 et 14). Donc la tristesse est opposée à la délectation de la contemplation.

Réponse à l'objection N°1 :

La tristesse qui est selon Dieu ne provient pas de la contemplation même de l'esprit, mais de l'objet que l'esprit contemple, c'est-à-dire du péché que l'esprit considère comme contraire à l'amour divin.

1 C'est pour cela qu'elles sont compatibles. †

2 par là même que ces objets différents ne sont pas opposés, mais disparates. †

Objection N°2.

Les contraires produisent des effets contraires. Si donc l'un des contraires est cause de la délectation quand on le contemple, l'autre sera cause de la tristesse. Ainsi la tristesse sera contraire à la délectation de la contemplation.

Réponse à l'objection N°2 :

Les choses qui sont contraires dans l'ordre de la nature ne le sont pas une fois qu'elles sont dans l'intelligence. Car les raisons des contraires ne sont pas opposées ; mais l'un des contraires est plutôt la raison qui fait connaître l'autre. C'est pourquoi la science des contraires est une.

Objection N°3.

Comme l'objet de la délectation est le bien, de même l'objet de la tristesse est le mal. Or, la contemplation peut être mauvaise ; car Aristote dit (Met., liv. 12, text. 57) qu'il y a des choses qu'il n'est pas convenable de méditer. Donc la tristesse peut être contraire à la délectation de la contemplation.

Réponse à l'objection N°3 :

La contemplation n'est pas mauvaise en elle-même, puisque la contemplation n'est rien autre chose que l'étude du vrai qui est le bien de l'intellect. Elle n'est mauvaise que par accident, quand la contemplation d'une chose vile détourne de la contemplation d'une chose plus noble, ou quand l'appétit se porte d'une manière déréglée vers l'objet qu'on contemple.

Objection N°4.

Toute opération quand elle n'est point entravée est une cause de délectation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 12, et liv. 10, chap. 4 et 5). Or, l'action de la contemplation peut être empêchée de plusieurs manières ; on peut l'empêcher complètement ou la rendre très difficile. Donc dans la contemplation il peut y avoir une tristesse contraire à la délectation.

Réponse à l'objection N°4 :

La tristesse qu'on éprouve de l'obstacle que la contemplation rencontre n'est pas contraire à la délectation de la contemplation, mais elle a plutôt de l'affinité avec elle, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°5.

L'affliction de la chair est une cause de tristesse. Or, il est écrit (Ecclésiaste, 12, 12) que la méditation fréquente est l'affliction de la chair. Donc la contemplation a une tristesse contraire à la délectation.

Réponse à l'objection N°5 :

L'affliction de la chair se rapporte par accident et indirectement à la contemplation de l'esprit, comme nous l'avons vu (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Sag., 8, 16) en parlant de la sagesse : Sa conversation n'a point d'amertume, sa société point d'ennui, mais on ne trouve en elle que la satisfaction et la joie. Or, on converse avec la sagesse et on jouit de sa société par la contemplation. Donc il n'y a pas de tristesse qui soit contraire à la délectation qu'on goûte dans la contemplation.

Conclusion.

Il n’y a pas de tristesse contraire à la délectation qui résulte de la délectation, et si elle se mêle à elle ce n’est que par accident.

Il faut répondre que la délectation de la contemplation peut s’entendre de deux manières.

1. Elle peut signifier que la contemplation est la cause de la délectation, et non l’objet. Alors la délectation n’a pas pour objet la contemplation elle-même, mais la chose qu’on contemple. Et comme il arrive qu’on contemple ce qui nuit et ce qui attriste, aussi bien que ce qui convient et ce qui délecte, il s’ensuit que si l’on prend dans ce sens la délectation de la contemplation, rien n’empêche que la tristesse ne lui soit contraire[1].
2. Elle peut signifier que la contemplation est l’objet et la cause de la délectation, par exemple, quand on prend plaisir dans la contemplation même. Comme le dit Némésius (De nat. hom., liv. 8, chap. 1), il n’y a pas de tristesse qui soit opposée à la délectation qui résulte ainsi de la contemplation. Aristote dit la même chose (Top., liv. 1, chap. 13 ; Eth., liv. 10, chap. 3). Mais il faut entendre ceci d’une manière absolue. La raison en est que la tristesse est par elle-même contraire à la délectation qui résulte d’un objet opposé. Ainsi la tristesse qui provient du froid est contraire à la délectation qui est l’effet de la chaleur. Or, l’objet de la contemplation n’a pas de contraire. Car les raisons des contraires une fois qu’elles sont perçues par l’intellect ne sont plus opposées l’une à l’autre, mais un contraire est un moyen d’en connaître un autre[2]. Il n’y a donc pas de tristesse qui puisse être contraire à la délectation, qui consiste absolument parlant dans la contemplation.

Cette délectation n’est pas non plus mélangée de tristesse, comme les délectations corporelles qui sont un remède contre certaines infirmités. Telle est la délectation qu’on trouve dans le boire quand on est tourmenté par la soif. Quand la soif est complètement étanchée, alors cette délectation cesse. Ce qui fait que la délectation de la contemplation n’est mêlée d’aucune tristesse, c’est qu’elle n’a pas pour cause l’absence d’une peine quelconque, mais qu’elle provient de la contemplation qui est agréable par elle-même. Car ce n’est pas une génération, comme nous l’avons dit (quest. 34, art. 3), mais une opération parfaite[3]. Mais la tristesse se mêle par accident à la délectation de la perception et cela de deux manières.

1. Du côté des organes.
2. Par suite de l’obstacle que la perception rencontre.

Du côté des organes la tristesse ou la douleur se mêle à la perception directement, au moyen des facultés perceptives de la partie sensitive qui font usage des organes. Et cet effet provient soit de l’objet sensible qui est contraire à la complexion naturelle de l’organe, comme le goût des choses amères et l’odeur des choses fétides, soit par la continuité d’une sensation agréable, qui se prolongeant, finit par outrepasser les forces de la nature, comme nous l’avons dit (quest. 33, art. 2). C’est ainsi qu’une perception sensible qui était d’abord agréable devient ensuite ennuyeuse. Mais ces deux choses n’ont pas lieu directement dans la contemplation de l’esprit, parce que l’esprit n’a pas d’organe corporel. C’est pourquoi il est dit au livre de la Sagesse (loc. cit.), que la contemplation de l’esprit n’a ni amertume ni ennui. Mais comme l’esprit fait usage dans la contemplation des facultés sensitives, il en résulte de la fatigue, et c’est pour ce motif que l’affliction ou la douleur se mêle indirectement à la contemplation. Toutefois dans aucun de ces deux cas la tristesse qui se mêle à la contemplation n’est contraire par accident à sa délectation. Car la tristesse qui résulte de l’obstacle que la contemplation rencontre, n’est pas contraire à la délectation qu’on goûte dans cet exercice, mais elle a plutôt de l’affinité et de la convenance avec elle, comme nous l’avons dit (art. préc). Quant à la tristesse ou l’affliction qui provient de la fatigue du corps, elle n’est pas du même genre, par

1 On peut s’attrister, par exemple, des peines que la justice divine porte contre les pécheurs, et alors la tristesse ne vient pas de la contemplation, niais de la chose que l’on contemple. †

2 Car quand on sait ce qu’est une chose, on sait par là même ce qu’elle n’est pas. †

3 C’est une opération momentanée et purement spirituelle. †

conséquent elle est tout à fait disparate. Ainsi il est évident qu'aucune tristesse n'est contraire à la délectation qui résulte de la contemplation même, et qu'elle ne se mêle à elle que par accident.

Article 6 : Doit-on fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation ?

35

Objection N°1.

Il semble qu'on doive fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation. Car saint Augustin dit (Quæst., liv. 83, quest. 36) qu'il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne recherche le plaisir. Or, ce que tout le monde admet universellement parait être naturel. Donc il est naturel et convenable qu'on fuie la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand saint Augustin dit qu'on fuit la douleur plus qu'on ne recherche le plaisir, cette proposition est vraie par accident et non d'une manière absolue. Ce qui résulte évidemment de ce qu'il ajoute : nous voyons quelquefois les bêtes les plus farouches s'abstenir des plus grands plaisirs par crainte des douleurs qui sont contraires à la vie qu'on aime par-dessus tout.

Objection N°2.

L'action d'un contraire ajoute à la rapidité et à l'intensité du mouvement. Ainsi l'eau chaude gèle plus fort et plus vite, comme le dit Aristote (Meteor., liv. 1, chap. 12). Or, la fuite de la tristesse a pour cause la contrariété de l'objet qui attriste, tandis qu'il n'en est pas de même de la recherche de la délectation. Elle provient plutôt de la convenance de l'objet qui délecte. Donc la fuite de la tristesse est plus grande que la recherche de la délectation.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mouvement qui vient du dedans est autre que le mouvement qui vient du dehors. Car le mouvement qui vient du dedans tend plus fortement vers l'objet qui convient qu'il ne s'éloigne du contraire, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.) en parlant du mouvement naturel. Au contraire le mouvement qui vient du dehors tire son intensité de la contrariété même, parce que tous les êtres s'efforcent à leur manière de résister à ce qui leur est contraire, comme ils s'efforcent de se conserver eux-mêmes. C'est ce qui fait qu'un mouvement violent a beaucoup d'intensité à son début et qu'il s'affaiblit vers sa fin. Or, le mouvement de la partie appétitive est intrinsèque, puisqu'il va de l'âme aux objets extérieurs. C'est pourquoi absolument parlant on recherche la délectation plutôt qu'on ne fuit la tristesse. Mais le mouvement de la partie sensitive est extrinsèque, parce qu'il va des choses extérieures à l'âme. C'est ce qui fait qu'on sent plus vivement ce qui est plus contraire[1]. Et comme les sens sont nécessaires à la délectation et à la tristesse, il s'ensuit que par accident on fuit la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation.

Objection N°3.

Plus la passion qu'on combat par la raison est forte et plus on est louable et vertueux, puisque la vertu a pour objet le bien qui est difficile, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3). En effet, l'homme fort qui résiste au mouvement qui porte à fuir la douleur est plus vertueux que l'homme tempérant qui résiste au mouvement par lequel on recherche la délectation. Car Aristote dit (Rhet., liv. 1, chap. 4) que les forts et les justes sont ceux qu'on honore le plus. Donc le mouvement par lequel on fuit la tristesse est plus violent que le mouvement par lequel on recherche la délectation.

1 Ainsi plus une chose est contraire à la complexion du corps, et plus elle est sensible. †

Réponse à l'objection N°3 :

L'homme fort n'est pas loué de ce que rationnellement il ne se laisse vaincre ni par la douleur, ni par une tristesse quelconque, mais de ce qu'il s'élève au-dessus de la douleur que cause le danger de la mort. On fuit en effet cette tristesse plus qu'on ne recherche le plaisir de la table ou des sens qui est l'objet de la tempérance, comme on aime la vie plus que la bonne chère et le libertinage. Mais l'homme tempérant est plus loué de ce qu'il ne recherche pas les plaisirs des sens que de ce qu'il n'évite pas les douleurs qui lui sont contraires, comme on le voit (Eth., liv. 3, chap. 11).

Mais c'est le contraire. Le bien est plus fort que le mal, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Or, on recherche la délectation pour le bien qui est son objet, tandis qu'on fuit la tristesse à cause du mal. Donc la recherche de la délectation est plus forte que la fuite de la tristesse.

Conclusion.

Comme la délectation peut être entière et parfaite, tandis que la tristesse est toujours partielle, il est évident que la recherche de la délectation est naturellement plus grande que la fuite de la tristesse, bien qu'il arrive par accident qu'on fuie la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation.

Il faut répondre qu'absolument parlant on recherche plus vivement la délectation qu'on ne fuit la tristesse. La raison en est que la cause de la délectation est le bien qui convient, tandis que la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal qui répugne. Or, il arrive que le bien qui convient peut exister absolument sans aucune répugnance, tandis que le mal ne peut jamais répugner totalement sans qu'il n'y ait en lui aucune convenance. Par conséquent la délectation peut être entière et parfaite, tandis que la tristesse est toujours partielle. D'où il suit que la recherche de la délectation est naturellement plus grande que la fuite de la tristesse. Une autre raison, c'est que le bien qui est l'objet de la délectation est recherché par lui-même, tandis que le mal qui est l'objet de la tristesse doit être évité parce qu'il est la privation du bien. Or, ce qui existe par soi-même l'emporte sur ce qui existe par accident. Nous en avons d'ailleurs la preuve dans les mouvements naturels. En effet tout mouvement naturel est plus intense à la fin, lorsqu'il approche du terme qui convient à sa nature, qu'en commençant lorsqu'il s'éloigne du terme qui ne lui convenait pas, comme si la nature tendait vers ce qui lui convient plutôt qu'elle ne fuit ce qui lui répugne. D'où il suit que l'inclination de la puissance appétitive se porte, absolument parlant, plutôt vers la délectation qu'elle ne fuit la tristesse. — Mais il arrive par accident que quelquefois on fuit la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation, et c'est ce qui se fait de trois manières.

1. De la part de la puissance cognitive. Car, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 10, circ. fin.), on sent plus vivement l'amour quand le besoin le produit. Or., le besoin de l'objet aimé fait naître la tristesse, qui provient de la perte d'un bien qu'on aimait ou de l'avènement d'un mal contraire. Mais la délectation ne ressent pas le besoin de l'objet aimé, puisqu'elle se repose dans sa possession. Ainsi donc puisque l'amour est la cause de la délectation et de la tristesse, on fuit d'autant plus la tristesse qu'on sent mieux l'amour auquel elle est contraire.
2. De la part de la cause de la douleur ou de la tristesse qui est contraire à un bien que nous préférons à celui dans lequel nous nous délectons. Ainsi nous aimons mieux le bien-être naturel de notre corps que le plaisir de la bonne chère. C'est pourquoi la crainte de la douleur causée par les coups ou par d'autres peines contraires au bien-être matériel du corps nous fait abandonner le plaisir de la table et toutes les autres jouissances de cette nature.
3. De la part de l'effet ; parce que la tristesse n'empêche pas seulement une délectation, mais elle peut les empêcher toutes.

35

Article 7 : La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ?

35

Objection N°1.

Il semble que la douleur extérieure soit plus grande que la douleur intérieure du cœur. Car la douleur extérieure est produite par une cause contraire au bien-être du corps dans lequel la vie réside, tandis que la douleur intérieure résulte des imaginations mauvaises qu'on se forme. Donc puisqu'on aime la vie plus que le bien qu'on imagine, il semble, d'après ce que nous avons dit plus haut, que la douleur extérieure soit plus grande que la douleur intérieure.

Réponse à l'objection N°1 :

La douleur intérieure peut avoir pour objet ce qui est contraire à la vie. Ainsi le rapport de la douleur intérieure à la douleur extérieure ne doit pas se juger d'après la diversité des maux qui sont la cause de la douleur, mais d'après la diversité de rapport qu'il y a entre la cause de la douleur et l'appétit.

Objection N°2.

La chose frappe plus que son image. Or, la douleur extérieure provient de l'union réelle du sujet avec un objet qui lui est contraire, tandis que la douleur intérieure ne provient que de l'image de l'objet contraire qu'on a perçu. Donc la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure.

Réponse à l'objection N°2 :

La tristesse intérieure ne provient pas de la perception de l'image de l'objet, comme de sa cause. Car l'homme ne s'attriste pas intérieurement de l'image qu'il perçoit, mais de la chose que cette image représente. Et comme on perçoit d'autant mieux une chose par son image, que cette image est plus immatérielle et plus abstraite, il s'ensuit que la douleur intérieure, absolument parlant, est plus grande et qu'elle a pour objet un mal plus profond, parce que le mal se connaît mieux par la perception intérieure.

Objection N°3.

On connaît la cause par l'effet. Or, la douleur extérieure produit de plus grands effets ; car on meurt plutôt pour des douleurs extérieures que pour une douleur intérieure. Donc la douleur extérieure est plus grande, et on l'évite plutôt que la douleur intérieure.

Réponse à l'objection N°3 :

Les changements corporels sont plutôt déterminés par la douleur extérieure ; soit parce que la douleur extérieure s'attaque directement au corps, puisqu'elle résulte du tact ; soit parce que les sens extérieurs sont plus corporels que les sens intérieurs. Ainsi comme l'appétit sensitif est plus matériel que l'appétit intelligentiel, il arrive, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 4), que le corps est plutôt altéré par le mouvement de l'appétit sensitif. Pour la même raison la douleur extérieure agit plus sur le corps que la douleur intérieure[1].

Mais c'est le contraire. Il est écrit (Ecclésiastique, 25, 17) : La tristesse du cœur est une plaie universelle et la malignité de la femme une malice consommée. Donc comme la malice de la femme

1 La douleur extérieure est plus capable de causer la mort, parce qu'elle agit directement sur le corps ; mais de ce quelle est plus grande dans ses effets il ne s'ensuit pas qu'elle le soit dans sa nature. †

surpasse toutes les autres, de même la tristesse du cœur l'emporte sur toutes les afflictions extérieures.

Conclusion.

Puisqu'il y en a qui acceptent volontairement des douleurs extérieures pour éviter les douleurs intérieures, c'est une preuve que celles-ci sont plus grandes que les autres.

Il faut répondre que la douleur extérieure et la douleur intérieure se confondent en un point, mais qu'elles diffèrent en deux autres. Elles se confondent en ce que l'une et l'autre est le mouvement de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (art. 1), mais elles diffèrent relativement aux deux choses qui sont requises pour la tristesse et la délectation, c'est-à-dire relativement à leur cause qui est le bien ou le mal auquel on est uni et relativement à la perception ou à la connaissance. En effet la cause de la douleur extérieure est l'union avec le mal qui répugne au corps, et la cause de la douleur intérieure est l'union avec le mal qui répugne à l'appétit. La douleur extérieure résulte de la perception des sens, spécialement du tact, et la douleur intérieure résulte de la perception intérieure, soit de l'imagination, soit de la raison. Si donc on compare la cause de la douleur intérieure à celle de la douleur extérieure, l'une appartient par elle-même à l'appétit dont ces deux sortes de douleurs relèvent, et l'autre s'y rattache par un intermédiaire. Car la douleur intérieure provient de ce qu'une chose répugne à l'appétit, et la douleur extérieure ne répugne à l'appétit que parce qu'elle répugne au corps. Et comme ce qui existe par soi est toujours avant ce qui existe par autrui, il s'ensuit que sous ce rapport la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Il en est de même pour la perception. En effet la perception de la raison et de l'imagination est plus élevée que la perception des sens et du tact. Par conséquent, absolument parlant, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. D'ailleurs la preuve de l'exactitude de cette assertion c'est qu'on s'impose volontairement des peines extérieures pour éviter une peine intérieure. Et quand la douleur extérieure ne répugne pas à l'appétit intérieur, il arrive quelquefois que la joie du cœur la rend douce et agréable[1]. Cependant quelquefois la douleur extérieure accompagne la douleur intérieure, et alors elle l'augmente. Car non seulement la douleur intérieure est plus grande que l'extérieure, mais elle est aussi plus universelle, puisque tout ce qui répugne au corps peut répugner à l'appétit intérieur, et tout ce que les sens perçoivent peut être perçu par l'imagination et la raison, mais non réciproquement. C'est pourquoi il est dit positivement dans l'Écriture que la tristesse du cœur est une plaie universelle, parce qu'elle comprend les douleurs que causent les plaies extérieures. [Q37-1]

Article 8 : N'y a-t-il que quatre espèces de tristesse ?

35

Objection N°1.

Il semble que saint Jean Damascène ait eu tort de distinguer (De fid. orth., liv. 2. chap. 13) quatre espèces de tristesse qui sont : l'abattement, ou l'atonie (ἄχος), l'anxiété, d'après Némésius (De nat. hom., chap. 19), la compassion et l'envie. Car la tristesse est opposée à la délectation. Or, on ne distingue pas différentes espèces de délectation. Donc on ne doit pas non plus distinguer différentes espèces de tristesse.

Réponse à l'objection N°1 :

La délectation est produite par le bien qui ne s'entend que d'une manière. C'est pourquoi on ne distingue pas plusieurs espèces de délectation, comme plusieurs espèces de tristesse ; car la tristesse a pour cause le mal qui se produit de différentes façons, comme le dit saint Denis (De div. nom., chap. 4).

1 Ainsi les souffrances que les martyrs enduraient pour la foi leur étaient agréables. †

Objection N°2.

La pénitence est une espèce de tristesse, et il en est de même du zèle et de la vengeance, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 9 et 11). On ne les comprend cependant pas dans ces différentes espèces. Donc la division préétablie est insuffisante ou incomplète.

Réponse à l'objection N°2 :

La pénitence se rapporte au mal propre qui est par lui-même l'objet de la tristesse ; c'est pourquoi on n'en fait pas une espèce particulière : quant au zèle et à la vengeance ils sont compris dans l'envie, comme on le verra (2a 2æ, quest. 36, art. 2).

Objection N°3.

Toute division doit se faire par les contraires. Or, les différentes parties de la division précédente ne sont pas opposées entre elles. Car, d'après Némésius, l'abattement est une tristesse qui fait perdre la parole ; l'anxiété une tristesse qui appesantit ; l'envie une tristesse qui a pour objet le bien d'autrui, et la compassion une tristesse qui se rapporte au mal des autres. Or, il arrive qu'un homme peut tout à la fois s'attrister du mal des uns, du bien des autres, en concevoir intérieurement un certain abattement et perdre extérieurement la parole. Donc la division précédente n'est pas convenable.

Réponse à l'objection N°3 :

Cette division n'est pas faite d'après l'opposition des espèces, mais d'après la diversité des objets étrangers auxquels la tristesse est entraînée par sa nature, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Nous avons cité à ce sujet le témoignage de saint Jean Damascène et de Némésius.

Conclusion.

Il y a quatre espèces de tristesse : l'abattement, l'anxiété, la compassion et l'envie.

Il faut répondre qu'il est dans la nature de l'espèce de s'ajouter au genre. Or, une chose peut être ajoutée à un genre de deux manières :

1. Parce qu'elle lui appartient par elle-même et qu'elle est contenue en lui virtuellement. C'est ainsi que le caractère d'être raisonnable s'ajoute à l'animal. Cette addition produit de véritables espèces d'un genre, comme le prouve Aristote (Met., liv. 8, text. 10 et 11).
2. On ajoute encore au genre des choses qui sont en quelque sorte étrangères à sa nature, comme si l'on ajoutait à l'idée de l'animal l'idée de blanc ou quelque autre chose semblable. Cette addition ne produit pas de véritables espèces d'un genre, selon le sens que nous donnons généralement aux mots genre et espèce. Cependant quelquefois on dit qu'une chose est l'espèce d'un genre parce qu'elle a une propriété extrinsèque à laquelle la nature du genre s'applique. Ainsi on dit que le charbon et la flamme sont des espèces de feu, parce que la nature du feu s'applique à une matière étrangère. Selon la même façon de parler on dit que l'astronomie et la perspective sont des espèces de mathématique, parce que les principes mathématiques s'appliquent aux choses naturelles.

C'est dans ce sens qu'on distingue différentes espèces de tristesse selon que le motif de la tristesse s'applique à quelque objet extrinsèque. Or, cet objet extrinsèque peut être considéré soit par rapport à la cause ou l'objet de la tristesse, soit par rapport à l'effet. Car l'objet propre de la tristesse est le mal propre à celui qui est triste. Par conséquent son objet extérieur peut se considérer :

1. par rapport au mal d'un autre, parce que c'est un mal, mais un mal qui ne nous est pas propre, et alors la tristesse que nous concevons à l'occasion du mal d'autrui que nous considérons comme notre mal propre, c'est ce que nous appelons la compassion.

2. Il peut lui être étranger sous un double rapport, parce qu'il peut s'agir ni d'une chose qui nous est propre, ni d'une chose mauvaise, mais du bien d'autrui. Quand on considère le bien d'autrui comme son propre mal il en résulte une tristesse qui prend le nom d'envie.

Quant à l'effet propre de la tristesse, il consiste dans la fuite ou l'aversion de l'appétit. Ce qu'il y a d'étranger par rapport à l'effet de la tristesse peut se considérer relativement à l'une de ces deux choses, c'est-à-dire par rapport à la fuite qui peut être impossible. Alors quand on ne voit pas moyen d'échapper au mal, la tristesse qui pèse sur l'âme devient de l'anxiété. Mais si l'âme est tellement accablée que les membres extérieurs en soient devenus immobiles, alors on arrive à l'abattement, dans ce cas il n'y a plus aucun des effets propres de la tristesse ; il n'y a plus ni fuite, ni appétit ou volonté. On dit que l'abattement enlève l'usage de la parole, parce que de tous les mouvements intérieurs la voix est ce qui exprime le mieux les conceptions et les affections non seulement dans les hommes, mais encore dans les autres animaux, comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 2). [Q41-4]

35

QUESTION 36 : DES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR

Question 36 : Des causes de la tristesse ou de la douleur.....335
Article 1 : La cause de la douleur est-elle le bien qu'on a perdu ou le mal qu'on éprouve ?.....335
Article 2 : La concupiscence est-elle une cause de douleur ?.....337
Article 3 : Le désir de l'unité est-il une cause de douleur ?.....338
Article 4 : La puissance à laquelle on ne peut résister est-elle cause de la douleur ?.....339

Après avoir parlé de la nature de la tristesse, nous avons à nous occuper de ses causes.

À ce sujet quatre questions sont à faire :

1. La cause de la douleur est-elle le bien qu'on a perdu ou plutôt le mal qu'on éprouve ?
2. La concupiscence est-elle une cause de la douleur ?
3. Le désir de l'unité est-il une cause de la douleur ?[1]
4. La puissance à laquelle nous ne pouvons résister est-elle une cause de douleur ?

Article 1 : La cause de la douleur est-elle le bien qu'on a perdu ou le mal qu'on éprouve ?

[Q37-3]

36

Objection N°1.

Il semble que le bien qu'on a perdu soit plutôt cause de la douleur que le mal qu'on éprouve. Car saint Augustin dit (Quæst., liv. 8, quest. 1) que la douleur est produite par la perte des biens temporels. Donc pour la môme raison toute douleur provient de la perte d'un bien quelconque.

Réponse à l'objection N°1 :

On considère la perte du bien comme une mauvaise chose, et la perte du mal comme une bonne. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que la douleur provient de la perte des biens temporels.

Objection N°2.

Nous avons dit (quest. préc., art. 4) que la douleur qui est contraire à la délectation se rapporte au même objet que la délectation elle-même. Or, la délectation a pour objet le bien, comme nous l'avons dit (quest. 35, art. 4). Donc la douleur a principalement pour objet la perte d'un bien.

Réponse à l'objection N°2 :

La délectation et la douleur qui lui est contraire se rapportent au môme objet, mais sous un rapport opposé. Car si la délectation a pour objet la présence d'une chose, la tristesse est produite par son absence. Et comme dans l'un des contraires est renfermée la privation de l'autre, suivant ce que dit Aristote (Met., liv. 10, text. 15), il arrive que la tristesse qui est le contraire de la délectation se rapporte en un sens au même objet, mais d'une manière opposée.

1 Par l'unité, saint Thomas entend ici la réunion de toutes les perfections qu'exige la nature d'un être. Tout être souffre quand il ne réunit pas ces perfections, et il souffre quand il a en lui des choses contraires à sa nature. Alors il tend à s'en séparer. †

Objection N°3.

D’après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 et 9) l’amour est la cause de la tristesse et de toutes les autres affections de l’âme. Or, l’objet de l’amour est le bien. Donc la douleur ou la tristesse se rapporte plus au bien qu’on a perdu qu’au mal qu’on éprouve.

Réponse à l’objection N°3 :

Quand une même cause produit une multitude de mouvements, il n’est pas nécessaire que tous se rapportent principalement au but principal de la cause elle-même. Il n’y a que le premier qui doit s’y rapporter ; tous les autres se rapportent plus principalement à ce qui est en harmonie avec leur propre nature[1].

Mais c’est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 12) que le mal qu’on attend produit la crainte et le mal présent la tristesse.

Conclusion.

Comme la délectation regarde avant tout le bien qu’on possède comme son objet propre, de même la cause de la tristesse est plutôt le mal qu’on éprouve que le bien qu’on a perdu.

Il faut répondre que si la privation était dans la connaissance ce qu’elle est dans la réalité, cette question ne paraîtrait d’aucune importance. Car le mal, comme nous l’avons vu (1a pars, quest. 48, art. 1), est la privation du bien ; or, la privation dans l’ordre naturel n’est rien autre chose que l’absence de la vertu contraire. D’après cela, s’attrister du bien qu’on a perdu et du mal qu’on éprouve ce serait la même chose. Mais la tristesse est un mouvement de l’appétit qui suit la perception ou la connaissance. Or, dans la connaissance la privation a la nature d’un être, et c’est pour cela qu’on l’appelle un être de raison. Ainsi le mal étant une privation agit à la manière d’un contraire. C’est pourquoi le mouvement appétitif diffère selon qu’il se porte plus principalement vers le mal qu’on éprouve ou vers le bien qu’on a perdu. Et comme le mouvement de l’appétit animal est par rapport aux opérations de l’âme ce que le mouvement naturel est dans l’ordre de la nature, on peut juger du premier par l’étude de ce qui se passe dans le second. Or, nous distinguons dans les mouvements naturels l’attraction et la répulsion, l’attraction se rapporte par elle-même à ce qui convient à la nature et la répulsion à ce qui lui est contraire. Ainsi un corps pesant s’éloigne par lui-même d’un lieu élevé et se trouve naturellement attiré vers les lieux bas. Si on considère la cause de ce double mouvement, c’est-à-dire la gravité, on remarquera qu’elle porte les corps vers le bas avant de les éloigner des lieux hauts d’où elle les fait descendre. Ainsi donc puisque la tristesse produit dans l’appétit un mouvement de fuite ou d’éloignement, et la délectation un mouvement de sympathie ou d’affection, comme la délectation se rapporte principalement au bien que l’on possède et qui est son objet propre, de même la tristesse se rapporte au mal qu’on éprouve, tandis que la cause de la délectation et de la tristesse, c’est-à-dire l’amour, se rapporte plus directement au bien qu’au mal. Par conséquent par là même que l’objet est la cause de la passion, le mal qu’on éprouve est plutôt la cause propre de la douleur ou de la tristesse que le bien qu’on a perdu. [Q37-2] ; [Q37-3] ; [Q46-5]

36

1 Ainsi, quoique l’amour soit cause de la tristesse et qu’il ait le bien pour objet, il n’est pas nécessaire qu’il en soit ainsi de la tristesse. †

Article 2 : La concupiscence est-elle une cause de douleur ?

36

Objection N°1.

Il semble que la concupiscence ne soit pas la cause de la douleur ou de la tristesse. Car la tristesse se rapporte par elle-même au mal, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la concupiscence est un mouvement de l'appétit vers le bien. Et le mouvement qui se rapporte à un contraire n'est pas cause du mouvement qui se rapporte à un autre contraire. Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur.

Réponse à l'objection N°1 :

L'inclination qui porte l'appétit à rechercher le bien est la cause de l'inclination qui le porte à éviter le mal, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). De là il arrive que les mouvements de l'appétit qui se rapportent au bien sont cause des mouvements de l'appétit qui se rapportent au mal.

Objection N°2.

La douleur, d'après saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 12), se rapporte au présent et la concupiscence à l'avenir. Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce qu'on désire, bien que ce soit en réalité une chose à venir, est cependant présent d'une manière[1] par là même qu'on l'espère. — Ou bien on peut dire que quoique le bien désiré soit un bien futur, cependant l'obstacle qui nous empêche d'en jouir est présent et produit par là même de la douleur.

Objection N°3.

Ce qui est délectable par soi-même n'est pas cause de la douleur. Or, la concupiscence est délectable par elle-même, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 1, chap. 11). Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur ou de la tristesse.

Réponse à l'objection N°3 :

La concupiscence est agréable tant qu'on a l'espérance d'obtenir ce qu'on désire ; mais une fois qu'un obstacle vient à nous ravir cette espérance, alors elle produit la douleur.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Ench., chap. 24) : L'ignorance de ce que l'on doit faire et la concupiscence des choses mauvaises ont pour compagnes l'erreur et la douleur. Or, l'ignorance est cause de l'erreur. Donc la concupiscence est cause de la douleur.

Conclusion.

La concupiscence est quelquefois par sa propre nature cause de la douleur, parce que nous nous attristons du retard du bien que nous désirons ou de sa destruction complète, mais elle ne peut en être la cause universelle.

Il faut répondre que la tristesse est un mouvement de l'appétit animal. Le mouvement appétitif a de l'analogie, comme nous l'avons dit (art. préc), avec l'appétit naturel, et on peut lui assigner deux causes : une cause finale et une cause efficiente qui est le principe même du mouvement. Ainsi, la gravité est la cause efficiente qui fait descendre les corps, comme la cause finale de ce mouvement est le lieu bas où ils reposent, mais le principe du mouvement est l'inclination naturelle qui résulte de la gravité. Or, la cause finale du mouvement appétitif est son

1 Il est présent en nous par la pensée. †

objet, et c'est dans ce sens que nous avons dit (art. préc.) que la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal qu'on éprouve. Quant à sa cause efficiente, elle est l'inclination intérieure de l'appétit qui le porte directement vers le bien et qui repousse conséquemment le mal qui lui est contraire. C'est pourquoi le premier principe de ce mouvement appétitif, c'est l'amour qui est l'inclination première de l'appétit vers le bien qu'on veut se procurer ; et le second principe est la haine qui est l'inclination première de l'appétit vers le mal qu'on doit éviter. Mais parce que la concupiscence ou la cupidité est le premier effet de l'amour, celui dans lequel nous nous délectons le plus, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 6), saint Augustin prend souvent la cupidité ou la concupiscence pour l'amour, comme nous l'avons fait remarquer (quest. 30, art. 2, réponse N°2), et c'est en ce sens qu'il dit que la concupiscence est la cause universelle de la douleur. — La concupiscence considérée dans sa propre nature est à la vérité quelquefois cause de la douleur. Car tout ce qui empêche un mouvement de parvenir à son terme lui est contraire, et ce qui est contraire au mouvement de l'appétit nous attriste. Par conséquent la concupiscence est donc cause de la tristesse en ce sens que nous nous attristons du retard du bien que nous désirons ou de sa disparition complète. Mais elle ne peut pas être la cause universelle de la douleur, parce que nous déplorons plus la perte des biens présents dans lesquels nous nous délectons que la privation des biens futurs que nous désirons. [Q37-3] ; [Q41-2]

Article 3 : Le désir de l'unité est-il une cause de douleur ?

36

Objection N°1.

Il semble que le désir de l'unité ne soit pas une cause de douleur. Car Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 3) que l'on a prétendu que la satisfaction était une cause de délectation, et le besoin une cause de tristesse, parce que l'on n'a considéré la délectation et la tristesse que par rapport à la nourriture. Or, toute délectation ou toute tristesse n'a pas la nourriture pour objet. Donc le désir de l'unité n'est pas la cause universelle de la douleur, puisque la satisfaction a rapport à l'unité et le besoin implique la multiplicité.

Réponse à l'objection N°1 :

Toute union n'est pas une perfection, il n'y a que celle dont la perfection de l'être dépend. C'est pourquoi le désir de l'unité quelle qu'elle soit n'est pas cause de la douleur ou de la tristesse, comme le pensaient certains philosophes dont Aristote (loc. cit.) rejette l'opinion en faisant remarquer qu'il y a des satisfactions qui ne sont pas agréables. Ainsi ceux qui sont chargés de nourriture ne trouvent plus de plaisir à prendre des aliments. Car cette espèce de satisfaction ou d'union répugne à la perfection de l'être plutôt qu'elle n'y contribue. C'est pourquoi la douleur n'est pas produite par la recherche d'une unité quelconque, mais de l'unité dans laquelle consiste la perfection de la nature.

Objection N°2.

Toute séparation est contraire à l'unité. Si donc la douleur était produite par le désir de l'unité, aucune séparation ne serait agréable, ce qui est évidemment faux relativement à la séparation de tout ce qui est superflu.

Réponse à l'objection N°2 :

La séparation peut être agréable, soit parce qu'elle écarte ce qui est contraire à la perfection de la chose, soit parce qu'elle est accompagnée d'une certaine union, comme celle de l'objet sensible avec les sens.

Objection N°3.

La raison qui nous porte à nous unir au bien est cause que nous nous éloignons du mal. Or, comme l'union appartient à l'unité, de même la séparation lui est contraire. Donc le désir de l'unité ne doit pas être considéré comme une cause de douleur plutôt que le désir de la séparation.

Réponse à l'objection N°3 :

On désire être séparé de ce qui nuit et de ce qui corrompt, parce que toutes ces choses détruisent l'unité de l'être. Le désir de cette séparation n'est donc pas la cause première de la douleur, mais c'est plutôt le désir de l'unité.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De lib. arb., liv. 3, chap. 23) que la douleur que les bêtes éprouvent montre assez par le soin et l'amour qu'elles ont pour leur corps combien elles recherchent l'unité. Car qu'est-ce que la douleur, sinon le sentiment qui ne souffre ni la division, ni la corruption.

Conclusion.

Comme la concupiscence ou le désir du bien est la cause de la douleur, de même l'amour ou le désir de l'unité.

Il faut répondre que comme la concupiscence ou le désir du bien est la cause de la douleur, de même le désir de l'unité ou l'amour en est la cause. Car le bien de chaque être consiste dans une certaine unité, c'est-à-dire en ce que chaque chose possède en elle et réunisse les éléments dont se compose sa perfection. De là les platoniciens ont conclu qu'il n'y a qu'un seul principe comme il n'y a qu'un seul bien. C'est pour cela que chaque être désire naturellement l'unité comme il désire la bonté, et que comme l'amour ou la recherche du bien est la cause de la douleur, il en est de même de l'amour ou de la recherche de l'unité. [Q37-3]

Article 4 : La puissance à laquelle on ne peut résister est-elle cause de la douleur ?

36

Objection N°1.

Il semble qu'une puissance supérieure ne puisse nous causer de la douleur. Car ce qui est au pouvoir d'un agent n'existe pas encore, c'est une chose à venir. Or, la douleur a pour cause le mal présent. Donc une puissance supérieure ne peut en être cause.

Réponse à l'objection N°1 :

Une force supérieure produit la douleur quand elle agit non en puissance, mais en acte, c'est-à-dire quand elle nous fait réellement éprouver le mal qui nous nuit.

Objection N°2.

Le dommage porté est cause de la douleur. Or, il n'y a qu'une puissance inférieure qui puisse nous causer du dommage. Donc une puissance supérieure ne peut pas être cause de la douleur.

Réponse à l'objection N°2 :

Rien n'empêche qu'une puissance qui n'est pas la plus grande absolument, ne le soit relativement, et qu'à ce titre elle ne puisse causer quelque dommage. Si elle n'était supérieure à aucun titre, elle ne pourrait nuire d'aucune manière, et elle ne pourrait par conséquent être la cause d'aucune douleur.

Objection N°3.

Les causes des mouvements appétitifs sont les inclinations intérieures de l'âme. Or, une puissance supérieure est quelque chose d'extérieur. Donc elle ne doit pas être considérée comme une cause de douleur.

Réponse à l'objection N°3 :

Les agents extérieurs peuvent être cause des mouvements appétitifs, parce qu'ils peuvent rendre présent l'objet qui les produit. C'est ainsi que la puissance supérieure peut être cause de la douleur.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (De nat. bon., chap. 20) : Ce qui produit la douleur dans l'âme c'est la volonté, en résistant à une puissance supérieure ; ce qui produit la douleur dans le corps, ce sont les sens en résistant à un corps plus puissant.

Conclusion.

La puissance supérieure à laquelle on ne peut résister est cause de la douleur quand elle fait éprouver à l'être un mal qui lui nuit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le mal qu'on éprouve est objectivement la cause de la douleur ou de la tristesse. Ce qui est la cause de cette union avec le mal doit donc être considéré comme la cause de la tristesse ou de la douleur. Or, il est évident qu'il est contraire à l'inclination de l'appétit qu'on reste en présence du mal et qu'on s'attache à lui. Et comme ce qui est contraire à l'inclination d'un être n'arrive jamais que par l'intervention d'un autre être plus puissant, il s'ensuit qu'il faut admettre avec saint Augustin une puissance supérieure comme étant la cause de la douleur[1]. Mais il est à remarquer que quand la puissance supérieure a assez de vertu pour transformer l'inclination de l'être qui subit son action dans son inclination propre, il n'y a plus alors ni répugnance, ni violence. Ainsi quand un agent plus puissant attire un corps pesant et lui enlève la propriété qu'il a de tendre vers le bas, alors il s'élève en l'air sans violence, et ce mouvement lui devient naturel. Ainsi donc si une puissance supérieure a assez de force pour détruire l'inclination de la volonté ou de l'appétit sensitif, il ne peut résulter de cette inclination ni douleur, ni tristesse[2]. On n'éprouve ces sentiments de peine que quand l'inclination de l'appétit subsiste et qu'elle se porte dans un sens contraire. C'est pour ce motif que saint Augustin dit que la volonté, en résistant à une puissance supérieure, produit la douleur ; car si elle ne résistait pas, mais qu'elle cédât en donnant son consentement, ce ne serait pas la douleur, mais la délectation qui s'ensuivrait. [Q37-3]

36

1 C'est ainsi que le juge oblige le criminel à subir la peine de mort. †

2 Les martyrs marchaient ainsi sur des charbons ardents avec autant de plaisir que sur des roses. †

QUESTION 37 : DES EFFETS DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE

Question 37 : Des effets de la douleur ou de la tristesse.....341
Article 1 : La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre ?.....341
Article 2 : La pesanteur de l'esprit est-elle un effet de la tristesse ou de la douleur ?.....343
Article 3 : La tristesse ou la douleur affaiblit-elle toute opération ?.....344
Article 4 : La tristesse nuit-elle plus au corps que les autres passions de l'âme ?.....345

Après avoir parlé des causes de la douleur ou de la tristesse nous avons à nous occuper de ses effets.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre ?
2. L'appesantissement de l'esprit est-il l'effet de la tristesse ou de la douleur ?
3. La tristesse ou la douleur affaiblit-elle toute espèce d'action ?
4. La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme ?

Article 1 : La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre ?

37

Objection N°1.

Il semble que la douleur n'enlève pas la faculté d'apprendre. Car il est dit dans Isaïe (26, 9) : Lorsque vous aurez exercé vos jugements sur la terre, alors les habitants du monde apprendront à être justes. Et plus loin (ibid., 26) : Vous les instruirez par l'affliction qui les obligera à vous adresser leur prière. Or, les jugements de Dieu et l'affliction produisent dans les cœurs des hommes la douleur ou la tristesse. Donc la douleur ou la tristesse ne détruit pas, mais augmente plutôt la faculté d'apprendre.

Réponse à l'objection N°1 :

La tristesse modérée qui empêche l'esprit de divaguer peut servir à acquérir la science, surtout celle des choses par lesquelles l'homme espère pouvoir se délivrer de sa tristesse, et c'est en ce sens que les hommes reçoivent mieux dans l'affliction la science de Dieu.

Objection N°2.

Isaïe dit encore (28, 9) : A qui le Seigneur enseignera-t-il sa loi ? à qui donnera-t-il l'intelligence de sa parole ? à ceux qu'on a sevrés et qu'on vient d'arracher de la mamelle, c'est-à-dire qu'on vient de priver des plaisirs. Or, la douleur et la tristesse détruisent surtout les plaisirs, puisque la tristesse est directement contraire à la délectation, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 14), et que d'après l'Écriture (Ecclésiastique, 11, 29) une peine d'une heure fait oublier toutes les plus grandes jouissances. Donc la douleur n'enlève pas, mais plutôt elle fournit le moyen d'apprendre.

Réponse à l'objection N°2 :

La délectation aussi bien que la douleur, par là même qu'elles captivent l'attention de l'esprit, sont un obstacle à l'exercice de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 7, chap. 11) que dans les jouissances vénériennes il est impossible de comprendre quelque chose. Or, la douleur agit encore plus puissamment sur l'âme que la délectation, comme nous voyons dans l'ordre naturel l'action des corps tendre plus fortement vers son contraire. Ainsi l'eau chaude subit plus vivement l'action du froid et gèle plus fort. Si donc la douleur ou la tristesse était modérée, elle pourrait accidentellement contribuer à la science, parce qu'elle détruirait alors l'excès des plaisirs, mais par elle-même elle est un obstacle, et quand elle est intense, elle détruit complètement la faculté d'apprendre.

Objection N°3.

La tristesse intérieure l'emporte sur la douleur extérieure, comme nous l'avons dit (quest. 35, art. 7). Or, l'homme peut apprendre tout en éprouvant une tristesse intérieure. Donc à plus forte raison le peut-il quand il éprouve une douleur corporelle.

Réponse à l'objection N°3 :

La douleur extérieure provient de la lésion du corps, et elle est plutôt accompagnée d'une modification dans l'organisme que la douleur intérieure qui est cependant plus grande quand on la considère d'après ce qu'il y a en elle de formel, c'est-à-dire d'après ce qui vient de l'âme. C'est pourquoi la douleur corporelle empêche plutôt que la douleur intérieure la contemplation qui demande un repos absolu. Toutefois la douleur intérieure quand elle est très vive absorbe tellement l'esprit que l'homme ne peut plus rien apprendre de nouveau. C'est pour cela que la tristesse a fait interrompre à saint Grégoire son commentaire sur Ézéchiel, comme il le dit lui-même (hom. 22 in Ezech.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Solil., liv. 1, chap. 12) : Quoique je fusse alors tourmenté par un violent mal de dents, je ne laissais pas de repasser dans mon esprit tout ce que j'avais appris, mais j'étais dans l'impossibilité d'apprendre ce qui eût exigé toute l'attention dont mon esprit est capable.

Conclusion.

Comme une douleur intense attire sur elle toute l'attention de l'esprit, non seulement elle affaiblit, mais souvent elle détruit complètement la volonté et la faculté d'apprendre.

Il faut répondre que toutes les puissances de l'âme ayant leur racine dans une seule et môme essence, il est nécessaire que quand l'attention de l'âme se porte sur l'opération d'une puissance elle soit par là même éloignée de l'opération d'une autre. Car l'attention de l'âme ne peut pas ne pas être une. C'est pourquoi, s'il y a une chose qui l'absorbe complètement ou en partie, il n'est plus possible qu'elle s'occupe d'une autre qui exigerait aussi une grande attention de sa part. Or, il est évident que la douleur sensible attire à elle toutes les facultés de l'âme, parce que tout être est naturellement porté à repousser de toute son énergie ce qui lui est contraire, comme on le voit dans l'ordre naturel. De même il est évident que pour apprendre quelque chose de nouveau il faut de l'étude et des efforts accompagnés d'une grande application, comme on le voit par ces paroles de l'Écriture (Prov., 2, 4) : Si vous recherchez la sagesse comme l'argent et que vous creusiez pour la découvrir comme si c'était un trésor, alors vous comprendrez la crainte du Seigneur et vous trouverez la science de Dieu. C'est pourquoi si la douleur est intense, elle empêche l'homme de pouvoir apprendre quelque chose ; et elle peut même être si vive qu'il ne lui soit pas possible dans ses plus grands accès de réfléchir à ce qu'il a su auparavant. Cependant il est à remarquer que ces effets varient selon les divers degrés d'amour que l'homme a pour la science ou la contemplation, parce que plus cet amour est ardent et plus il captive puissamment l'attention de l'esprit et l'empêche de se laisser distraire par la douleur.

37

Article 2 : La pesanteur de l'esprit est-elle un effet de la tristesse ou de la douleur ?

37

Objection N°1.

Il semble que l'appesantissement de l'esprit ne soit pas l'effet de la tristesse. Car saint Paul dit (2 Cor., 7, 11) : Considérez donc combien cette tristesse selon Dieu a produit en vous de sollicitude, de satisfaction, d'indignation, etc., etc. Or, la sollicitude et l'indignation appartiennent à l'élévation de l'esprit qui est contraire à l'appesantissement. Donc l'appesantissement n'est pas un effet de la tristesse.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette élévation de l'esprit est l'effet de la tristesse qui est selon Dieu, parce qu'elle est accompagnée de l'espérance d'obtenir le pardon de sa faute.

Objection N°2.

La tristesse est contraire à la délectation. Or, l'effet de la délectation est la dilatation, qui a pour contraire non l'appesantissement, mais le resserrement du cœur. Donc on ne doit pas considérer l'appesantissement comme un effet de la tristesse.

Réponse à l'objection N°2 :

Relativement au mouvement appétitif, le resserrement et l'appesantissement reviennent au même. Car par là même que l'esprit est appesanti au point de ne pouvoir librement se porter vers les choses extérieures, il se retire vers lui-même et se resserre pour ainsi dire en lui.

Objection N°3.

La tristesse absorbe, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (2 Cor., 2, 7) : Vous devez traiter le coupable avec indulgence dans la crainte qu'il ne soit absorbé par son excessive tristesse. Or, la pesanteur n'est pas l'absorption. Car celui qui s'appesantit est déprimé par un poids quelconque, tandis que celui qui est absorbé est renfermé dans ce qui l'absorbe. Donc on ne doit pas compter la pesanteur parmi les effets de la tristesse.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la tristesse absorbe l'homme quand la force du mal qui l'attriste frappe totalement son esprit, au point de lui enlever tout espoir de délivrance. Elle appesantit donc l'esprit de la même manière qu'elle l'absorbe. Car il y a des expressions qui s'accordent métaphoriquement et qui paraîtraient répugner si on les prenait dans leur sens propre.

Mais c'est le contraire. Némésius (De nat. hom., chap. 19) et saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 13) disent que la tristesse appesantit l'âme.

Conclusion.

Puisque la tristesse résulte du mal présent, elle appesantit surtout l'esprit et quelquefois elle empêche le mouvement de l'esprit et du corps.

Il faut répondre qu'on désigne quelquefois métaphoriquement les effets des passions de l'âme par des images qu'on emprunte aux choses sensibles ; parce que les mouvements de l'appétit animal ressemblent aux inclinations de l'appétit naturel. C'est ainsi qu'on attribue la ferveur à l'amour, la dilatation à la joie et l'appesantissement à la tristesse. En effet, on dit que l'homme

s’appesantit quand il est empêché par un poids quelconque de jouir de son mouvement propre. Or, il est évident, d’après ce que nous avons dit (quest. 36, art. 1), que la tristesse résulte d’un mal présent qui appesantit l’esprit, puisqu’il répugne au mouvement de la volonté, puisqu’il l’empêche de jouir de ce qu’il veut. Si la violence du mal qui contriste n’est pas telle qu’on perde l’espérance d’en sortir, quoique l’esprit soit appesanti parce que pour le présent il n’est pas maître de ce qu’il veut, néanmoins il conserve encore la force de se mouvoir pour repousser le mal qui l’attriste. Mais si la violence du mal est telle qu’on perde tout espoir d’en être délivré, alors le mouvement intérieur de l’esprit qui se trouve dans cette détresse est complètement arrêté, de sorte qu’il ne peut aller ni d’un côté, ni d’un autre. Quelquefois même le mouvement extérieur du corps est aussi entravé au point que l’homme parait hébété et stupide. [Q39-3] ; [Q48-2]

Article 3 : La tristesse ou la douleur affaiblit-elle toute opération ?

37

Objection N°1.

Il semble que la tristesse n’empêche pas toute opération. Car la sollicitude est un effet de la tristesse, comme nous l’avons vu par les paroles de l’Apôtre (quest. préc). Or, la sollicitude aide à bien agir. Car saint Paul dit (1 Tim., 2, 15) : Ayez soin de paraître devant Dieu comme un ouvrier qui ne fait rien dont il ait à rougir. Donc la tristesse n’empêche pas l’action, mais elle nous aide plutôt à bien agir.

Objection N°2.

La tristesse produit dans un grand nombre la concupiscence, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. ult.). Or, la concupiscence ou le désir donne à l’action plus de force. Donc la tristesse aussi.

Objection N°3.

Comme il y a des actions propres à ceux qui sont dans la joie, il y a aussi des actions propres à ceux qui sont dans la tristesse ; telle est l’action de pleurer. Or, tous les êtres sont fortifiés par l’action qui leur est propre. Donc il y a des actions qui ne sont pas entravées, mais perfectionnées par la tristesse.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 10, chap. 4) que la délectation perfectionne l’action, mais qu’au contraire la tristesse la gêne.

Conclusion.

Si l’action se rapporte à la tristesse comme son objet, elle est très gênée par elle, mais si elle se rapporte à elle comme son effet, elle est plutôt augmentée et perfectionnée.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. préc), la tristesse n’appesantit pas ou n’absorbe pas toujours l’esprit, au point de détruire tout mouvement intérieur et extérieur, mais il y a des mouvements qui sont quelquefois l’effet de la tristesse elle-même. Ainsi donc l’action peut se rapporter à la tristesse de deux manières :

1. Elle peut se rapporter à elle comme son objet[1], et alors la tristesse est un obstacle à l’action. Car ce que nous faisons avec tristesse nous ne le faisons jamais aussi bien que ce que nous faisons avec joie ou sans tristesse. La raison en est que la volonté est la cause de l’action de l’homme ; par conséquent quand il s’agit de faire une chose qui déplaît, on a nécessairement moins de force.

1 Comme quand on jeûne malgré soi. †

2. L’action peut se rapporter à la tristesse, comme à son principe et à sa cause[1]. Alors il est nécessaire qu’elle soit augmentée par elle. Ainsi plus on est attristé d’une chose et plus on fait d’efforts pour repousser le chagrin qu’on en a, pourvu qu’on conserve l’espérance de s’en délivrer. Autrement la tristesse ne produirait ni mouvement, ni action.
La réponse aux objections est par là même évidente. [Q40-8]

Article 4 : La tristesse nuit-elle plus au corps que les autres passions de l’âme ?

37

Objection N°1.

Il semble que la tristesse ne nuise pas beaucoup au corps. Car la tristesse existe spirituellement dans l’âme. Or, les choses qui n’existent que spirituellement ne produisent pas de modification corporelle, comme on le voit par les intentions des couleurs qui sont dans l’air et qui ne colorent aucun corps. Donc la tristesse ne produit aucun mal au corps.

Réponse à l’objection N°1 :

Comme l’âme meut naturellement le corps, le mouvement spirituel de l’âme est la cause naturelle de la modification du corps. Il n’en est pas de même des intentions spirituelles qui n’ont pas naturellement mission de mouvoir les autres corps qui ne sont pas faits pour être mus par une âme.

Objection N°2.

Si la tristesse produit du mal au corps, cela n’a lieu qu’autant qu’elle est accompagnée d’un changement corporel quelconque. Or, il y a un changement corporel dans toutes les passions de l’âme, comme nous l’avons dit (quest. 22, art. 2, réponse N°3). Donc la tristesse ne nuit pas plus au corps que les autres passions de l’âme.

Réponse à l’objection N°2 :

Les autres passions produisent des modifications corporelles qui sont dans leur espèce conformes au mouvement vital, tandis que la tristesse en produit une qui lui est contraire, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 3) qu’il y en a que la colère et la concupiscence rendent fous, ce qui semble être le plus grand mal qu’on puisse éprouver, puisque la raison qu’il y a de plus excellent dans l’homme. Le désespoir paraît être aussi plus nuisible que la tristesse, puisqu’il en est la cause. Donc la tristesse ne nuit pas plus au corps que les autres passions.

Réponse à l’objection N°3 :

Pour empêcher l’usage de la raison il faut une cause plus légère que pour faire mourir, puisque nous voyons une foule de maladies priver de l’usage de la raison sans pour cela donner la mort. Cependant la crainte et la colère font au corps le plus grand mal par suite de la tristesse qui s’y joint à cause de l’absence de l’objet qu’on désire. D’ailleurs la tristesse fait quelquefois perdre la raison, comme on le voit par ceux que la douleur jette dans la mélancolie ou la folie.

Mais c’est le contraire. Il est écrit (Prov., 17, 22) : La joie de l’esprit rend le corps plein de vigueur ; la tristesse du cœur dessèche les os. Et plus loin (25, 20) : Comme le ver mange le vêtement et la poussière le bois ; ainsi la tristesse de l’homme lui ronge le cœur. Et ailleurs (Ecclésiastique, 38, 19) : La tristesse accélère la mort.

1 Comme les gémissements et les larmes. †

Conclusion.

La tristesse nuit plus au corps que les autres passions de l’âme puisqu’elle empêche le mouvement vital du cœur.

Il faut répondre que la tristesse nuit plus au corps que toutes les autres passions de l’âme. La raison en est que la tristesse est contraire à la vie de l’homme relativement à l’espèce ou à la nature de son mouvement, mais non pas seulement sous le rapport de la mesure ou de la quantité, comme les autres passions de l’âme. Car la vie de l’homme consiste dans un mouvement qui se répand du cœur dans les autres membres : ce mouvement convient à la nature humaine dans une mesure déterminée. Si donc il dépasse la mesure qui lui a été assignée, il devient contraire à la vie de l’homme sous le rapport de la quantité, mais non selon son espèce. Au contraire si on arrête la marche de ce mouvement, il sera opposé à la vie dans son espèce. Or, il est à remarquer que dans toutes les passions de l’âme, le changement corporel qui est ce qu’il y a de matériel en elles, est en harmonie et en proportion avec le mouvement de l’appétit qui est ce qu’il y a de formel ; comme en toutes choses la matière est proportionnée à la forme. Donc les passions de l’âme qui impliquent le mouvement de l’appétit pour rechercher quelque chose, ne sont pas contraires dans l’espèce au mouvement vital, mais elles peuvent lui être contraires sous le rapport de la quantité, comme l’amour, la joie, le désir, etc. Toutes ces passions sont donc dans leur espèce un secours utile à la nature du corps, mais elles peuvent lui nuire par ce qu’elles ont d’extrême. Quant aux passions qui impliquent un mouvement de l’appétit tout opposé, c’est-à-dire qui portent le cœur à se resserrer, elles sont contraires au mouvement vital non seulement sous le rapport de la quantité, mais encore dans son espèce. C’est pourquoi elles sont toutes absolument nuisibles, comme la crainte et le désespoir. La tristesse l’emporte encore sur les autres parce qu’elle appesantit l’esprit par suite du mal présent dont l’impression est plus forte que celle du mal futur. [Q38-5]

37

QUESTION 38 : DES REMÈDES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR

Question 38 : Des remèdes de la tristesse ou de la douleur.....347
Article 1 : La douleur ou la tristesse peut-elle être adoucie par une délectation quelconque ?…347
Article 2 : La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par les larmes ?.....348
Article 3 : La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par la commisération des amis ?.....350
Article 4 : La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par la contemplation de la vérité ?.....351
Article 5 : La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par le sommeil et les bains ?.....352

Après avoir parlé des effets de la tristesse ou de la douleur nous avons à nous occuper de ses remèdes.

À ce sujet cinq questions se présentent :

1. La douleur ou la tristesse peut-elle être adoucie par une délectation quelconque ?
2. Peut-elle l'être par les larmes ?
3. Peut-elle l'être par la commisération de nos amis ?
4. Peut-elle l'être par la contemplation de la vérité ?
5. Peut-elle l'être par le sommeil et par les bains ?

Article 1 : La douleur ou la tristesse peut-elle être adoucie par une délectation quelconque ?

38

Objection N°1.

Il semble que toute délectation n'adoucisse pas toute douleur ou toute tristesse. En effet la délectation n'adoucit la tristesse qu'autant qu'elle lui est contraire. Car la médecine se fait par les contraires, comme le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 3). Or, toute délectation n'est pas contraire à toute tristesse, comme nous l'avons vu (quest. 35, art. 4). Donc toute délectation n'adoucit pas toute tristesse.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique toute délectation ne soit pas contraire dans son espèce à toute tristesse, elle lui est cependant contraire dans son genre, comme nous l'avons dit (quest. 35, art. 4, réponse N°2). C'est pourquoi de la part de la disposition du sujet toute tristesse peut être adoucie par une délectation quelconque.

Objection N°2.

Ce qui produit la tristesse ne l'adoucit pas. Or, il y a des délectations qui produisent la tristesse, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 9, chap. 4), le méchant s'attriste de ce qui lui a causé de la joie. Donc toute délectation n'adoucit pas la tristesse.

Réponse à l'objection N°2 :

Les délectations des méchants ne produisent pas la tristesse dans le présent, mais dans l'avenir, parce que les méchants se repentent des maux dont ils se sont réjouis, et cette tristesse se soulage par des délectations contraires.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Conf., liv. 4, chap. 7) qu'il quitta le pays où il avait coutume de s'entretenir avec l'ami qu'il avait perdu, parce que ses yeux le cherchaient moins là où ils n'avaient pas l'habitude de le voir. Par là il nous donne à entendre que ce que nous avons eu de commun avec nos amis morts ou absents, nous rend dans notre chagrin le sentiment de leur mort ou de leur absence plus sensible, et parce que nous avons surtout éprouvé les mêmes plaisirs, il arrive que ces plaisirs ne font qu'accroître notre douleur. Donc toute délectation n'adoucit pas notre tristesse.

Réponse à l'objection N°3 :

Quand deux causes impriment des mouvements contraires, l'une empêche l'autre ; et la plus forte et la plus persévérante finit par triompher. Dans celui qui s'attriste des choses dont il avait coutume de se réjouir avec un ami mort ou absent, on trouve ces deux causes agissant dans un sens opposé. Car la pensée de la mort ou de l'absence d'un ami porte à la douleur, tandis que le bien présent porte à la joie ; c'est ce qui fait que l'un est affaibli par l'autre. Mais comme le sentiment du présent agit plus fortement que le souvenir du passé, et que l'amour de soi dure plus longtemps que l'amour d'autrui, il arrive que la délectation finit par dissiper la tristesse. Aussi saint Augustin ajoute (ibid., chap. 8) que ramené peu à peu à ses anciennes habitudes de plaisir il sentait sa douleur s'affaiblir.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. ult. et liv. 9, chap. 5). Le plaisir dissipe la tristesse, s'il lui est contraire et même quel qu'il soit, pourvu qu'il soit très vif.

Conclusion.

Comme toute délectation est contraire à toute tristesse de quelque manière, c'est-à-dire, sous le rapport du genre, il s'ensuit que toute tristesse peut être adoucie et soulagée par une délectation quelconque.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 33, art. 1), la délectation est le repos de l'appétit dans le bien qui lui convient, tandis que la tristesse résulte de ce qui répugne à cette puissance. Ainsi ce que la délectation est à la tristesse à l'égard des mouvements appétitifs, le repos l'est pour les corps à l'égard de la fatigue qui résulte d'une modification qui n'est pas naturelle. Car la tristesse implique une certaine fatigue ou une souffrance de la puissance appétitive. Par conséquent comme le repos du corps est un remède contre toute fatigue qui provient d'une cause qui n'est pas naturelle ; de même toute délectation est un remède propre à adoucir toute tristesse de quelque part qu'elle vienne.

Article 2 : La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par les larmes ?

38

Objection N°1.

Il semble que les larmes n'adoucissent pas la tristesse. Car aucun effet n'affaiblit sa cause. Or, les larmes ou les gémissements sont un effet de la tristesse. Donc ils ne l'affaiblissent pas.

Réponse à l'objection N°1 :

Le rapport de la cause à l'effet est contraire au rapport de l'objet qui attriste au sujet attristé. Car tout effet est en harmonie avec sa cause, et lui est par conséquent agréable ; tandis que l'objet qui attriste est contraire au sujet attristé. C'est pourquoi l'effet de la tristesse a avec le sujet attristé un rapport contraire à celui de ce même sujet avec l'objet qui l'attriste. C'est ce qui fait que la tristesse est adoucie par son effet en raison de cette contrariété.

Objection N°2.

Comme les larmes ou les gémissements sont un effet de la tristesse, de môme le rire est un effet de la joie. Or, le rire ne diminue pas la joie. Donc les larmes n'adoucissent pas la tristesse.

Réponse à l'objection N°2 :

La relation de l'effet à la cause est semblable à la relation de l'objet qui délecte au sujet délecté, parce que de part et d'autre il y a convenance. Comme tout être semblable augmente son semblable, il arrive que la joie est augmentée par le rire et par ses autres effets, à moins que par accident il n'y ait dans ces effets quelque excès.

Objection N°3.

Le mal qui nous attriste se représente à nous dans les larmes. Or, l'image de l'objet qui nous attriste augmente la tristesse, comme l'image de l'objet qui nous délecte augmente notre joie. Il semble donc que les larmes n'adoucissent pas la tristesse.

Réponse à l'objection N°3 :

L'image de l'objet qui attriste est par elle-même de nature à augmenter la tristesse ; mais quand l'homme se représente qu'il fait ce qui convient le mieux à son État, il en résulte un certain plaisir. Pour la même raison, si quelqu'un vient à rire dans une circonstance où il lui semble qu'il aurait dû pleurer, il gémit de ce qu'il n'a pas fait ce qu'il devait, comme le dit Cicéron (De Tusc. quæst., liv. 3).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 4, chap. 4, in fin. et chap. 7) que quand il pleurait la mort de son ami il ne trouvait un peu de repos que dans les gémissements et les larmes.

Conclusion.

Comme les gémissements et les larmes portent au-dehors l'attention de l'esprit qui est tout préoccupé du mal, ils affaiblissent naturellement par là même la douleur et la tristesse.

Il faut répondre que les larmes et les gémissements affaiblissent naturellement la tristesse, et cela pour deux raisons :

1. Parce que toute espèce de mal, quand on le renferme au dedans de soi-même, afflige davantage ; car l'attention de l'esprit se porte plus souvent vers lui. Au lieu que quand le mal se répand à l'extérieur, alors l'attention de l'âme se disperse en quelque sorte sur tous les objets qui sont en dehors d'elle, et la douleur intérieure se trouve par là même affaiblie. C'est pourquoi quand ceux qui sont tristes manifestent intérieurement leur tristesse soit par des larmes, soit par des gémissements, soit par des paroles, ils sont soulagés.
2. Parce que l'action qui convient à l'homme, selon les dispositions où il est, lui est toujours agréable. Ainsi les larmes et les gémissements conviennent à celui qui est dans la tristesse ou la douleur, et c'est là ce qui les lui rend agréables. Par conséquent, puisque toute délectation adoucit de quelque manière la tristesse ou la douleur, comme nous l'avons dit (art. préc), il s'ensuit que les plaintes et les gémissements servent à adoucir la tristesse.

38

Article 3 : La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par la commisération des amis ?

38

Objection N°1.

Il semble que la douleur d'un ami compatissant n'adoucisse pas la tristesse. Car les contraires ont pour effets les contraires. Or, comme le dit saint Augustin (Conf., liv. 8, chap. 4) : Quand on se réjouit avec plusieurs, la joie de chacun en devient plus grande, parce qu'on s'échauffe et on s'enflamme mutuellement. Donc pour le même motif, quand plusieurs s'attristent, il semble que la tristesse soit augmentée.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans l'un et l'autre cas il y a preuve d'amitié, soit qu'on se réjouisse avec celui qui est dans la joie, soit qu'on pleure avec celui qui est dans les larmes. Ces deux choses nous sont donc agréables en raison de la cause qui les produit.

Objection N°2.

L'amitié exige qu'on la paye de retour, comme le dit saint Augustin (Conf., liv. 4, chap. 9). Or, un ami compatissant souffre de la douleur de son ami souffrant. Donc la douleur de l'ami qui compatit est pour l'ami qui souffrait auparavant de son propre mal la cause d'une autre douleur. Par conséquent, la douleur étant doublée, la tristesse parait augmenter.

Réponse à l'objection N°2 :

La douleur d'un ami contristerait par elle-même, mais quand on considère sa cause qui est l'amour, elle réjouit plutôt.

Objection N°3.

Le mal d'un ami nous attriste comme le mal qui nous est propre, puisqu'un ami est un autre nous-même. Or, la douleur est un mal. Donc la douleur de l'ami qui compatit augmente la tristesse de l'ami dont il partage les peines.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 9, chap. 11) que dans la tristesse un ami compatissant console.

Conclusion.

Par là même que nous éprouvons du plaisir de ce que nos amis compatissent à nos peines, il s'ensuit que leur commisération adoucit naturellement noire douleur et notre tristesse.

Il faut répondre qu'un ami qui compatit à nos peines est naturellement une consolation. Aristote en donne deux raisons (Eth., liv. 9, chap. 11). La première c'est que la tristesse appesantissant l'âme elle est comme un fardeau qu'on s'efforce d'alléger. Ainsi donc quand quelqu'un voit que les autres partagent sa tristesse, il se représente en quelque sorte qu'ils portent avec lui ce fardeau et qu'ils s'efforcent d'en alléger le poids. C'est ce qui lui rend sa charge moins pesante, comme il arrive quand il s'agit de porter des fardeaux matériels. La seconde raison et la meilleure, c'est qu'en s'attristant avec nous de nos peines, nos amis prouvent qu'ils nous aiment, ce qui est agréable, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 5). Et puisque toute délectation adoucit la tristesse, comme nous l'avons vu (art. 1), il s'ensuit que l'ami qui compatit à nos peines les adoucit.

Par là la réponse à la troisième objection est évidente.

Article 4 : La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par la contemplation de la vérité ?

38

Objection N°1.

Il semble que la contemplation de la vérité n'adoucisse pas la douleur. Car il est dit (Ecclésiaste, 1, 18) : Celui qui ajoute à sa science ajoute à ses peines. Or, la science se rapporte à la contemplation de la vérité. Donc la contemplation de la vérité n'adoucit pas la douleur.

Réponse à l'objection N°1 :

Il est vrai qu'en ajoutant à sa science, on ajoute à ses peines, soit à cause de la difficulté qu'on a de trouver la vérité, soit parce que la science fait connaître à l'homme une foule de choses qui sont contraires à sa volonté. Ainsi de la part des objets connus la science produit la douleur, mais de la part de la contemplation de la vérité elle est une source de plaisirs.

Objection N°2.

La contemplation de la vérité appartient à l'intellect spéculatif. Or, l'intellect spéculatif ne meut pas, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 58). Donc puisque la joie et la douleur sont des mouvements de l'âme, il semble que la contemplation de la vérité ne soit d'aucune utilité pour l'adoucissement de la douleur.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect spéculatif ne meut pas l'esprit par rapport à l'objet qu'il observe, mais il le meut relativement à la contemplation même qui est un des biens de l'homme et qui est naturellement agréable.

Objection N°3.

Il faut appliquer le remède là où est la maladie. Or, la contemplation de la vérité existe dans l'intellect. Donc elle n'adoucit pas la douleur corporelle qui réside dans les sens.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans les puissances de l'âme la surabondance de la puissance supérieure reflue sur la puissance inférieure ; d'après cela la délectation de la contemplation qui est dans la partie supérieure de l'âme reflue sur la partie inférieure et y adoucit la douleur dont elle est le siège.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Solil., liv. 1, chap. 12) : Il me semblait que si l'éclat de la vérité se découvrait à mon esprit, je n'éprouverais plus cette douleur ou que du moins je la compterais pour rien.

Conclusion.

Puisque la délectation la plus grande consiste dans la contemplation de la vérité, il est nécessaire que cette contemplation adoucisse la tristesse et la douleur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 5), la plus grande délectation consiste dans la contemplation de la vérité. Comme toute délectation adoucit la douleur, ainsi que nous l'avons vu (art. préc. et art. 1), il en résulte que la contemplation de la vérité adoucit la tristesse. Cet effet est d'autant plus sensible qu'on est plus attaché à la sagesse. C'est pourquoi la contemplation des perfections divines et de leur bonheur futur porte les hommes à se réjouir dans leurs tribulations, selon ces paroles d'un Apôtre (Jacques, 1, 2) : Considérez comme le sujet d'une extrême joie les diverses

afflictions qui vous arrivent. Il y a plus, on goûte môme cette joie au milieu des supplices corporels. Ainsi le martyr Tiburce marchant les pieds nus sur des charbons ardents disait : Il me semble que je marche au nom de Jésus-Christ sur des fleurs de rose.

Article 5 : La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par le sommeil et les bains ?

38

Objection N°1.

Il semble que le sommeil et le bain n'adoucissent pas la tristesse. Car la tristesse réside dans l'âme, tandis que le sommeil et le bain ne regardent que le corps. Donc ils ne sont d'aucune utilité pour l'adoucissement de la tristesse.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand le corps est dans un bon État et qu'on en a le sentiment, il en résulte une délectation et par conséquent un adoucissement de tristesse.

Objection N°2.

Le même effet ne semble pas résulter de causes contraires. Or, puisque le sommeil et le bain sont des choses corporelles, ils sont contraires à la contemplation de l'esprit qui est une cause d'adoucissement, comme nous l'avons dit (art. préc). Donc la tristesse n'est pas adoucie par ces moyens.

Réponse à l'objection N°2 :

A la vérité une des délectations empêche l'autre, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 8) ; néanmoins toute délectation adoucit la tristesse et il ne répugne pas que la douleur soit calmée par des causes qui se gênent réciproquement.

Objection N°3.

La tristesse et la douleur, selon qu'elles appartiennent au corps, consistent dans une certaine transformation du cœur. Or, ces remèdes semblent appartenir plutôt aux sens extérieurs et aux membres qu'à la disposition intérieure du cœur. Donc la tristesse n'est pas adoucie par ces moyens.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute bonne disposition du corps reflue en quelque sorte vers le cœur, comme vers le principe et la fin des mouvements corporels, tel qu'on le voit dans le livre d'Aristote sur la cause du mouvement des animaux (chap. 11).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 9. chap. 12) : J'avais appris que le bain est ainsi appelé (balneum) parce qu'il chasse les inquiétudes de l'esprit. Et plus loin : Je m'endormis, et à mon réveil je trouvai que ma douleur avait beaucoup perdu de sa première violence. Et il cite à ce propos cette strophe d'une hymne de saint Ambroise où il est dit : Dans un doux repos nos membres fatigués retrouvent leur vigueur première ; ainsi se relève notre âme abattue et devient plus léger le poids de nos douleurs.

Conclusion.

Comme le sommeil et les bains réparent les forces du corps et le rétablissent dans son État normal, il faut nécessairement qu'ils adoucissent et affaiblissent la tristesse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 37, art. 4), la tristesse est contraire dans son espèce au mouvement vital du corps. C'est pourquoi ce qui répare les forces du corps et ce qui

rétablit le mouvement vital dans son État légitime est contraire à la tristesse et l'adoucit. Ainsi par là même que la nature est rétablie par ces remèdes dans son État normal, il en résulte une délectation. Car c'est là ce qui produit la délectation, comme nous l'avons dit (quest. 31, art. 1). Par conséquent puisque toute délectation adoucit la tristesse, il s'ensuit que ces remèdes corporels l'adoucissent.

38

QUESTION 39 : DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR

Question 39 : De la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur.....354
Article 1 : Toute tristesse est-elle mauvaise ?.....354
Article 2 : La tristesse peut-elle être un bien honnête ?.....355
Article 3 : La tristesse peut-elle être un bien utile ?.....357
Article 4 : La douleur du corps est-elle un souverain mal ?.....358

Nous avons à nous occuper en dernier lieu de la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur.

À cet égard il y a quatre questions à faire :

1. Toute tristesse est-elle un mal ?
2. Peut-elle être un bien honnête ?
3. Peut-elle être un bien utile ?
4. La douleur du corps est-elle le souverain mal ?[1]

Article 1 : Toute tristesse est-elle mauvaise ?

39

Objection N°1.

Il semble que toute tristesse soit mauvaise. Car Némésius (De nat. hom., chap. 19) dit que toute tristesse est un mal de sa nature. Or, ce qui est naturellement mauvais est toujours et partout mauvais. Donc toute tristesse est mauvaise.

Réponse à l'objection N°1 :

Némésius parle de la tristesse relativement à l'objet qui la produit, mais non relativement au sujet qui éprouve le mal et qui le combat. Sous ce rapport tous les hommes fuient la tristesse comme ils fuient le mal ; mais ils ne fuient pas tous le sentiment et la répudiation du mal. Il en faut dire autant de la douleur corporelle. Car le sentiment de cette douleur et sa répudiation sont au contraire une preuve de la bonté de la nature.

Objection N°2.

Ce que fuient tous les hommes et même les plus vertueux est un mal. Or, tous les hommes et même les hommes vertueux fuient la tristesse, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 11), quoique le sage ne cherche pas le plaisir il ne cherche pas non plus la tristesse. Donc la tristesse est un mal.

Objection N°3.

1 Le désespoir est bien pire que la tristesse. Car l'Apôtre dit de ceux qui sont tombés dans le désespoir : Ayant perdu tout sentiment, ils se sont livrés à l'impudicité, à la pratique de toute espèce d'impureté et à l'avarice (Eph., 4, 19). Et nulle part on attribue des effets aussi déplorables à la tristesse. †

Comme le mal corporel est l'objet et la cause de la douleur du corps, de même le mal spirituel est l'objet et la cause de la tristesse de l'esprit. Or, toute douleur corporelle est mauvaise pour le corps. Donc toute tristesse spirituelle est mauvaise pour l'âme.

Mais c'est le contraire. S'attrister du mal et s'en réjouir sont deux choses contraires. Or, se réjouir du mal est une mauvaise chose, puisque pour rendre odieux les méchants il est dit (Prov., 2, 14) qu'ils se réjouissent du mal qu'ils ont fait. Donc c'est une bonne chose que de s'attrister du mal.

Conclusion.

Quoique toute tristesse soit mauvaise en elle-même parce qu'elle empêche l'appétit de se reposer dans le bien, cependant la tristesse que l'on conçoit au sujet d'une mauvaise action est bonne.

Il faut répondre qu'une chose peut être bonne ou mauvaise de deux manières :

1. Absolument parlant et en elle-même. En ce sens toute tristesse est un mal. Car l'inquiétude que l'homme conçoit à la vue du mal présent est en elle-même une chose mauvaise puisqu'elle empêche l'appétit de se reposer dans le bien.
2. On dit aussi qu'une chose est bonne ou mauvaise hypothétiquement. Ainsi il est bien de rougir du moment où l'on suppose que l'on a fait quelque chose de honteux, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.).

Par conséquent s'il arrive une chose fâcheuse ou pénible, la bonté veut qu'on s'en attriste ou qu'on en gémisse. Car si l'on ne s'en attristait pas et si l'on n'en gémissait pas, ce serait ou parce qu'on ne sentirait pas ce malheur, ou parce qu'on n'en serait pas mécontent, et dans ces deux circonstances on serait évidemment coupable. C'est pourquoi supposer la présence du mal, la bonté nous fait un devoir d'en éprouver de la douleur ou de la tristesse. C'est ce qu'exprime saint Augustin quand il dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 8, chap. 14) : C'est encore un bien de gémir sur le bien qu'on a perdu ; car s'il n'était rien resté de bon dans la nature, on n'éprouverait dans le châtiment aucune peine de la perte qu'on a faite. Mais comme la bonté morale doit se considérer dans les choses singulières, puisque c'est à elle que se rapportent les actions, ce qui est bon hypothétiquement doit être considéré comme bon, comme ce qui est volontaire hypothétiquement doit être regardé comme volontaire[1], selon ce que dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 1) et d'après ce que nous avons dit nous-mêmes (quest. 6, art. 6).

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

Article 2 : La tristesse peut-elle être un bien honnête ?

39

Objection N°1.

Il semble que la tristesse ne soit pas un bien honnête. Car ce qui mène aux enfers n'est pas un bien honnête. Or, comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 12, chap. 33), Jacob parait avoir craint que l'excès de la tristesse ne le trouble de telle sorte qu'il ne soit arrivé non dans le repos des justes, mais dans l'enfer des pécheurs. Donc la tristesse n'est pas un bien honnête.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes les passions de l'âme doivent avoir pour règle la raison qui est la source de l'honnête. La tristesse immodérée dont parle saint Augustin dépasse cette règle, et c'est pour ce motif qu'elle cesse d'être honnête.

1 Ainsi la tristesse inspirée par le repentir qu'on a de ses péchés est bonne d'une bonté pure et simple, quoiqu'elle ne soit bonne qu'hypothétiquement. †

Objection N°2.

Le bien honnête est louable et méritoire. Or, la tristesse affaiblit le prix de la louange et du mérite. Car saint Paul dit (2 Cor., 9, 17) : Que chacun donne ce qu'il a résolu en lui-même de donner, non avec tristesse, ni par force. Donc la tristesse n'est pas un bien honnête.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la tristesse qu'on conçoit procède d'une volonté et d'une raison droite qui a le mal en horreur, de même la tristesse qu'on ressent du bien procède d'une raison et d'une volonté pervertie qui est ennemie du bien. C'est pourquoi cette tristesse empêche une action honnête d'être louable ou méritoire, comme quand on fait l'aumône avec tristesse.

Objection N°3.

Comme le dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 15) : Nous nous attristons des choses qui arrivent contrairement à notre volonté. Or, ne pas vouloir ce qui arrive présentement c'est avoir une volonté contraire à la volonté divine dont la Providence embrasse tout ce qui se passe. Donc, puisque la conformité de la volonté humaine avec la volonté divine constitue sa droiture, comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 10), il semble que la tristesse empêche la volonté d'être droite et que par conséquent elle ne soit pas un bien honnête.

Réponse à l'objection N°3 :

Il y a des événements qui arrivent non parce que Dieu le veut, mais parce qu'il le permet ; tels sont les péchés ; par conséquent la volonté en s'élevant contre un péché qui existe en soi ou dans un autre n'est pas en désaccord avec la volonté de Dieu. Quant aux maux qui sont des punitions ils sont un effet de la volonté divine. Pour que la volonté de l'homme soit droite, il n'est cependant pas nécessaire que l'homme les veuille absolument.il suffit que sa volonté ne soit pas en opposition avec l'ordre de la justice divine[1], comme nous l'avons dit (quest. 19, art. 10).

Mais c'est le contraire. Tout ce qui mérite les récompenses de la vie éternelle est un bien honnête. Or, il en est ainsi de la tristesse, comme on le voit par ces paroles de saint Matthieu (5, 5) : Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés. Donc la tristesse est un bien honnête.

Conclusion.

Puisque la tristesse est bonne quelquefois, elle peut être honnête.

Il faut répondre que par là même que la tristesse est un bien, elle peut être un bien honnête. Car nous avons dit (art. préc.) que la tristesse est un bien quand on connaît le mal et qu'on le repousse. Ces deux choses sont dans la douleur corporelle une preuve de la bonté de la nature ; car c'est cette bonté qui fait que les sens éprouvent la douleur, et que la nature écarte la cause qui la produit. à l'égard de la tristesse intérieure la connaissance du mal résulte quelquefois du jugement droit de la raison, et la répudiation du mal est l'effet d'une volonté bien disposée qui a le mal en horreur. Or, comme tout bien honnête provient de ces deux sources, de la droiture delà raison et de celle de la volonté, il en résulte évidemment que la tristesse peut être un bien honnête.

39

1 Dans ce cas, la volonté se trouve directement en opposition avec le mal, sans être pour cela en opposition avec la volonté de Dieu. †

Article 3 : La tristesse peut-elle être un bien utile ?

39

Objection N°1.

Il semble que la tristesse ne puisse pas être un bien utile. Car il est écrit (Ecclésiastique, 30, 25) : La tristesse en a tué plusieurs, et elle n'est utile à rien.

Réponse à l'objection N°1 :

L'Ecclésiastique parle en cet endroit de la tristesse excessive qui absorbe l'âme : en effet cette tristesse immobilise l'esprit et l'empêche de fuir le mal, comme nous l'avons dit (quest. 37, art. 2).

Objection N°2.

L'élection a pour objet ce qui est utile à une fin quelconque. Or, la tristesse n'est pas une chose qu'on puisse choisir, parce qu'une chose vaut toujours mieux sans elle qu'avec elle, comme le dit Aristote (Top., liv. 3, chap. 2). Donc la tristesse n'est pas un bien utile.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme tout ce que l'on choisit mérite moins de fixer notre choix à cause de la tristesse : de même tout ce qu'on doit fuir doit l'être davantage pour le même motif, et sous ce rapport la tristesse est utile.

Objection N°3.

Toute chose existe à cause de son action, comme le dit Aristote (De cælo, liv. 2, text. 17). Or, la tristesse est un obstacle à l'action, d'après le même philosophe (Eth., liv. 10, chap. 5). Donc la tristesse n'est pas utile.

Réponse à l'objection N°3 :

La tristesse qui a pour objet l'action la gêne, mais celle qui se rapporte à la cessation de l'action[1] fait qu'on agit ensuite avec plus d'empressement.

Mais c'est le contraire. Le sage ne recherche que ce qui est utile. Or, il est écrit (Ecclésiaste, 7, 5) : Le cœur des sages est là où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés là où se trouve la joie. Donc la tristesse est inutile.

Conclusion.

La tristesse qui pousse l'homme à fuir ou à éviter le mal est pour lui de la plus grande utilité.

Il faut répondre que la présence du mal produit sur l'appétit un double mouvement : l'un par lequel l'appétit se montre contraire au mal présent, et à ce point de vue la tristesse n'est pas utile parce que le mal qui est présent ne peut pas ne pas l'être. L'autre consiste à fuir et à repousser le mal qui attriste ; sous ce rapport la tristesse est utile si elle a pour objet une chose que l'on doive éviter. Car on doit fuir une chose pour deux motifs :

1. Pour elle-même, parce qu'elle est contraire au bien. C'est ainsi qu'on doit fuir le péché. C'est pourquoi la tristesse qui a le péché pour objet est utile pour que l'homme fuie le péché, comme dit l'Apôtre (2 Cor., 7, 9) : Je me réjouis non de ce que vous avez eu de la tristesse, mais de ce que votre tristesse vous a portés à la pénitence.
2. On doit éviter une chose non parce qu'elle est mauvaise en soi, mais parce qu'elle est l'occasion du mal, soit parce que l'homme s'attache par ses affections trop fortement à elle ; soit parce qu'il est entraîné par là dans un mal quelconque, comme on le voit à l'égard des

1 Après qu'on s'est attristé et ennuyé de l'oisiveté, on reprend le travail avec plus d'ardeur. †

biens temporels. D'après cela la tristesse qui se rapporte à ces biens peut être utile suivant ces paroles de l'Ecclésiaste (7, 3) : Il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin, car dans la première on est averti de la fin de tous les hommes. C'est pourquoi la tristesse qui a pour objet de fuir tout ce qui est mauvais est utile, parce qu'il y a là une double cause de fuite. En effet le mal doit être fui pour lui, et la tristesse est aussi une chose que tout le monde évite, comme tout le monde recherche le bien et le plaisir qu'il procure. Ainsi donc comme le plaisir qu'on trouve dans le bien fait qu'on le recherche avec ardeur ; de même la tristesse que l'on éprouve à la vue du mal, fait qu'on s'en éloigne davantage.

Article 4 : La douleur du corps est-elle un souverain mal ?

39

Objection N°1.

Il semble que la tristesse soit le souverain mal. Car ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de meilleur, comme le dit Aristote (Eth., liv. 8, chap. 10). Or, il y a une délectation, celle qui appartient à la béatitude, qui est le bien suprême. Donc il y a une tristesse qui est le mal souverain.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a deux bonnes choses qui sont communes à la délectation et à la tristesse, ce sont un jugement vrai sur le bien et le mal, et la droiture de la volonté qui approuve le bien et rejette le mal. Ainsi il est évident que dans la douleur ou la tristesse il y a quelque chose de bon, dont la privation rendrait l'objet pire. Mais dans toute délectation il n'y a pas quelque chose de mauvais dont le retranchement puisse rendre l'objet meilleur. C'est ce qui fait que la délectation peut être le bien suprême de l'homme, comme nous l'avons dit plus haut (quest. 34, art. 3), tandis que la tristesse ne peut être le mal souverain de l'homme.

Objection N°2.

La béatitude est le bien souverain de l'homme parce qu'elle est sa fin dernière. Or, la béatitude consiste en ce que l'homme ait tout ce qu'il veut et qu'il ne veuille rien de mauvais, comme nous l'avons dit (quest. 3, art. 4, arg. 5 et quest. 5, art. 8, arg. 3). Donc le bien souverain de l'homme est l'accomplissement de sa volonté. Et puisque la tristesse consiste en ce qui arrive contrairement à la volonté, comme on le voit par saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 15), il s'ensuit que la tristesse est le mal souverain de l'homme.

Réponse à l'objection N°2 :

La répugnance que la volonté a pour le mal est un bien, et c'est pour ce motif que la tristesse ou la douleur ne peut être un mal souverain, parce qu'elle est toujours mélangée de quelque chose de bon.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Solil., liv. 1, chap. 12). Nous sommes composés de deux parties : de l'âme et du corps, la partie la plus infime est le corps. Le souverain bien de la partie la plus noble est donc le bien suprême, tandis que le souverain mal, est ce qui peut arriver de pire à la partie inférieure. Or, ce qu'il y a de mieux dans l'âme c'est la sagesse, comme ce qu'il y a de pire dans le corps c'est la douleur ; par conséquent le souverain bien pour l'homme, c'est d'être sage, et le souverain mal c'est de souffrir.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui nuit à ce qu'il y a de meilleur est pire que ce qui nuit à ce qu'il y a de moins bon. Or, comme on appelle mal ce qui nuit, ainsi que le dit saint Augustin (Enchir., chap. 12), il en résulte que le mal de

l’âme est plus grand que le mal du corps. Par conséquent, le raisonnement que fait saint Augustin, non d’après son sentiment, mais d’après celui d’un autre, n’est pas concluant.

Mais c’est le contraire. La faute est plutôt un mal que la peine ou le châtiment, comme nous l’avons vu (1a pars, quest. 48, art. 6). Or, la tristesse ou la douleur se rapporte au châtiment, comme la jouissance des choses qui passent est l’effet du péché. Car saint Augustin dit (De ver. relig., chap. 12) : Quelle est la douleur qu’on appelle la douleur de l’esprit, sinon la privation des choses fugitives dont il jouissait, ou dont il avait espéré pouvoir jouir ? c’est précisément en cela que consiste le mal, c’est-à-dire le péché et la punition du péché. Donc la tristesse ou la douleur n’est pas le mal souverain de l’homme.

Conclusion.

Puisqu’il est pire de croire qu’un mal véritable n’est pas un mal, et qu’il est pire encore de s’éloigner d’un bien réel qui paraît un mal que de s’attrister et de gémir de l’un et de l’autre, il s’ensuit qu’il ne peut arriver qu’une tristesse ou une douleur soit le mal souverain de l’homme.

Il faut répondre qu’il est impossible qu’une tristesse ou une douleur quelconque soit le mal souverain de l’homme. En effet toute tristesse ou toute douleur a pour objet ce qui est véritablement un mal, ou ce qui paraît un mal quoique ce soit véritablement un bien. Or, la douleur ou la tristesse qui a pour objet un mal véritable ne peut pas être un souverain mal, car il y a quelque chose de pire que cela, c’est de ne pas regarder comme un mal ce qui en est un véritablement ou de ne pas le repousser. Quant à la tristesse ou la douleur qui a pour objet un mal apparent, mais qui est un bien véritable, elle ne peut pas être un mal souverain, parce qu’il serait encore plus déplorable de s’écarter complètement du bien véritable. D’où il est impossible qu’une tristesse ou une douleur quelconque soit le mal souverain de l’homme.

39

QUESTION 40 : DES PASSIONS DE L'IRASCIBLE ET D'ABORD DE L'ESPÉRANCE ET DU DÉSESPOIR

Question 40 : Des passions de l'irascible et d'abord de l'espérance et du désespoir.....360
Article 1 : L'espérance est-elle la même chose que le désir et la cupidité ?.....360
Article 2 : L'espérance existe-t-elle dans la puissance cognitive ou dans la puissance appétitive ? 362
Article 3 : L'espérance se trouve-t-elle dans les animaux ?.....363
Article 4 : Le désespoir est-il contraire à l'espérance ?.....364
Article 5 : L'expérience est-elle une cause de l'espérance ?.....366
Article 6 : L'espérance est-elle très ardente dans les jeunes gens et dans les hommes ivres ?....367
Article 7 : L'espérance est-elle cause de l'amour ?.....368
Article 8 : L'espérance est-elle plutôt utile que nuisible à l'action ?.....369

Après avoir parlé des passions de l'appétit concupiscible, nous avons à examiner les passions de l'irascible. Nous nous occuperons en premier lieu de l'espérance et du désespoir, en second lieu de la crainte et de l'audace, et en troisième lieu de la colère.

Touchant l'espérance et le désespoir il y a huit questions à traiter :

1. L'espérance est-elle la même chose que le désir ou la cupidité ?
2. L'espérance réside-t-elle dans la puissance perceptive ou dans la puissance appétitive ?
3. L'espérance se trouve-t- elle dans les animaux ?
4. Le désespoir est-il contraire à l'espérance ?
5. L'expérience est-elle cause de l'espérance ?
6. Est-ce dans les jeunes gens et dans les hommes ivres que l'espérance abonde ?
7. Du rapport de l'espérance à l'amour.
8. L'espérance est-elle utile à l'action ?

Article 1 : L'espérance est-elle la même chose que le désir et la cupidité ?

40

Objection N°1.

Il semble que l'espérance soit la même chose que le désir ou la cupidité. En effet on fait de l'espérance une des quatre passions principales, et saint Augustin, en énumérant ces quatre passions, met la cupidité à sa place, comme on le voit (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 à 9). Donc l'espérance est la même chose que la cupidité ou le désir.

Réponse à l'objection N°1 :

Saint Augustin met la cupidité à la place de l'espérance parce que l'une et l'autre ont rapport au bien futur. Et parce que le bien qui n'est pas difficile est considéré comme rien, il arrive que la cupidité paraît spécialement tendre au bien ardu qui est l'objet de l'espérance.

Objection N°2.

Les passions diffèrent par leurs objets. Or, l'objet de l'espérance et de la cupidité ou du désir est le même, puisque c'est le bien futur. Donc l'espérance est la même chose que la cupidité ou le désir.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet de l'espérance n'est pas le bien futur, absolument parlant, mais le bien qu'on ne peut obtenir qu'avec des efforts et difficilement, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Si l'on répond que l'espérance ajoute au désir la possibilité d'obtenir le bien futur, on peut ainsi insister. Ce qui par accident se rapporte à l'objet de la passion n'en change pas l'espèce. Or, le possible se rapporte accidentellement au bien futur qui est l'objet de la cupidité ou du désir et de l'espérance. Donc l'espérance n'est pas une passion d'une autre espèce que le désir ou la cupidité.

Réponse à l'objection N°3 :

L'objet de l'espérance n'ajoute pas seulement la possibilité à l'objet du désir, mais elle ajoute encore la difficulté qui fait que l'espérance appartient à une autre puissance, c'est-à-dire à la puissance irascible qui se rapporte à tout ce qui est ardu, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 81, art. 2). D ailleurs le possible et l'impossible ne se rapportent pas absolument par accident à l objet de la puissance appétitive, puisque l'appétit est le principe du mouvement, et qu'un être ne recherche une chose qu'autant qu'elle est possible. Car personne ne se porte vers ce qu'il regarde comme impossible à obtenir. C'est pourquoi l'espérance diffère du désespoir selon la différence qu'il y a entre le possible et l'impossible.

Mais c'est le contraire. Les passions qui se rapportent à des puissances diverses sont de différente espèce. Or, l'espérance existe dans l'irascible, tandis que le désir ou la cupidité réside dans le concupiscible. Donc l'espérance est d'une autre espèce que le désir ou la cupidité.

Conclusion.

Puisque l'objet de l'espérance qui appartient à l'appétit irascible est le bien futur possible, mais difficile à obtenir, cette passion diffère nécessairement du désir et de la cupidité qui appartiennent à l'appétit concupiscible.

Il faut répondre que l'espèce de la passion se considère d'après son objet. Or, à l'égard de l'objet de l'espérance il y a quatre conditions à observer. La première, c'est que l'objet soit bon. Car l'espérance à proprement parler n'a pour objet que le bien, et par là elle diffère de la crainte qui a pour objet le mal. La seconde c'est que l'objet soit futur ; car l'espérance n'a pas pour objet ce qu'on possède actuellement, et c'est en cela qu'elle diffère de la joie qui a pour objet le bien présent. La troisième c'est que l'objet soit difficile à obtenir ; car on ne dit pas que quelqu'un espère une chose de moindre importance qu'il est en son pouvoir de posséder immédiatement, et par là l'espérance diffère du désir ou de la cupidité qui a pour objet le bien futur pris absolument ; c'est ce qui fait que l'un appartient à l'appétit concupiscible et l'autre à l'appétit irascible. La quatrième c'est qu'il faut que cet objet difficile soit possible ; car on n'espère pas ce qu'on ne peut aucunement obtenir, et c'est en cela que l'espérance diffère du désespoir. Ainsi il est donc évident que l'espérance diffère du désir, comme les passions de l'irascible diffèrent de celles du concupiscible. C'est pourquoi l'espérance présuppose le désir, comme toutes les passions de l'irascible présupposent celles du concupiscible, ainsi que nous l'avons dit (quest. 25, art. 1). [Q42-3] ; [Q45-2]

40

Article 2 : L'espérance existe-t-elle dans la puissance cognitive ou dans la puissance appétitive ?

40

Objection N°1.

Il semble que l'espérance appartienne à la puissance cognitive. En effet, l'espérance paraît être une attente. Car l'Apôtre dit (Rom., 8, 25) : Si nous espérons ce que nous ne voyons pas encore, nous l'attendons avec patience. Or, l'attente paraît appartenir à la puissance cognitive. Donc l'espérance aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme l'espérance se rapporte au bien possible, il s'ensuit que le mouvement propre à cette passion se produit dans l'homme de deux manières, selon les deux espèces de possible qu'on distingue ; car il y a des choses possibles qu'on peut faire par sa vertu propre, et d'autres par la vertu d'un autre. Ce qu'un homme espère obtenir par sa vertu propre, on ne dit pas qu'il l'attend, mais seulement qu'il l'espère, mais on dit qu'il attend ce qu'il espère du secours d'une puissance étrangère. Car le mot latin *expectare* vient des mots *ex alio spectare* et signifie attendre d'un autre, en ce sens que la puissance cognitive antérieure se rapporte non seulement au bien qu'elle a l'intention d'obtenir, mais encore à l'objet par la vertu duquel elle espère y parvenir, selon ce mot de l'Ecclésiaste (2, 10) : Je portais mes regards vers l'aide des hommes. Le mouvement de l'espérance reçoit donc quelquefois le nom d'attente à cause de l'action antérieure de la puissance cognitive.

Objection N°2.

L'espérance paraît être la même chose que la confiance. Ainsi nous disons que ceux qui ont confiance espèrent, et nous employons ces mots l'un pour l'autre. Or, la confiance paraît comme la foi appartenir à la puissance cognitive. Donc l'espérance aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce que l'homme désire et pense pouvoir obtenir, il croit qu'il l'obtiendra, et cette assurance, qui réside préalablement dans la faculté cognitive, produit dans l'appétit le mouvement qui reçoit le nom de confiance. En effet, le mouvement appétitif reçoit son nom de la connaissance qui précède, comme l'effet reçoit le sien de sa cause qui est mieux connue. Car la puissance cognitive connaît mieux son acte que celui de la puissance appétitive.

Objection N°3.

La certitude est une chose propre à la puissance cognitive. Or, on attribue la certitude à l'espérance. Donc l'espérance appartient à la puissance cognitive.

Réponse à l'objection N°3 :

La certitude est attribuée au mouvement non seulement de l'appétit sensitif, mais encore de l'appétit naturel. Ainsi on dit que la pierre tend certainement vers le centre de la terre, et cela par suite de l'infaillibilité de la certitude de la connaissance qui précède en nous le mouvement de l'appétit sensitif ou de l'appétit naturel.

Mais c'est le contraire. L'espérance a le bien pour objet, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le bien considéré comme tel n'est pas l'objet de la puissance cognitive, mais de la puissance appétitive. Donc l'espérance n'appartient pas à la faculté cognitive, mais à la faculté appétitive.

Conclusion.

L'espérance impliquant une certaine tendance de l'appétit vers le bien, appartient nécessairement à la partie appétitive de l'âme, mais non à la partie cognitive.

Il faut répondre que puisque l'espérance implique une certaine tendance de l'appétit vers le bien, elle appartient évidemment à la puissance appétitive. Car c'est à l'appétit proprement dit qu'il appartient de porter l'âme vers les objets. Quant à l'action de la puissance cognitive, elle se perfectionne non par suite du mouvement du sujet qui connaît vers les choses qu'il perçoit, mais plutôt par suite de la présence des choses connues dans le sujet qui les connaît. Mais parce que la puissance cognitive meut la puissance appétitive en lui représentant son objet, les divers rapports sous lesquels on perçoit cet objet produisent dans la puissance appétitive des mouvements différents. Car la perception du bien produit dans l'appétit un autre mouvement que la perception du mal ; de même la perception du mal présent agit autrement que celle du mal futur, la perception du bien absolu autrement que celle du bien difficile, et la perception du possible autrement que celle de l'impossible. D'après cela l'espérance est le mouvement de la puissance appétitive qui résulte de la perception du bien futur, ardu et possible à obtenir. Elle est par conséquent la tendance de l'appétit vers un objet de cette nature.

Article 3 : L'espérance se trouve-t-elle dans les animaux ?

40

Objection N°1.

Il semble que dans les animaux il n'y ait pas d'espérance. Car l'espérance se rapporte au bien futur, comme le dit saint Jean Damascène (De orth. fid., liv. 2, chap. 12). Or, la connaissance des choses futures n'appartient pas aux animaux qui n'ont que la connaissance sensitive dont les choses futures ne sont pas l'objet. Donc l'espérance n'existe pas dans les animaux.

Réponse à l'objection N°1 :

Quoique les animaux ne connaissent pas l'avenir, cependant l'animal est porté par son instinct naturel à s'en préoccuper comme s'il le prévoyait. Cet instinct a été mis en lui par l'intelligence divine qui prévoit toutes les choses futures.

Objection N°2.

L'objet de l'espérance est le bien possible à obtenir. Or, le possible et l'impossible reposent sur la différence du vrai et du faux et n'existent que dans l'intelligence, comme le dit Aristote (Met., liv. 6, text. 8). Donc l'espérance n'existe pas dans les animaux qui sont dépourvus d'intelligence.

Réponse à l'objection N°2 :

L'objet de l'espérance n'est pas le possible considéré comme une différence du vrai[1] ; car ce possible résulte du rapport du prédicat avec son sujet. Mais c'est le possible considéré relativement à une puissance quelconque, et c'est ce possible que dans sa Métaphysique (Met., liv. 5, text. 17) Aristote divise en deux, comme nous l'avons fait.

Objection N°3.

Saint Augustin dit (Sup. Gen. ad litt., liv. 9, chap. 14) que les animaux sont mus par ce qu'ils voient. Or, l'espérance n'a pas pour objet ce qu'on voit ; car, comme le dit l'Apôtre (Rom., 8, 24) : Qui est-ce qui espère ce qu'il voit déjà ? Donc l'espérance n'existe pas dans les animaux.

Réponse à l'objection N°3 :

1 En logique on appelle possible ce qui est vrai, et impossible ce qui ne l'est pas. Ce n'est pas de cette espèce de possible qu'il est ici question, il ne s'agit que du possible relatif. †

Quoique les choses futures ne tombent pas sous les yeux, cependant, d'après ce que l'animal voit maintenant, son appétit est porté soit à rechercher, soit à éviter ce qui doit venir.

Mais c'est le contraire. L'espérance est une passion de l'appétit irascible. Or, l'irascible existe dans les animaux. Donc l'espérance aussi.

Conclusion.

Puisque l'appétit de l'animal est porté par ce qu'il voit[1], à le poursuivre ou à l'éviter, il s'ensuit qu'on doit reconnaître que les animaux sont susceptibles d'espérance et de désespoir.

Il faut répondre que les passions intérieures des animaux peuvent être connues par leurs mouvements extérieurs, et ce sont ces mouvements qui montrent que l'espérance se trouve en eux. En effet, qu'un chien voie un lièvre ou qu'un épervier voie un oiseau trop éloigné, il ne se précipite pas sur lui, parce qu'il n'a pas l'espérance de le saisir, mais s'il est rapproché il s'y précipite, parce qu'il a l'espoir de le prendre. Car, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 2, et quest. 26, art. 1), l'appétit sensitif des animaux et l'appétit naturel des choses insensibles suivent la perception d'un intellect quelconque, comme l'appétit intelligentiel auquel on donne le nom de volonté. Mais il y a cette différence que la volonté est mue par la perception de l'intellect qui lui est uni, tandis que le mouvement de l'appétit naturel suit la perception de l'intellect séparé qui est l'auteur de la nature. Il en est de même de l'appétit sensitif des animaux qui agissent d'après un instinct naturel. C'est pourquoi les actions des animaux et celles des choses naturelles nous paraissent produites d'une manière analogue aux œuvres d'art, et c'est ainsi que l'espérance et le désespoir existent dans les animaux[2]. [Q46-4]

Article 4 : Le désespoir est-il contraire à l'espérance ?

40

Objection N°1.

II semble que le désespoir ne soit pas contraire à l'espérance. Car il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 47). Or, la crainte est contraire à l'espérance. Donc le désespoir ne lui est pas contraire.

Réponse à l'objection N°1 :

La crainte est contraire à l'espérance par suite de la contrariété de leurs objets, puisque l'un se rapporte au bien et l'autre au mal. Cette contrariété se trouve dans les passions de l'irascible selon qu'elles découlent des passions du concupiscible, mais le désespoir n'est contraire à l'espérance qu'en raison de la contrariété de leur mouvement, l'une avance et l'autre recule. [Q41-3]

Objection N°2.

Les contraires semblent se rapporter au même objet. Or, l'espérance et le désespoir ne se rapportent pas au même objet. Car l'espérance se rapporte au bien et le désespoir au mal qui est un obstacle à la possession du bien. Donc l'espérance n'est pas contraire au désespoir.

1 comme quand un chien voit un lièvre ou comme quand un épervier voit un oiseau. †

2 Ce qu'il y a d'intelligence et d'ordre dans leurs opérations remonte ainsi à Dieu qui est leur auteur. †

Réponse à l'objection N°2 :

Le désespoir n'a pas rapport au mal considéré comme tel, mais il se rapporte quelquefois à lui accidentellement ; par exemple, quand le mal nous met dans l'impossibilité d'obtenir ce que nous désirons[1]. Le désespoir peut même provenir exclusivement de l'excès du bien[2].

Objection N°3.

Un mouvement est contraire à un mouvement, tandis que le repos est opposé au mouvement comme privation. Or, le désespoir semble plutôt impliquer l'immobilité que le mouvement. Donc il n'est pas contraire à l'espérance qui implique un mouvement vers le bien qui en est l'objet.

Réponse à l'objection N°3 :

Le désespoir n'implique pas seulement une privation d'espérance, mais il implique encore un certain éloignement relativement à la chose désirée, par suite de l'impossibilité où l'on se voit de l'obtenir. Il présuppose donc le désir comme l'espérance elle-même. Car nous n'avons ni espérance, ni désespoir, à l'égard d'un objet que nous ne désirons pas. C'est pourquoi ces deux passions se rapportent l'une et l'autre au bien qui est l'objet du désir.

Mais c'est le contraire. Le désespoir est ainsi nommé, parce qu'il est le contraire de l'espérance.

Conclusion.

L'espérance désignant le mouvement par lequel on se porto vers le bien, et le désespoir le mouvement par lequel on s'en éloigne, il est nécessaire que ces deux passions soient contraires l'une à l'autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 2), dans les mouvements il y a deux sortes de contrariété. L'une provient de ce qu'ils tendent vers des termes qui sont opposés. On ne trouve cette espèce de contrariété que dans les passions de l'appétit concupiscible ; c'est ainsi que l'amour et la haine sont contraires. L'autre provient de ce qu'on s'approche et de ce qu'on s'éloigne du même terme. Cette espèce de contrariété se trouve dans les passions de l'appétit irascible, comme nous l'avons vu (loc. cit.). Or, l'objet de l'espérance, qui est le bien difficile, ardu, a cependant de l'attrait, parce qu'on le regarde comme possible ; par conséquent l'espérance se porte vers lui, puisqu'elle implique une certaine tendance vers la chose qu'on désire. Mais si on croit qu'il est impossible de l'acquérir, alors il en résulte une sorte de répulsion, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3), une fois qu'on est arrivé à l'impossible, tout le monde s'éloigne. Le désespoir est alors la passion qu'on éprouve ; d'où l'on voit qu'elle implique un mouvement d'éloignement et qu'à ce titre elle est contraire à l'espérance, comme la répulsion à l'attraction. [Q45-1]

40

1 Il ne se rapporte par conséquent au mal qu'autant que le mal est un obstacle qui nous empêche d'obtenir ce que nous désirons. †

2 Ainsi quand le bien est trop élevé il nous désespère. †

Article 5 : L'expérience est-elle une cause de l'espérance ?

40

Objection N°1.

Il semble que l'expérience ne soit pas une cause de l'espérance. Car l'expérience appartient à la puissance cognitive, et c'est ce qui fait dire à Aristote (Met., liv. 2, in princ.) que la vertu intellectuelle a besoin d'expérience et de temps. Or, l'espérance n'existe pas dans la puissance cognitive, mais dans la puissance appétitive, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Donc l'expérience n'est pas une cause de l'espérance.

Réponse à l'objection N°1 :

Dans la pratique l'expérience produit non seulement la science, mais en raison de l'habitude elle produit encore une certaine aptitude qui rend l'action plus facile. D'ailleurs la puissance intellectuelle est elle-même utile pour faciliter l'action ; car elle démontre la possibilité des choses et produit par là même l'espérance.

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 13) que les vieillards espèrent difficilement à cause de leur expérience. D'où il semble que l'expérience soit une cause du défaut d'espérance. Or, la même chose n'est pas cause des contraires. Donc l'expérience n'est pas cause de l'espérance.

Réponse à l'objection N°2 :

L'expérience ravit aux vieillards l'espérance, parce quelle leur montre l'impossibilité du succès. Aussi Aristote ajoute-t-il qu'ils sont dans ces dispositions parce que les événements les ont trop souvent trompés.

Objection N°3.

Aristote dit (De cælo, liv. 2, text. 34) que se prononcer sur toutes choses sans douter de rien est quelquefois un signe de folie. Or, quand un homme fait toutes sortes de tentatives, c'est une marque de l'étendue de ses espérances. Et comme la folie provient de l'inexpérience, il s'ensuit que l'inexpérience est plutôt une cause d'espérance que l'expérience elle-même.

Réponse à l'objection N°3 :

La folie et l'inexpérience peuvent être accidentellement une cause d'espérance, en écartant la science qui nous montre qu'une chose est véritablement impossible. Ainsi l'inexpérience produit l'espérance au même titre que l'expérience la détruit.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 7) qu'il y en a qui sont remplis d'espérance, parce qu'ils ont remporté une multitude de victoires sur une foule d'individus, ce qui appartient à l'expérience. Donc l'expérience est la cause de l'espérance.

Conclusion.

Puisque l'objet de l'espérance est le bien qu'on peut acquérir, il est nécessaire que l'expérience qui donne à l'homme le pouvoir et la persuasion d'obtenir facilement un bien quelconque, soit une cause de l'espérance, bien que quelquefois aussi elle l'affaiblisse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), l'objet de l'espérance est le bien futur, difficile, mais possible. Une chose peut donc être cause de l'espérance, soit parce qu'elle rend possible à l'homme ce qu'il désire, soit parce qu'elle lui fait croire qu'il pourra réussir. Dans le

premier sens tout ce qui augmente la puissance de l'homme est une cause d'espérance. Telles sont les richesses, la force et par-dessus tout l'expérience. Car par l'expérience l'homme acquiert la faculté de faire facilement certaines choses, et il en résulte pour lui de l'espérance. C'est ce qui fait dire à Végèce (De re militari) que personne ne craint de faire ce qu'il a la confiance d'avoir bien appris. Dans le second sens, tout ce qui inspire à quelqu'un l'idée qu'une chose lui est possible peut être aussi un motif d'espérance. Ainsi la science et la persuasion quelle qu'elle soit peuvent être une cause d'espérance. Il en est de même de l'expérience, parce que l'expérience apprend souvent à l'homme qu'il peut ce qu'auparavant il croyait impossible. Mais cette espèce d'expérience peut aussi détruire l'espérance. Car si l'expérience apprend à l'homme qu'il peut ce qu'auparavant il croyait impossible, elle peut aussi lui faire voir l'impossibilité d'une chose qu'il pensait pouvoir faire. Ainsi donc l'expérience est cause de l'espérance de deux manières, et comme elle ne la détruit que d'une Seule, nous pouvons dire de préférence qu'elle est une cause de cette passion.

Article 6 : L'espérance est-elle très ardente dans les jeunes gens et dans les hommes ivres ?

40

Objection N°1.

Il semble que la jeunesse et l'ivrognerie ne produisent pas l'espérance. Car l'espérance implique une certaine assurance, une certaine fermeté. C'est pourquoi l'Apôtre la compare à une ancre (Héb., chap. 6). Or, les jeunes gens et les hommes ivres manquent de fermeté ; car ils ont l'esprit très mobile. Donc la jeunesse et l'ivrognerie ne sont pas une cause d'espérance.

Réponse à l'objection N°1 :

Si les jeunes gens et les hommes ivres n'ont pas en réalité beaucoup de fermeté, ils sont néanmoins persuadés qu'ils en ont ; car ils croient fermement qu'ils obtiendront ce qu'ils espèrent.

Objection N°2.

Les choses qui augmentent la puissance sont surtout une cause d'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la jeunesse et l'ivrognerie sont toujours accompagnées d'une certaine faiblesse. Donc elles ne sont pas cause de l'espérance.

Réponse à l'objection N°2 :

Les jeunes gens et les hommes ivres sont en effet très faibles, mais ils se croient forts, parce qu'ils ne connaissant pas leur faiblesse.

Objection N°3.

L'expérience est cause de l'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, les jeunes gens manquent d'expérience. Donc la jeunesse n'est pas une cause d'espérance.

Réponse à l'objection N°3 :

Non seulement l'expérience, mais encore l'inexpérience est une cause d'espérance, comme nous l'avons dit (art. préc.).

Mais c'est le contraire. Aristote observe (Eth., liv. 3, chap. 8) que ceux qui sont ivres sont remplis d'espérance. Et ailleurs (Rhet., liv. 2, chap. 12), il dit la même chose des jeunes gens.

Conclusion.

L'objet de l'espérance étant le bien futur, ardu et possible, les jeunes gens qui ont moins de mémoire, plus de chaleur de cœur, et qui sont sans expérience, ont plus d'espoir que les autres ; il en est de même des fous, de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison et des hommes ivres.

Il faut répondre que la jeunesse est une cause d'espérance pour trois raisons, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 12). Ces trois raisons peuvent être prises des trois conditions que doit réunir le bien qui est l'objet de cette passion. Ce bien, comme nous l'avons dit (art. 1), doit être à venir, ardu et possible. En effet, les jeunes gens ont beaucoup d'avenir, mais peu de passé. C'est pourquoi, comme la mémoire se rapporte au passé et l'espérance à l'avenir, ils s'occupent peu de leurs souvenirs, mais vivent beaucoup en espérance. Les jeunes gens ont beaucoup d'ardeur et par suite beaucoup d'activité ; leur cœur est grand et généreux, et cette générosité les porte à entreprendre les choses les plus difficiles. C'est pourquoi ils sont courageux et ont toujours bon espoir. De même ceux qui n'ont point encore subi d'échec et qui n'ont rencontré aucun obstacle à leurs efforts croient facilement à la possibilité du succès, et comme les jeunes gens en sont là par suite de leur inexpérience, ils croient facilement qu'une chose leur est possible, et c'est ce qui leur inspire de magnifiques espérances. Les hommes qui sont ivres réunissent deux de ces conditions ; le vin échauffe leurs esprits et les multiplie. De plus ils ne font attention ni au péril, ni aux ressources qui leur manquent. Pour la même raison les fous et ceux qui n'ont pas l'usage de la raison tentent tout et sont remplis d'espoir. [Q45-3]

Article 7 : L'espérance est-elle cause de l'amour ?

40

Objection N°1.

Il semble que l'espérance ne soit pas une cause de l'amour. Car, d'après saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7), l'amour est la première des affections de l'âme. Or, l'espérance est une affection de l'âme. Donc l'amour précède l'espérance, et par conséquent l'espérance ne produit pas l'amour.

Objection N°2.

Le désir précède l'espérance. Or, le désir provient de l'amour, comme nous l'avons dit (quest. 28, art. 6, réponse N°2). Donc l'espérance en résulte aussi, et par conséquent elle n'en est pas la cause.

Objection N°3.

L'espérance produit la délectation, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 3). Or, la délectation ne se rapporte qu'à l'objet aimé. Donc l'amour précède l'espérance.

Mais c'est le contraire. À l'occasion de ces paroles de l'Évangéliste (Matth. 1, 2) : Abraham engendra Isaac, et Isaac engendra Jacob ; la glose dit que la foi produit l'espérance, l'espérance la charité. Or, la charité est l'amour. Donc l'amour a pour cause l'espérance.

Conclusion.

L'espérance considérée par rapport au bien qu'on espère naît de l'amour, mais si on la considère par rapport à celui qui nous rend une chose possible, elle est cause de l'amour que nous avons pour lui.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'espérance sous deux rapports. En effet elle se rapporte au bien qu'on espère, comme à son objet. Mais parce que le bien qu'on espère est difficile et possible, ce qui est difficile peut quelquefois nous être possible non par nous-mêmes, mais par les autres. C'est pourquoi l'espérance se rapporte encore à ce qui nous rend une chose possible. Quand

on considère l'espérance relativement au bien qu'on espère, elle est l'effet de l'amour. Car elle n'a pour objet que le bien qu'on désire et qu'on aime. Mais quand elle se rapporte à celui qui nous rend une chose possible, alors elle produit l'amour, mais non réciproquement. Car par là même que nous espérons pouvoir obtenir de quelqu'un une faveur, nous nous portons vers lui comme vers notre bien et nous commençons ainsi à l'aimer. Mais de ce que nous aimons quelqu'un nous n'en espérons pas pour cela quelque chose, sinon accidentellement, en ce sens que nous croyons aussi être aimé de lui. Ainsi l'amour qu'on nous porte nous fait espérer, mais l'amour que nous avons pour quelqu'un provient de l'espérance qu'il nous fait concevoir.

Par là la réponse aux objections est évidente. [Q42-1] ; [Q43-1]

Article 8 : L'espérance est-elle plutôt utile que nuisible à l'action ?

40

Objection N°1.

Il semble que l'espérance n'aide pas à l'action, mais qu'elle la gêne plutôt. Car la sécurité accompagne l'espérance, et la sécurité produit la négligence qui est un obstacle à l'action. Donc l'espérance empêche l'action.

Réponse à l'objection N°1 :

L'espérance se rapporte au bien qu'on doit faire et la sécurité au mal qu'on doit éviter. La sécurité paraît donc plus opposée à la crainte qu'elle n'est propre à l'espérance. Toutefois elle ne produit la négligence qu'autant qu'elle affaiblit l'idée de difficulté, ce qu'elle ne peut faire qu'en affaiblissant l'espérance elle-même. Car les choses à l'égard desquelles on ne craint plus aucun obstacle sont considérées comme n'offrant aucune difficulté.

Objection N°2.

La tristesse empêche l'action, comme nous l'avons dit (quest. 37, art. 3). Or, l'espérance produit quelquefois la tristesse. Car il est écrit (Prov., 13, 12) : L'espérance différée afflige l'âme. Donc l'espérance empêche l'action.

Réponse à l'objection N°2 :

L'espérance produit par elle-même la délectation, ce n'est que par accident qu'elle cause la tristesse, comme nous l'avons dit (quest. 32, art. 3, réponse N°2).

Objection N°3.

Le désespoir est contraire à l'espérance, comme nous l'avons dit (art. 4). Or, le désespoir fortifie l'action surtout dans les combats. Car on lit (2 Rois, 2, 26) que le désespoir est dangereux. Donc l'espérance produit un effet contraire, c'est-à-dire qu'elle empêche l'action.

Réponse à l'objection N°3 :

Le désespoir dans le combat devient dangereux, parce qu'il est toujours accompagné d'une certaine espérance. Car ceux qui n'ont pas l'espoir de la fuite espèrent du moins venger leur mort. Cette espérance les rend plus ardents au combat, et ils deviennent par là même dangereux aux ennemis[1].

Mais c'est le contraire. Il est écrit (1 Cor., 9, 10) que celui qui cultive doit cultiver dans l'espérance de recueillir les fruits de son travail. Il en est de même pour tous les genres de travaux.

1 Parce qu'ils veulent vendre plus cher leur vie. †

Conclusion.

Puisque l’espérance a pour objet le bien difficile, mais possible, elle est du plus grand secours dans l’action par suite de la délectation qu’elle produit en nous.

Il faut répondre que l’espérance est par elle-même utile à l’action, et cela de deux manières :

1. Par rapport à son objet qui est le bien ardu et possible. Car l’idée de la difficulté excite l’attention, tandis que celle de la possibilité ne ralentit pas l’effort. D’où il suit que l’homme travaille avec énergie précisément parce qu’il espère.
2. Par rapport à son effet. Car l’espérance, comme nous l’avons dit (quest. 32, art. 3, réponse N°2), produit la délectation qui favorise l’action, comme nous l’avons vu (quest. 33, art. 4, et quest. 35, art. 3), et par conséquent elle est elle-même utile à l’action.

40

QUESTION 41 : DE LA CRAINTE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

Question 41 : De la crainte considérée en elle-même.....371
Article 1 : La crainte est-elle une passion de l'âme ?.....371
Article 2 : La crainte est-elle une passion spéciale ?.....373
Article 3 : Y a-t-il une crainte qui soit naturelle ?.....374
Article 4 : Distingue-t-on convenablement les différentes espèces de crainte ?.....375

Après avoir parlé de l'espérance et du désespoir, nous devons nous occuper d'abord de la crainte, puis de l'audace.

Touchant la crainte il y a quatre choses à examiner. Nous traiterons :

1. De la crainte elle-même ;
2. De son objet ;
3. De sa cause ;
4. De ses effets.

Sur la crainte considérée en elle-même il y a quatre questions à faire :

1. La crainte est-elle une passion de l'âme ?
2. Est-ce une passion spéciale ?
3. Y a-t-il une crainte naturelle ?
4. Des espèces de crainte.

Article 1 : La crainte est-elle une passion de l'âme ?

41

Objection N°1.

Il semble que la crainte ne soit pas une passion de l'âme. Car saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 3, chap. 23) que la crainte est une vertu de contraction qui désire l'être. Or, il n'y a pas de vertu qui soit une passion, comme le prouve Aristote (Eth., liv. 2, chap. 5). Donc la crainte n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mot vertu[1] désigne un principe d'action. C'est pourquoi, comme les mouvements intérieurs de la puissance appétitive sont les principes des actes extérieurs, on leur donne à ce titre le nom de vertus. Aristote dit que la passion n'est pas une vertu, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une habitude[2].

1 Le mot vertu est pris ici dans son acception la plus large. Il désigne l'habitude et en général tous les principes d'opération. †

2 Aristote dit que les vertus ne sont pas des passions, parce que ce n'est pas à cause de nos passions qu'on nous blâme ou qu'on nous loue, mais à cause de nos habitudes ou de nos actes. †

Objection N°2.

Toute passion est un effet provenant de la présence d'un agent. Or, la crainte n'a pas pour objet ce qui est présent, mais ce qui est à venir, comme le dit saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 12). Donc la crainte n'est pas une passion.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la passion d'un corps naturel provient de la présence matérielle d'un agent, de même la passion de l'âme provient aussi de la présence intellectuelle d'un agent ; mais il n'est pas nécessaire qu'il soit présent corporellement ou réellement[1], parce que le mal qui est futur réellement est présent par l'idée qu'on s'en forme.

Objection N°3.

Toute passion de l'âme est un mouvement de l'appétit sensitif qui résulte de la perception des sens. Or, les sens ne perçoivent pas l'avenir, mais le présent. Donc, puisque la crainte a pour objet le mal futur, il semble que ce ne soit pas une passion de l'âme.

Réponse à l'objection N°3 :

Les sens ne perçoivent pas ce qui est à venir ; mais d'après ce qu'il perçoit dans le présent, l'animal est porté par son instinct naturel à espérer le bien ou à craindre le mal futur.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 à 9) place la crainte au nombre des autres passions de l'âme.

Conclusion.

Puisque la crainte se rapporte au mal par elle-même et qu'elle est accompagnée d'une modification corporelle, elle est nécessairement une passion de l'âme.

Il faut répondre qu'entre tous les autres mouvements de l'âme la crainte est après la tristesse le mouvement qui mérite le mieux le nom de passion. Car, comme nous l'avons dit (quest. 22, art. 1), pour qu'il y ait passion il faut qu'il y ait :

1. Mouvement d'une puissance passive produit par un objet qui lui tient lieu de moteur et de principe actif, parce que la passion est l'effet d'un agent. C'est ainsi que sentir et comprendre sont appelés des passions.
2. On appelle passion, à proprement parler, le mouvement d'une puissance appétitive revêtue d'un organe corporel et qui est accompagné d'un changement physique quelconque.
3. Enfin ces mouvements reçoivent encore plus proprement le nom de passion quand ils impliquent quelque chose de nuisible.

Or, il est évident que la crainte qui a le mal pour objet appartient à la puissance appétitive qui se rapporte par elle-même au bien et au mal. Elle appartient aussi à l'appétit sensitif, puisqu'elle est accompagnée d'un certain effet physique, c'est-à-dire de la contraction, comme le dit saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 3, chap. 28). De plus elle se rapporte au mal selon qu'il triomphe d'un bien ; par conséquent elle réunit véritablement et au plus haut degré tout ce qui constitue la passion. Cependant elle doit être placée après la tristesse qui a pour objet le mal présent, parce qu'elle ne se rapporte qu'au mal futur qui impressionne toujours beaucoup moins.

41

1 Pour faire impression sur nous, il suffit qu'il soit rendu présent à la pensée ou à l'imagination. †

Article 2 : La crainte est-elle une passion spéciale ?

41

Objection N°1.

Il semble que la crainte ne soit pas une passion spéciale. Car saint Augustin dit (83 Quæst. quest. 33) que celui qui est exempt de crainte, n'est ni rongé par la cupidité, ni brisé par le chagrin ou la tristesse, ni enflé par la vaine joie et par la volupté. D'où l'on voit qu'en écartant la crainte on se délivre de toutes les autres passions. Donc la crainte n'est pas une passion spéciale, mais générale.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes les passions de l'âme découlent d'un principe unique, c'est-à-dire de l'amour, où elles se trouvent liées les unes aux autres ; en raison de cette connexion, quand on écarte la crainte on écarte toutes les autres passions, mais il ne s'ensuit pas que la crainte soit une passion générale.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 6, chap. 2) que la poursuite et la fuite sont à l'égard de l'appétit ce que sont l'affirmation et la négation à l'égard de l'intelligence. Or, la négation pas plus que l'affirmation ne sont quelque chose de spécial dans l'intellect ; elles sont au contraire quelque chose dégénérai qui se rapporte à une multitude d'objets. Donc la fuite n'existe pas non plus d'une manière spéciale dans l'appétit, et comme la crainte n'est rien autre chose que la fuite du mal, il s'ensuit que ce n'est pas une passion spéciale.

Réponse à l'objection N°2 :

La fuite de l'appétit n'est pas toujours une crainte, mais pour être une crainte il faut que la fuite se rapporte à un objet spécial tel que celui que nous avons décrit[1] (dans le corps de l'article.). C'est pourquoi bien que la fuite soit quelque chose de général, la crainte n'en est pas moins une passion spéciale. [Q42-3]

Objection N°3.

Si la crainte était une passion spéciale, elle existerait surtout dans l'irascible. Or, elle existe dans le concupiscible. Car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que la crainte est une espèce de tristesse. Saint Jean Damascène prétend (Orth. fid., liv. 3, chap. 23) que c'est une vertu qui excite le désir. Comme la tristesse et le désir se trouvent dans le concupiscible, ainsi que nous l'avons dit (quest. 30, et 35, art. 1), la crainte n'est donc pas une passion spéciale, puisqu'elle appartient à différentes puissances.

Réponse à l'objection N°3 :

La crainte n'existe d'aucune manière dans le concupiscible ; car elle ne se rapporte pas au mal d'une manière absolue, mais au mal considéré comme une chose difficile ou ardue à laquelle on peut à peine résister. Mais, comme les passions de l'irascible découlent des passions du concupiscible et ont en elles leurs termes, ainsi que nous l'avons vu (quest. 25, art. 1), on attribue à la crainte ce qui appartient à l'appétit concupiscible. Ainsi on dit qu'elle est une tristesse, parce que son objet contriste quand il est présent. C'est ce qui fait dire à Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5) que la crainte provient de la pensée d'un mal futur qui doit faire tort ou contrister. De même saint Jean Damascène attribue le désir à la crainte, parce que, comme l'espérance est produite par le désir du bien, de même la crainte provient de la fuite du mal, et la fuite du mal naît du désir du bien, comme on le voit par ce que nous avons dit (quest. 25, art. 2 ; quest. 29, art. 2, et quest. 36, art. 2). [Q42-3]

1 Cet objet spécial est le mal difficile, ardu, auquel on ne peut résister. †

Mais c'est le contraire. D'après saint Jean Damascène lui-même (Orth. fid., liv. 2, chap. 15) la crainte se distingue des autres passions de l'âme.

Conclusion.

Puisque l'objet de la crainte est le mal futur difficile, auquel on ne peut résister, il faut qu'elle soit une passion de l'âme distincte et séparée des autres.

Il faut répondre que les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets ; ainsi une passion spéciale est celle qui a un objet spécial. Or, la crainte a un objet spécial aussi bien que l'espérance. Car, comme l'objet de l'espérance est le bien futur, ardu, mais possible, de même l'objet de la crainte est le mal futur, difficile, auquel on ne peut résister. La crainte est donc une passion spéciale de l'âme. [Q42-3] ; [Q44-1]

Article 3 : Y a-t-il une crainte qui soit naturelle ?

41

Objection N°1.

Il semble qu'il y ait une crainte naturelle. Car saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 3, chap. 23) qu'il y a une crainte naturelle et que c'est la crainte de la mort, parce que l'âme ne veut pas être séparée du corps.

Objection N°2.

La crainte naît de l'amour, comme nous l'avons dit (art. préc., réponse n°1). Or, il y a un amour naturel, comme dit saint Denis (De div. nom., chap. 4). Donc il y a une crainte qui est naturelle aussi.

Objection N°3.

La crainte est contraire à l'espérance, comme nous l'avons dit (quest. 40, art. 4, réponse N°1). Or, il y a une espérance naturelle, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre qui dit d'Abraham (Rom., 4, 18) qu'il a cru à l'espérance de la grâce contrairement à l'espérance de la nature. Donc il y a aussi une crainte naturelle.

Mais c'est le contraire. Les choses qui sont naturelles se trouvent dans les êtres inanimés aussi bien que dans les êtres animés. Or, la crainte ne se trouve pas dans les êtres inanimés. Donc elle n'est pas naturelle.

Conclusion.

Il y a une crainte naturelle qui a pour objet le mal qui blesse ou qui altère de quelque manière le bien essentiel à la nature ; et il y a une crainte qui n'est pas naturelle, d'après laquelle nous redoutons non le mal opposé à la nature, mais celui qui est opposé au bien qu'on aime ou qu'on désire.

Il faut répondre qu'on dit qu'un mouvement est naturel, parce que la nature est portée à le produire. Mais la nature peut être portée à le produire de deux manières :

1. Quand ce mouvement est produit tout entier par elle, sans le concours de la puissance cognitive : ainsi le mouvement d'ascension est naturel au feu, comme le mouvement d'accroissement est naturel aux animaux et aux plantes.
2. On appelle encore mouvement naturel celui que la nature produit par le moyen de la puissance cognitive ; parce que, comme nous l'avons dit (quest. 17, art. 9, réponse N°2, et quest. 10, art. 1), les mouvements de la puissance cognitive et de la puissance appétitive se ramènent à la nature comme à leur premier principe.

Ainsi les actes de la puissance cognitive, tels que l'intelligence, le sentiment, la mémoire, et même les mouvements de l'appétit animal, sont quelquefois appelés des mouvements naturels. C'est en ce sens qu'on peut dire que la crainte est naturelle, et elle se distingue de la crainte qui ne l'est pas par la diversité de son objet. En effet, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), la crainte a pour objet le mal qui corrompt et que la nature repousse par suite du désir qu'elle a d'exister ; c'est cette crainte qu'on dit naturelle[1]. Elle a aussi pour objet le mal qui contriste, celui qui ne répugne pas à la nature, mais au désir de l'appétit[2], et c'est cette crainte qui n'est pas naturelle. Nous avons déjà d'ailleurs appliqué cette distinction à l'amour, à la concupiscence et à la délectation (quest. 30, art. 3 ; quest. 31, art. 7). Or, d'après la première acception du mot naturel, il est à remarquer que parmi les passions de l'âme il y en a qui peuvent être naturelles, comme l'amour, le désir et l'espérance, et d'autres qu'on ne peut jamais appeler ainsi. Ceci provient de ce que l'amour et la haine, le désir et la fuite impliquent une certaine propension à rechercher le bien et à fuir le mal, et que cette propension appartient à l'appétit naturel. C'est pour cela qu'il y a un amour naturel et qu'on peut quelquefois attribuer le désir ou l'espérance aux êtres naturels dépourvus de connaissance. Mais les autres passions de l'âme impliquent certains mouvements auxquels l'inclination naturelle ne suffit aucunement : soit parce que les sens ou la connaissance sont de l'essence de ces passions ; ainsi nous avons vu (quest. 31, art. 4, et quest. 35, art. 1) que la connaissance est nécessairement requise pour la délectation et la douleur, et que les êtres qui en sont dépourvus ne peuvent avoir ni peine, ni plaisir ; soit parce que ces mouvements sont contraires à l'inclination naturelle elle-même ; ainsi le désespoir renonce au bien, parce qu'il est trop difficile, et la crainte se refuse à combattre le mal contraire, malgré l'inclination de la nature. C'est pour ce motif qu'on n'attribue d'aucune manière ces passions aux êtres inanimés.

La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 4 : Distingue-t-on convenablement les différentes espèces de crainte ?

41

Objection N°1.

Il semble que saint Jean Damascène distingue à tort six espèces de crainte (De fid. orth., liv. 2, chap. 15) : la lenteur (segnities), la pudeur, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse. Car, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), la crainte a pour objet le mal qui attriste ; par conséquent les différentes espèces de crainte doivent répondre aux différentes espèces de tristesse. Or, il y a quatre espèces de tristesse, comme nous l'avons vu (quest. 35, art. 8). Donc il n'y a que quatre espèces de crainte qui leur correspondent.

Réponse à l'objection N°1 :

Ces différentes espèces de tristesse que nous avons désignées (quest. 35, art. 8) ne se distinguent pas d'après la diversité de leur objet, mais d'après leurs effets et leurs raisons spéciales ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que ces espèces de tristesse correspondent aux espèces de crainte qui se considèrent d'après la division propre de l'objet[3] même de cette passion.

1 Ainsi la crainte naturelle est celle qui a pour objet le mal qui est capable de détruire notre nature. Elle résulte par conséquent de la conservation de notre être, qui est un sentiment naturel à tous. †

2 Telle est, par exemple, la crainte que nous avons de perdre les richesses, les honneurs, et d'autres biens qui reposent sur des vues purement intellectuelles. Cette crainte n'est pas naturelle, parce qu'elle suppose la connaissance. †

3 L'objet comprend ici l'opération du sujet et les choses extérieures auxquelles son action ou son opération se rapporte. C'est sur cette double division que repose la distinction des différentes espaces de crainte, comme on le voit (dans le corps de l'article.). †

Objection N°2.

Ce qui dépend de notre action est soumis à notre puissance. Or, la crainte a pour objet le mal qui excède notre pouvoir, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc la lenteur, la pudeur et la honte qui se rapportent à notre action ne doivent pas être considérées comme des espèces de crainte.

Réponse à l'objection N°2 :

L'action considérée comme effet est soumise à la puissance de celui qui l'opère ; mais l'objet de l'action peut surpasser la puissance de celui qui l'opère ; c'est ce qui fait qu'on l'évite et qu'il en résulte la lenteur, la pudeur et la honte, qui sont autant d'espèces de crainte.

Objection N°3.

La crainte a pour objet l'avenir, comme nous l'avons vu (art. 1 et 2). Or, la honte se rapporte à un acte déjà commis, comme dit Némésius (De nat. hom., chap. 20). Donc la honte n'est pas une espèce de crainte.

Réponse à l'objection N°3 :

à l'égard d'un acte qui est passé on peut craindre le reproche ou l'opprobre qui doit en résulter, et c'est ainsi que la honte est une espèce de crainte.

Objection N°4.

La crainte n'a pour objet que le mal. Or, l'étonnement et la stupeur ne se rapportent qu'à ce qui est grand, extraordinaire, que ce soit bien ou mal. Donc l'étonnement et la stupeur ne sont pas des espèces de crainte.

Réponse à l'objection N°4 :

Tout étonnement et toute stupeur ne sont pas des espèces de crainte ; il n'y a que l'étonnement qui a pour objet un grand mal et la stupeur qui se rapporte à un mal insolite. — Ou bien on peut dire que comme la lâcheté fuit la peine attachée à une action extérieure, de même l'étonnement et la stupeur évitent la peine qu'on trouve à examiner ce qui est grand et extraordinaire, que ce soit bien ou mal. Ainsi l'étonnement et la stupeur se rapportent à l'action de l'intellect comme la lâcheté à l'action extérieure.

Objection N°5.

Les philosophes sont excités par l'étonnement à la recherche de la vérité, comme le dit Aristote (Met., liv. 1, chap. 2). Or, la crainte ne porte pas à faire des recherches, mais plutôt à fuir. Donc l'étonnement n'est pas une espèce de crainte.

Réponse à l'objection N°5 :

Celui qui est dans l'étonnement refuse de se prononcer pour le moment sur l'objet qui l'étonne, parce qu'il craint d'être en défaut, mais il cherche à s'éclairer pour l'avenir, tandis que celui qui est dans la stupeur craint de juger dans le présent et n'ose faire des recherches pour l'avenir. C'est ainsi que l'étonnement ou l'admiration favorise les recherches de la philosophie, tandis que la stupeur est un obstacle à cette étude.

Mais c'est le contraire. Nous nous en tenons sur ce point à l'autorité de saint Jean Damascène et de Némésius (loc. cit.).

41

Conclusion.

Les saints docteurs ont reconnu six espèces de crainte : la lenteur, la pudeur, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), la crainte a pour objet le mal futur qui excède la puissance de celui qui le redoute, au point qu'il ne peut lui résister. Or, on peut considérer

le bien de l’homme comme le mal dans son action ou dans les choses extérieures. Par rapport à l’action de l’homme il y a deux sortes de maux à craindre. Le premier c’est le travail qui pèse à la nature ; de là la lenteur ou la lâcheté quand quelqu’un se refuse à travailler dans la crainte d’une peine excessive. Le second c’est la turpitude qui blesse l’opinion. Si l’on craint cette turpitude à l’égard d’un acte qu’on doit commettre, elle prend le nom de pudeur ou de confusion ; si elle a pour objet un acte honteux déjà commis, elle porte celui de honte. — Le mal qui consiste dans les choses extérieures peut surpasser de trois manières les forces de l’homme qui entreprend de lui résister. Il peut les dépasser :

1. En raison de sa grandeur, comme quand quelqu’un considère un grand mal dont il ne peut connaître l’issue ; alors il y a étonnement.
2. En raison de ce qu’il a d’insolite ; ainsi quand un mal que nous n’avons pas coutume de rencontrer se présente à nous et qu’il nous paraît immense, il en résulte un sentiment de stupeur qui provient de ce que notre imagination est extraordinairement frappée.
3. En raison de ce qu’il a d’imprévu ; quand on ne peut remédier aux malheurs futurs qu’on redoute, on donne à cette crainte le nom d’angoisse, parce qu’on se trouve à l’extrémité. [Q42-3] ; [Q44-1]

41

QUESTION 42 : DE L'OBJET DE LA CRAINTE

Question 42 : De l'objet de la crainte.....378
Article 1 : Est-ce le bien ou le mal qui est l'objet de la crainte ?.....378
Article 2 : Le mal de la nature est-il l'objet de la crainte ?.....379
Article 3 : La crainte a-t-elle pour objet le mal du péché ?.....381
Article 4 : Peut-on craindre la peur ?.....382
Article 5 : Les choses soudaines sont-elles celles qu'on redoute le plus ?.....383
Article 6 : Les choses auxquelles il n'y a pas de remède sont-elles celles qu'on redoute le plus ?
.....385

Après avoir parlé de la crainte en elle-même, nous avons à nous occuper de son objet.

À cet égard six questions se présentent :

1. Est-ce le bien ou le mal qui est l'objet de la crainte ?
2. Le mal de la nature en est-il l'objet ?
3. La crainte a-t-elle pour objet le mal de la faute ?
4. Peut-on craindre la peur ?
5. Les choses imprévues sont-elles celles qu'on redoute le plus ?
6. Craint-on davantage celles qui sont sans remède ?

Article 1 : Est-ce le bien ou le mal qui est l'objet de la crainte ?

42

Objection N°1.

Il semble que le bien soit l'objet de la crainte. Car saint Augustin dit (83 Quæst. quest. 33) : Nous ne craignons qu'une chose c'est de perdre ce que nous aimons, ou ce que nous possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous espérons. Or, ce que nous aimons c'est le bien. Donc la crainte se rapporte au bien comme à son objet propre.

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que le pouvoir et l'autorité inspirent la crainte. Cependant le pouvoir est une bonne chose. Donc le bien est l'objet de la crainte.

Objection N°3.

Il ne peut rien y avoir de mauvais en Dieu. Or, il nous est ordonné de le craindre, suivant ces paroles du Psalmiste (Ps. 33, 10) : Craignez Dieu, vous tous qui êtes ses saints. Donc la crainte a pour objet le bien.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (Orth. fid., liv. 2, chap. 12) que la crainte a pour objet le mal futur.

Conclusion.

Puisque la crainte implique une fuite, il est nécessaire qu'elle ait le mal pour objet propre et direct, et qu'elle ne se rapporte au bien que par accident.

Il faut répondre que la crainte est un mouvement de la puissance appétitive. Or, la poursuite et la fuite appartiennent à la puissance appétitive, d'après Aristote (Eth., liv. 6, chap. 2). Comme la poursuite se rapporte au bien et la fuite au mal, il s'ensuit que tout mouvement de la puissance appétitive qui implique la poursuite a le bien pour objet, et que tout mouvement qui implique la fuite se rapporte au mal. Ainsi donc puisque la crainte implique la fuite, elle a le mal pour objet propre et direct. Mais elle peut se rapporter au bien selon que le bien se rapporte lui-même au mal ; ce qui peut avoir lieu de deux manières.

1. Parce que le mal est une privation du bien. Car par là même que le mal est une privation du bien, il s'ensuit que quand on fuit le mal pour lui-même, on le fuit parce qu'il est contraire au bien qu'on recherche avec amour, et c'est ce qui a fait dire à saint Augustin (loc. cit.) que nous ne craignons rien autre chose que de perdre le bien que nous aimons.
2. Le bien se rapporte au mal comme sa cause, en ce sens qu'une bonne chose peut par sa puissance nuire à un objet qu'on aime.

C'est pourquoi comme l'espérance, ainsi que nous l'avons dit (quest. 40, art. 7), se rapporte à deux choses, au bien vers lequel elle tend, et au moyen par lequel elle espère obtenir ce qu'elle désire ; de même la crainte se rapporte à deux termes, au mal qu'elle fuit et au bien qui par sa vertu peut produire du mal. Ainsi l'homme craint Dieu, parce qu'il peut lui infliger une peine spirituelle ou corporelle. Il craint aussi la puissance d'un autre homme, surtout quand elle est cruelle et injuste ; parce qu'alors elle peut facilement lui nuire. On craint également l'autorité, c'est-à-dire d être subordonné à un autre, parce que celui-ci a le pouvoir de nous nuire ; comme celui qui a la conscience de son crime craint qu'il ne soit découvert.

La réponse aux objections est par là même évidente. [Q43-1]

Article 2 : Le mal de la nature est-il l'objet de la crainte ?

42

Objection N°1.

Il semble que la crainte n'ait pas pour objet le mal de la nature. Car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que la crainte fait prendre conseil. Or, on ne consulte pas sur ce qui arrive naturellement, selon la remarque du même philosophe (Eth., liv. 3, chap. 3). Donc la crainte n'a pas pour objet le mal de la nature.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mal de la nature ne provient pas toujours de la nature elle-même, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). D'ailleurs quand il provient de la nature elle-même, quoiqu'on ne puisse l'éviter totalement, cependant on peut le différer, et par suite de cette espérance on peut prendre conseil sur les moyens de l'éviter[1].

Objection N°2.

Les misères naturelles, comme la mort et les maladies, menacent toujours l'homme. Si donc la crainte avait ces maux pour objet, il faudrait que l'homme craignît sans cesse.

Réponse à l'objection N°2 :

Le mal de la nature, quoiqu'il soit toujours menaçant, n'est pas toujours prochain, et c'est pour cela qu'on ne le redoute pas toujours.

1 C'est pour ce motif que l'on consulte les médecins, et que l'on a recours à tous les moyens hygiéniques capables de prolonger la vie. †

Objection N°3.

La nature ne nous porte pas à des choses contraires. Or, le mal de la nature provient de la nature elle-même. Donc il n'est pas naturel que l'on s'éloigne par la crainte de cette espèce de mal ; par conséquent la crainte naturelle n'a pas pour objet le mal de la nature, quoique ce mal paraisse lui appartenir.

Réponse à l'objection N°3 :

La mort et les autres misères de la vie proviennent de la nature en général, sans que néanmoins la nature particulière les combatte autant qu'elle le peut. Ainsi, par suite de cette inclination de la nature particulière, la douleur et la tristesse ont pour objet les maux quand ils sont présents, et la crainte se rapporte à ceux dont on est menacé dans l'avenir.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 6) que de tous les maux le plus terrible est la mort, qui est un mal naturel.

Conclusion.

Le mal de la nature n'est l'objet de la crainte qu'autant qu'il est prochain et qu'on a l'espérance de le surmonter.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), la crainte provient de l'idée qu'on se forme d'un mal futur qui nuit ou qui attriste. Comme le mal qui attriste est contraire à la volonté, de même celui qui nuit est contraire à la nature, et c'est celui-là qu'on appelle le mal de la nature. Il peut donc être l'objet de la crainte. Mais il est à remarquer que le mal de la nature provient quelquefois d'une cause naturelle. Alors on l'appelle ainsi non seulement parce qu'il prive la nature de ce qu'elle a de bon, mais encore parce qu'il est un de ses effets ; telles sont la mort naturelle et les autres misères de ce genre. D'autres fois le mal de la nature provient d'une cause qui n'est pas naturelle ; telle est la mort que l'on reçoit violemment d'un persécuteur. Tantôt on craint et tantôt on ne craint pas ces deux espèces de maux naturels. En effet la crainte provenant de l'idée qu'on se forme du mal futur, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), ce qui éloigne l'idée du mal futur éloigne aussi la crainte. Or, il peut se faire qu'on ne voie pas qu'un mal doit arriver pour deux raisons : 1° Parce qu'il est distant et éloigné. Par suite de la distance nous nous représentons qu'une chose ne doit pas arriver, et alors nous ne la craignons pas, ou nous la craignons peu. Car, comme ledit encore Aristote (loc. cit.), nous ne craignons pas ce qui est très éloigné. Ainsi nous savons tous que nous mourrons, mais comme notre mort n'est pas prochaine nous ne nous en inquiétons pas. 2° Parce qu'on considère un mal futur comme n'étant plus à venir, en raison de la nécessité qui le fait regarder comme présent. Ainsi Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que ceux qu'on décapite n'ont plus de crainte une fois qu'ils sont sûrs que la mort est inévitable[1]. Pour qu'on ait de la crainte, il faut qu'on ait toujours une espérance de salut. Ainsi donc on ne craint pas le mal de la nature quand on ne le considère plus comme futur. Mais si l'on regarde le mal de la nature comme prochain, et qu'on ait quelque espérance de l'éviter, alors on le redoute. [Q44-1] ; [Q44-2]

1 Dans ce cas, il y a douleur et angoisse de cœur, mais il n'y a pas crainte. †

Article 3 : La crainte a-t-elle pour objet le mal du péché ?

42

Objection N°1.

Il semble que la crainte puisse avoir pour objet le mal du péché. Car saint Augustin dit (In Ep. Joan. Tract. 9) que l'homme craint d'une crainte chaste d'être séparé de Dieu. Or, rien ne nous sépare de Dieu que le péché, selon ces paroles du prophète (Is., 59, 2) : Vos péchés ont mis la division entre vous et votre Dieu. Donc la crainte peut avoir pour objet le mal de la faute ou du péché.

Réponse à l'objection N°1 :

La séparation de Dieu est une peine qui est la conséquence du péché et toute peine provient de quelque manière d'une cause extérieure.

Objection N°2.

Cicéron dit (De Tusc., liv. 4), que nous craignons quand elles sont à venir les choses qui nous attristent quand elles sont présentes. Or, on peut gémir ou s'attrister du mal du péché. Donc on peut aussi le craindre.

Réponse à l'objection N°2 :

La tristesse et la crainte ont cela de commun, c'est que l'une et l'autre ont le mal pour objet. Mais elles diffèrent sous deux rapports :

1. la tristesse a pour objet le mal présent, tandis que la crainte se rapporte au mal futur ;
2. la tristesse résidant dans l'appétit concupiscible se rapporte au mal d'une manière absolue et peut par conséquent regarder toute espèce de mal, grand ou petit ; tandis que la crainte par là même qu'elle existe dans l'irascible se rapporte au mal ardu ou difficile, et elle n'existe pas du moment qu'une chose dépend de notre volonté.

C'est pourquoi nous ne craignons pas quand elles sont à venir toutes les choses qui nous attristent quand elles sont présentes ; nous ne craignons que celles qui sont difficiles.

Objection N°3.

L'espérance est opposée à la crainte : or, l'espérance peut avoir pour objet le bien qui est la vertu, comme on le voit (Eth., liv. 9, chap. 4). Et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (Gal., 5, 10) : J'espère de la bonté du Seigneur que vous n'aurez point à l'avenir d'autres sentiments que les miens. Donc la crainte peut avoir pour objet le mal du péché.

Réponse à l'objection N°3 :

L'espérance a pour objet le bien qu'on peut acquérir. Or, on peut obtenir le bien par soi-même ou par un autre ; c'est pourquoi l'espérance se rapporte aux actes de vertu qu'il est en notre pouvoir d'accomplir. Mais la crainte a pour objet le mal qui ne dépend pas de notre volonté ; c'est pourquoi le mal qu'on craint provient toujours d'une cause extérieure, tandis que le bien qu'on espère peut venir d'une cause intrinsèque ou extrinsèque.

Objection N°4.

La honte est une espèce de crainte, comme nous l'avons dit (quest. 41, art. 4). Or, la honte a pour objet une action honteuse qui est le mal du péché. Donc la crainte aussi.

Réponse à l'objection N°4 :

Comme nous l'avons dit (quest. 41 art. 4, réponse N°2 et 3), la honte n'est pas une crainte qui porte sur l'acte même du péché, mais sur la turpitude ou l'ignominie qui en est la conséquence et qui est l'effet d'une cause extrinsèque.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) qu'on ne redoute pas tous les maux, par exemple quand on est injuste ou négligent.

Conclusion.

Puisque le mal du péché est soumis à la puissance et à la volonté humaine, la crainte ne peut pas l'avoir par elle-même pour objet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 41, art. 2, quest. 40, art. 1), l'objet de l'espérance étant le bien futur, difficile, mais qu'on peut obtenir, la crainte se rapporte au mal futur, ardu, qu'on ne peut pas facilement éviter. D'où l'on peut conclure que ce qui dépend absolument de notre puissance et de notre volonté n'a rien d'effrayant ; on ne craint que ce qui a une cause extrinsèque. Et comme le mal de la faute a pour cause propre la volonté humaine, il s'ensuit qu'à proprement parler il n'a rien qui puisse nous inspirer des craintes. Mais comme la volonté peut être portée au péché par un principe extérieur, si ce principe a une grande puissance sur elle, sous ce rapport on peut craindre le mal du péché selon qu'il dépend d'une cause extrinsèque. Ainsi, par exemple, on craint de rester dans la société des méchants de peur d'être entraîné au mal. Mais, à proprement parler, dans cette circonstance l'homme craint plus la séduction que la faute considérée dans sa propre nature, c'est-à-dire en tant que volontaire ; car sous ce rapport elle n'est pas à craindre. [Q43-1]

Article 4 : Peut-on craindre la peur ?

42

Objection N°1.

Il semble qu'on ne puisse pas craindre la peur. Car tout ce qu'on craint, en le craignant on se garde par là même de le perdre. Ainsi celui qui craint de perdre la santé la garde par suite de cette crainte même. Par conséquent s'il craignait la peur, l'homme en la craignant se garderait de ne pas craindre, ce qui paraît une absurdité.

Réponse à l'objection N°1 :

La crainte n'est pas une absolument ; mais selon la diversité des objets qu'on craint il y a des craintes différentes. Rien n'empêche donc qu'une crainte ne soit un motif de se préserver d'une autre crainte, et de se mettre ainsi à l'abri de son influence.

Objection N°2.

La crainte est une fuite. Or, aucun être ne se fuit lui-même. Donc la crainte ne se craint pas elle-même.

Réponse à l'objection N°2 :

La crainte par laquelle on redoute un mal imminent, étant autre que la crainte par laquelle on redoute la crainte même de ce mal, il ne s'ensuit pas que la même chose se fuie elle-même, ou qu'elle soit la fuite d'elle-même.

Objection N°3.

La crainte se rapporte à l'avenir. Or, celui qui craint a déjà la crainte ; donc il ne peut pas la craindre.

Réponse à l'objection N°3 :

En raison de la différence que nous avons reconnue entre les diverses craintes, l'homme peut craindre actuellement une crainte future.

Mais c'est le contraire. L'homme peut aimer l'amour, souffrir de ses souffrances, et par conséquent il peut pour le même motif craindre la crainte.

Conclusion.

On peut craindre la peur selon qu'elle provient d'une cause extrinsèque, mais non suivant qu'elle est soumise à la volonté humaine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce qui terrifie ne provient que d'une cause extrinsèque, mais ne provient pas de notre volonté. Or, la crainte provient en partie d'une cause extrinsèque et dépend en partie de notre volonté. Elle provient d'une cause extrinsèque comme passion résultant de l'idée qu'on se fait du mal dont on est menacé[1]. Sous ce rapport on peut craindre la crainte, parce que la nécessité de craindre l'arrivée de quelque grand malheur peut déjà faire peur. — Elle est aussi dépendante de notre volonté d'après l'obéissance que l'appétit inférieur doit à la raison. Sous ce rapport l'homme peut la repousser, et c'est en ce sens qu'on ne peut la craindre, d'après saint Augustin (83 Quæst. quest. 33). Mais comme les raisons qu'il apporte pourraient être employées pour prouver qu'on ne doit la craindre d'aucune manière, il faut donc y répondre.

Article 5 : Les choses soudaines sont-elles celles qu'on redoute le plus ?

42

Objection N°1.

Il semble que les choses extraordinaires et imprévues ne soient pas les plus redoutables. Car comme l'espérance se rapporte au bien, de même la crainte se rapporte au mal. Or, l'expérience sert à accroître l'espérance dans les bons ; donc elle doit augmenter la crainte dans les méchants.

Réponse à l'objection N°1 :

L'objet de l'espérance est le bien qu'on peut obtenir ; c'est pourquoi ce qui augmente la puissance de l'homme fortifie naturellement ses espérances et affaiblit pour la même raison ses craintes, parce que la crainte a pour objet le mal auquel on ne peut résister facilement. Par conséquent comme l'expérience rend l'homme plus puissant pour agir, il s'ensuit qu'elle augmente son espérance tout en diminuant sa crainte.

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) qu'on redoute le plus non pas ceux qui sont colères, mais ceux qui sont doux et astucieux. Or, il est constant que ceux qui sont colères ont des mouvements plus subits. Donc ce qui est subit est moins redoutable.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui sont colères ne cachent pas leur sentiment, et c'est pour cela que le tort qu'ils causent n'est pas tellement subit qu'on ne le prévoie. Les hommes doux et astucieux cachent au contraire leur colère ; c'est pourquoi on ne peut prévoir le mal qu'ils ont l'intention de faire. Il arrive donc inopinément, et c'est ce qui fait dire à Aristote qu'ils sont les plus redoutables.

1 Ainsi celui qui a un chancre craint, par suite de ce mal, l'opération qu'il nécessite. †

Objection N°3.

Les choses qui sont soudaines ne peuvent être examinées avec le même soin. Or, plus on considère une chose et plus la crainte qu'on en a est grande. Ainsi Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 8) qu'il y en a qui paraissent courageux parce qu'ils sont ignorants, mais que du moment où ils viennent à savoir que les choses sont autres qu'ils ne le pensaient, ils prennent la fuite. Donc on redoute moins ce qui est imprévu.

Réponse à l'objection N°3 :

Absolument parlant, les biens et les maux corporels paraissent plus grands dans le principe. La raison en est qu'une chose paraît toujours plus grande quand on la rapproche de son contraire. Ainsi quand quelqu'un passe subitement de la pauvreté aux richesses, il estime davantage ses biens parce qu'auparavant il était pauvre. Au contraire si de riche on devient tout à coup pauvre, on a une plus grande horreur de la misère. C'est pourquoi on redoute plus le mal imprévu parce qu'il paraît être plus grand. Mais il peut arriver par accident qu'on ne connaisse pas toute la grandeur du mal, comme quand les ennemis se cachent dans une embuscade. Dans ce cas il est vrai que la réflexion a pour effet d'augmenter la crainte.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 2, chap. 6) : La crainte, quand elle veille à la sécurité, a horreur des accidents extraordinaires et imprévus qui sont contraires aux choses qu'on aime.

Conclusion.

Les maux extraordinaires et imprévus, par là même qu'ils paraissent plus grands et plus irréparables, sont plus redoutés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), l'objet de la crainte est le mal imminent qu'on ne peut pas facilement repousser. Un mal peut être difficile à repousser pour deux raisons :

1. L'une tirée de la grandeur du mal et l'autre de la faiblesse de celui qui le redoute. Or, l'action de ces deux causes peut être augmentée quand il s'agit d'un mal insolite et imprévu. En effet quand un mal imminent est insolite et imprévu, il paraît plus grand. Car tous les maux et tous les biens corporels paraissent d'autant moindres qu'on les examine davantage. C'est pourquoi, comme la douleur du mal présent s'adoucit par suite de sa durée, ainsi que le prouve Cicéron (De Tuscul., liv. 3), de même la crainte du mal futur s'affaiblit par suite de la réflexion.
2. Quand le mal est extraordinaire et imprévu, il ajoute à la faiblesse de celui qui le redoute, parce qu'il le prive des ressources qu'on peut préparer, à l'avance, pour repousser le mal futur, mais dont on ne peut faire usage quand le mal se présente à l'improviste.

42

Article 6 : Les choses auxquelles il n'y a pas de remède sont-elles celles qu'on redoute le plus ?

42

Objection N°1.

Il semble que les choses irrémédiables ne doivent pas être les plus redoutées. Car pour la crainte il faut qu'il reste une espérance de salut, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, dans les maux qui sont sans remède il ne reste aucune espérance de salut. Donc on ne doit les craindre d'aucune manière.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a au mal deux sortes de remèdes. L'un empêche le mal futur d'arriver ; quand ce remède est détruit, il ne reste plus d'espérance et par conséquent il n'y a plus de crainte. Ce n'est donc pas de ce remède que nous parlons ici. L'autre remède a pour effet d'éloigner le mal qui est déjà présent, et c'est de ce remède dont il est ici question.

Objection N°2.

Il n'y a aucun remède contre la mort. Car naturellement on ne peut pas revenir de la mort à la vie. Cependant la mort n'est pas ce qu'on redoute le plus, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5). Donc les choses qui sont sans remède ne sont pas celles qu'on redoute le plus.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique la mort soit un mal irrémédiable, comme ce mal n'est pas prochain on ne le redoute pas, ainsi que nous l'avons dit (art. 2).

Objection N°3.

Aristote dit (Eth., liv. 1, chap. 5) que le bien qui dure depuis longtemps ne l'emporte pas sur le bien qui n'existe que depuis un jour, ni le bien qui est perpétuel sur celui qui ne l'est pas. Donc on en peut dire autant du mal. Or, les maux qui sont sans remède ne paraissent différer des autres qu'en raison de leur prolongation ou de leur perpétuité. Ils n'en sont donc pour cela ni pires, ni plus redoutables.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote parle en cet endroit du bien absolu qui est bon dans son espèce : ce bien ne s'accroît pas en raison de sa durée ou de sa perpétuité, mais seulement en raison de sa nature.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que les choses les plus terribles sont celles qu'on ne peut redresser quand elles pèchent, qu'il est impossible de secourir et devant lesquelles on reste impuissant.

Conclusion.

Les maux qu'il est impossible ou très difficile d'éviter sont les plus redoutables.

Il faut répondre que l'objet de la crainte est le mal ; par conséquent tout ce qui augmente le mal augmente aussi la crainte. Or, le mal s'augmente non seulement d'après la nature de l'espèce, mais encore par les circonstances, comme nous l'avons dit (quest. 18, art. 3). Entre toutes les circonstances la prolongation ou la perpétuité du mal semblent le plus contribuer à son augmentation. Car les choses qui existent dans le temps ont en quelque sorte pour mesure la durée du temps lui-même. Par conséquent si c'est un mal de souffrir une chose pendant un temps donné, ce sera un mal double de souffrir la même chose pendant un temps double ; et d'après ce même raisonnement, souffrir cette même chose pendant un temps infini, c'est-à-dire perpétuellement, c'est augmenter le mal, pour

ainsi dire, indéfiniment. Et comme les maux qui sont sans remède ou qui sont très difficiles à guérir sont regardés en quelque sorte comme perpétuels ou de longue durée, il s’ensuit qu’ils sont les plus redoutables.

42

QUESTION 43 : DE LA CAUSE DE LA CRAINTE

Question 43 : De la cause de la crainte.....387
Article 1 : L'amour est-il cause de la crainte ?.....387
Article 2 : Le défaut de puissance ou de vertu est-il cause de la crainte ?.....388

Après avoir parlé de l'objet de la crainte, nous avons à nous occuper de sa cause.

À ce sujet deux questions se présentent :

1. L'amour est-il la cause de la crainte ?
2. Le défaut de puissance ou de vertu en est-il aussi la cause ?

Article 1 : L'amour est-il cause de la crainte ?

43

Objection N°1.

Il semble que l'amour ne soit pas la cause de la crainte. Car ce qui mène à une chose en est la cause. Or, la tristesse mène à l'amour de la charité, d'après saint Augustin (Sup. can. Joan. Tract. 9). Donc la crainte est cause de l'amour et non réciproquement.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1), la crainte se rapporte directement et par elle-même au mal qu'on repousse et qui est contraire au bien qu'on aime, par conséquent elle naît directement de l'amour. Mais elle se rapporte secondairement à la cause de ce mal, et sous ce rapport elle produit accidentellement l'amour ; en ce sens que l'homme qui craint d'être puni de Dieu observe ses commandements ; alors il commence à espérer et l'espérance le mène à l'amour, comme nous l'avons vu (quest. 40, art. 7).

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) : Ceux que nous redoutons le plus, ce sont ceux dont nous attendons quelques maux. Or, par là même que nous attendons du mal de quelqu'un nous sommes plus portés à le haïr qu'à l'aimer. Donc la crainte est plutôt produite parla haine que par l'amour.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui dont nous attendons du mal est d'abord un objet de haine ; mais dès qu'on commence à en espérer du bien, alors on commence à l'aimer ; on aimait donc dès le principe le bien qui a pour contraire le mal qu'on craint.

Objection N°3.

Nous avons dit (quest. 42, art. 3) que les choses qui dépendent de nous ne sont pas de nature à nous inspirer de la crainte. Or, les choses qui sont l'effet de l'amour proviennent du plus profond de notre cœur. Donc la crainte n'est pas produite par l'amour.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement ne se rapporte qu'à la cause efficiente du mal qu'on craint ; mais l'amour en est la cause matériellement préparatoire ou dispositive, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (83 Quæst. quest. 33) : Nous n'avons certainement jamais d'autre motif de crainte que de perdre ce que nous aimons ou ce que nous possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous avons espéré. Donc toute crainte provient de ce que nous aimons quelque chose, et par conséquent l'amour est une cause de la crainte.

Conclusion.

Puisque nous n'avons d'autre motif de crainte que de perdre ce que nous aimons ou ce que nous possédons, ou de ne pas obtenir ce que nous avons espéré, l'amour est la cause de la crainte.

Il faut répondre que les objets de passions sont par rapport à elles ce que sont les formes par rapport aux choses naturelles ou artificielles ; car les passions de l'âme tirent leur espèce de leurs objets, comme les choses naturelles ou artificielles les tirent de leurs formes. Ainsi comme tout ce qui est cause de la forme est cause de la chose elle-même que la forme constitue, de même tout ce qui est cause de l'objet, à quelque titre que ce soit, est cause de la passion. Or, une chose peut être cause de l'objet, soit à titre de cause efficiente, soit à titre de disposition matérielle. Ainsi l'objet de la délectation étant le bien apparent qui convient et avec lequel on est uni, sa cause efficiente est ce qui produit cette union ou la convenance, ou la bonté ou l'apparence de bonté de l'objet ; et sa cause préparatoire ou dispositive est l'habitude ou la disposition qui fait que l'objet avec lequel une personne est unie lui convient ou lui paraît bon. Pour en revenir à notre thèse, l'objet de la crainte est le mal futur qu'on croit prochain et auquel on ne peut pas facilement résister. Par conséquent ce qui peut produire ce mal est la cause efficiente de l'objet de la crainte et par suite de la crainte elle-même. Ce qui contribue à disposer l'individu de manière que l'objet soit tel à ses yeux, est la cause de la crainte et de son objet à titre de disposition matérielle, et c'est en ce sens que l'amour est cause de la crainte. Car par là même qu'on aime un bien quelconque, il s'ensuit qu'on regarde comme mauvais ce qui est cause de la privation de ce bien, et que par conséquent on le craint comme une chose mauvaise.

43

Article 2 : Le défaut de puissance ou de vertu est-il cause de la crainte ?

43

Objection N°1.

Il semble que la faiblesse[1] ne soit pas cause de la crainte. Car ceux qui sont puissants sont ceux qu'on redoute le plus. Or, la faiblesse est contraire à la puissance. Donc elle n'est pas cause de la crainte.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement n'a rapport qu'à la cause de la crainte considérée comme cause efficiente.

Objection N°2.

Ceux qui doivent avoir la tête tranchée sont dans l'impuissance la plus extrême. Or, ils n'ont pas de crainte, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5). Donc le défaut de ressources n'est pas une cause de crainte.

Réponse à l'objection N°2 :

1 Nous traduisons ainsi le mot *defectus* pour éviter la périphrase que nous avons précédemment employée. †

Ceux qui doivent être décapités souffrent un mal qui est déjà présent ; c'est pourquoi leur impuissance est si extrême qu'elle dépasse la mesure de la crainte[1].

Objection N°3.

Combattre est un effet de la force et non de la faiblesse. Or, ceux qui combattent craignent ceux qui entrent en lice avec eux. Donc ce n'est pas la faiblesse qui est la cause de la crainte.

Réponse à l'objection N°3 :

Ceux qui combattent craignent non leur propre puissance qui les fait entrer en lice, mais le défaut de cette puissance, ce qui les empêche d'avoir pleine confiance dans la victoire.

Mais c'est le contraire. Les causes des contraires sont opposées entre elles. Or, les richesses, la force, la multitude des amis, la puissance excluent la crainte, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5). Donc la crainte résulte de la privation de toutes ces choses.

Conclusion.

Le défaut de puissance ou la faiblesse de la résistance dispose à la crainte ; mais la vertu et la force de celui qu'on redoute la produit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la crainte a deux sortes de cause, l'une qui agit à titre de disposition matérielle et qui a son principe dans le sujet qui craint ; l'autre qui agit à titre de cause efficiente et qui provient de l'objet qu'on craint. Sous le premier rapport ce qui nous manque, est, absolument parlant, la cause de la crainte. Car par là même qu'on manque de puissance, on ne peut facilement repousser le mal qui est imminent. Toutefois pour produire la crainte il faut que le défaut de vertu ou de puissance existe dans une certaine mesure. En effet le défaut qui produit la crainte d'un mal futur est moindre que le défaut qui résulte d'un mal présent dont on s'attriste[2]. Le défaut serait encore plus grand s'il détruisait complètement le sentiment du mal ou l'amour du bien dont on redoute le contraire[3]. — Sous le second rapport la puissance et la force sont, absolument parlant, la cause de la crainte. Car par là même que ce qu'on regarde comme nuisible, a de la puissance, il arrive qu'on ne peut repousser son effet. Néanmoins il arrive par accident que le défaut, de la part de l'objet, produit la crainte. Ainsi, par suite d'un défaut quelconque il peut arriver qu'une personne veuille nuire, par exemple, par injustice, ou parce qu'elle a été lésée auparavant, ou parce qu'elle craint de l'être.

43

1 Ils sont alors abîmés par la douleur et tombent dans l'abattement. †

2 Dans ce cas, il y a angoisse, douleur du cœur. †

3 Quand ce sentiment est éteint il y a stupidité. †

QUESTION 44 : DES EFFETS DE LA CRAINTE

Question 44 : Des effets de la crainte.....390
Article 1 : La crainte produit-elle une contraction ?.....390
Article 2 : La crainte est-elle une cause de bon conseil ?.....392
Article 3 : La crainte fait-elle trembler ?.....393
Article 4 : La crainte empêche-t-elle l'action ?.....394

Après avoir parlé de la cause de la crainte, nous avons maintenant à nous occuper de ses effets.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La crainte produit-elle une contraction ?
2. La crainte est-elle une cause de bon conseil ?
3. Fait-elle trembler ?
4. Empêche-t-elle l'action ?

Article 1 : La crainte produit-elle une contraction ?

44

Objection N°1.

Il semble que la crainte ne produise pas de contraction. Car quand il v a contraction, la chaleur et les esprits se portent à l'intérieur. Or, l'abondance de la chaleur et des esprits au dedans agrandit le cœur et le rend audacieux dans ses entreprises, comme on le voit par ceux qui se mettent en colère. Le contraire ayant lieu à l'égard de la crainte, il s'ensuit qu'elle ne produit pas de contraction.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme le dit Aristote (Probl. 3 et 9, sect. 27), quoique dans ceux qui craignent, les esprits se retirent des parties extérieures vers la région intérieure, ce mouvement n'est pourtant pas le même que dans ceux qui sont en colère. Car dans ceux qui sont en colère par suite de la chaleur et de la subtilité des esprits qui proviennent du désir qu'ils ont de se venger, le mouvement se fait des parties inférieures aux parties supérieures, et c'est pour ce motif que les esprits et la chaleur se réunissent au cœur ; ce qui rend ceux qui sont irrités très prompts et très audacieux pour l'attaque. Mais dans ceux qui craignent par suite du refroidissement qui épaissit en quelque sorte les esprits, ils vont au contraire des parties supérieures aux inférieures, et ce qui glace ainsi l'homme c'est l'idée qu'il se forme de son impuissance. C'est pour cette raison que la chaleur et les esprits n'abondent pas dans le cœur, mais qu'ils s'en éloignent plutôt. Ce qui fait que ceux qui craignent, au lieu d'être prêts à attaquer, sont plutôt prêts à fuir.

Objection N°2.

La contraction faisant abonder les esprits et la chaleur au dedans, il s'ensuit que l'homme pousse des cris, comme on le voit chez ceux qui pleurent. Or, ceux qui craignent n'élèvent pas la voix, mais ils deviennent plutôt taciturnes. Donc la crainte ne produit pas de contraction.

Réponse à l'objection N°2 :

Il est naturel à celui qui souffre, que ce soit un homme ou un animal, d'employer tous les moyens possibles pour repousser ce qui lui nuit et ce qui est la cause de sa douleur. C'est pourquoi nous voyons que les animaux qui souffrent font usage de leur voix ou de leurs cornes. Or, ce qu'il y a de plus utile aux animaux pour toutes choses, ce sont la chaleur et les esprits. C'est pourquoi dans la douleur la nature conserve intérieurement la chaleur et l'esprit pour s'en servir contre le mal qu'elle veut combattre. C'est ce qui fait dire à Aristote (loc. cit.) que quand les esprits et la chaleur abondent au dedans on est contraint de pousser des cris. C'est pour ce motif que ceux qui souffrent ont de la peine à contenir leur voix. Mais pour ceux qui craignent, le mouvement de la chaleur intérieure et des esprits va du cœur aux parties inférieures, comme nous venons de le dire ; c'est ce qui fait que la crainte est contraire à la formation de la voix, qui se produit par la bouche au moyen de l'émission des esprits vers les parties supérieures. Elle oblige donc à garder le silence et produit dans les membres un tremblement, comme le dit le même philosophe (loc. cit.).

Objection N°3.

La honte est une espèce de crainte, comme nous l'avons dit (quest. 41, art. 4). Or, ceux qui l'éprouvent rougissent, comme le disent Cicéron (Tusc., chap. 4) et Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.). La rougeur du visage loin de prouver la contraction prouve plutôt le contraire. Donc la contraction n'est pas un effet de la crainte.

Réponse à l'objection N°3 :

Le danger de la mort est contraire, non seulement à l'appétit animal, mais encore à la nature ; c'est pourquoi quand on craint ce péril non seulement il y a contraction de la part de l'appétit, mais encore de la part de la nature corporelle. Car l'idée de la mort en portant la chaleur vers les parties intérieures du corps produit sur l'animal l'effet qu'il éprouve quand sa mort est naturellement imminente. De là il arrive que ceux qui craignent la mort pâlissent, comme le dit Aristote (Eth., liv. 4, chap. ult.). Mais le mal que craint la honte n'est pas contraire à la nature, il est seulement opposé à l'appétit animal. C'est pourquoi il y a contraction de la part de l'appétit animal, mais non de la part de la nature corporelle. Dans ce cas l'âme, retirée pour ainsi dire en elle-même, n'en a que plus de liberté pour mettre en mouvement les esprits et la chaleur. C'est ce qui fait qu'ils se répandent au-dehors et que ceux qui ont de la honte rougissent[1].

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De orth. fid., liv. 3, chap. 23) que la crainte est une vertu qui agit κατά συστολήν, c'est-à-dire par contraction.

Conclusion.

Comme dans les moribonds la nature se retire au dedans par suite de l'affaiblissement des forces, de même dans ceux qui craignent la chaleur se concentre à l'intérieur avec les esprits, ce qui produit une contraction.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 28, art. 5), ce qu'il y a de formel dans les passions de l'âme, c'est le mouvement de la puissance appétitive, et ce qu'il y a de matériel c'est la modification que le corps éprouve, et l'une est en proportion de l'autre. Par conséquent la modification du corps est toujours analogue et conforme à la nature du mouvement appétitif. Mais par rapport au mouvement animal de l'appétit la crainte implique une certaine contraction. La raison en est que la crainte provient de l'idée qu'on se forme d'un mal imminent qu'on peut difficilement repousser, comme nous l'avons dit (quest. 41, art. 2). Or, quand on peut difficilement repousser une chose, cela provient de la faiblesse de la puissance, comme nous l'avons vu (quest. 43, art. 2), et la puissance reste d'autant plus faible qu'elle peut s'étendre à moins d'objets. C'est pourquoi de l'imagination, qui produit la crainte, résulte dans l'appétit une certaine contraction. C'est ainsi que nous voyons dans les moribonds que la nature se retire au dedans parce que ses forces

1 Ces observations physiologiques sont d'une finesse que la science moderne n'a pas surpassées. †

s’affaiblissent. Nous voyons de même que quand la crainte s’empare des habitants d’une cité, ils s’éloignent des parties extérieures pour se réfugier autant qu’ils peuvent dans le cœur même de la place. En jugeant par analogie de ce qui appartient à l’appétit animal, la crainte fait porter la chaleur et les esprits vitaux vers la région du cœur, et il en résulte pour le corps une contraction. [Q45-3] ; [Q48-2]

Article 2 : La crainte est-elle une cause de bon conseil ?

44

Objection N°1.

Il semble que la crainte ne soit pas une cause de bon conseil. Car ce qui empêche de prendre conseil ne peut pas faire de bons conseillers. Or, la crainte empêche le conseil, car toute passion trouble le repos nécessaire au bon usage de la raison. Donc la crainte ne produit pas de bons conseillers.

Objection N°2.

Le conseil est un acte de la raison qui réfléchit et qui délibère sur les choses futures. Or, la crainte arrête la réflexion et jette l’esprit hors de sa sphère, comme le dit Cicéron (De Tuscul., liv. 4). Donc la crainte, au lieu d’être une cause de bon conseil, est plutôt un obstacle.

Réponse à l’objection N°2 :

Plus une passion est forte, et plus elle entrave le jugement de celui qu’elle affecte. C’est pourquoi quand la crainte est vive, l’homme veut aviser au conseil qu’il doit prendre, mais il est tellement troublé dans ses pensées qu’il n’en peut trouver aucun. Au contraire si la crainte est modérée et qu’elle éveille seulement la sollicitude de l’homme sans troubler beaucoup sa raison, elle peut contribuer au bon conseil par suite de la sollicitude qu’elle a provoquée.

Objection N°3.

Comme on a recours au conseil pour éviter le mal, de même pour arriver au bien. Or, comme la crainte a pour objet le mal qu’il faut éviter, de même l’espérance se rapporte aux biens qu’on doit rechercher. Donc la crainte n’est pas plus que l’espérance une cause de bon conseil.

Réponse à l’objection N°3 :

L’espérance excite au conseil, parce que, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), personne ne prend conseil dans les choses dont il désespère, pas plus que sur celles qui sont impossibles, comme le dit le même philosophe (Eth., liv. 3, chap. 3). Cependant la crainte est plutôt que l’espérance une cause de conseil, parce que l’espérance a pour objet le bien que nous pouvons acquérir[1], tandis que la crainte se rapporte au mal que nous avons de la peine à repousser. Ainsi la crainte implique plutôt l’idée de difficulté que l’espérance, et c’est à l’égard des choses difficiles pour lesquelles nous n’avons pas confiance en nous-mêmes que nous prenons conseil, comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.).

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que la crainte engage à prendre conseil.

Conclusion.

Quoique la crainte, comme toutes les autres passions de l’âme, ne fournisse pas à l’homme le moyen de prendre conseil, mais qu’elle soit plutôt un obstacle, néanmoins on dit qu’elle est une cause de bon conseil, en ce sens qu’elle éveille la sollicitude et qu’elle porte à la prudence dans les grands périls.

Il faut répondre qu’on peut être bien conseillé de deux manières :

1 L’espérance voit tout particulièrement le coté avantageux de l’objet qui la sollicite, tandis que la crainte s’occupe des difficultés qu’il présente. †

1. Du côté de la volonté ou du soin que l'on met à prendre conseil. La crainte est utile à l'homme sous ce premier rapport, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 3), nous consultons dans les grands périls lorsque nous manquons de confiance en nous-mêmes. Or, les choses qui nous inspirent de la crainte ne sont pas absolument mauvaises, mais elles ont une certaine gravité, tant parce que nous les considérons comme difficiles à repousser que parce que nous les regardons comme étant près de nous, ainsi que nous l'avons dit (quest. 42, art. 2). C'est ce qui fait que les hommes sont portés à demander conseil quand ils sont dans la crainte.
2. On dit d'un homme qu'il est de bon conseil quand il a en lui-même la faculté de bien juger. Sous ce rapport, la crainte comme toute autre passion n'est pas avantageuse. Car, quand l'homme est affecté d'une passion quelconque, il voit toujours les objets plus grands ou moindres qu'ils ne sont en réalité. Ainsi celui qui aime une chose la croit toujours meilleure, et celui qui la craint la croit plus redoutable qu'elle n'est. Toute passion nuit donc, autant qu'il est en elle, à la rectitude du jugement et empêche de donner un bon conseil.
   La réponse à la première objection est par là même évidente.

Article 3 : La crainte fait-elle trembler ?

44

Objection N°1.

Il semble que le tremblement ne soit pas un effet de la crainte. Car le tremblement provient du froid, puisque nous voyons ceux qui ont froid trembler. Or, la crainte ne paraît pas produire le froid, mais plutôt une chaleur qui dessèche. La raison en est que ceux qui craignent ont froid, surtout quand il s'agit de grandes craintes, comme on le voit par ceux qu'on conduit à la mort. Donc la crainte ne produit pas le tremblement.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand la chaleur est ramenée du dehors au dedans, elle abonde intérieurement et surtout vers les parties inférieures, c'est-à-dire vers la puissance nutritive. C'est pourquoi quand l'humidité est consommée il en résulte une soif, et quelquefois un cours de ventre et une émission d'urine et même de sperme, ou bien cette perte de toutes les superfluités du corps arrive par suite de la contraction du ventre et des organes naturels, comme le dit Aristote (Problem. 2, sect. 27).

Objection N°2.

L'émission des superfluités du corps est un effet de la chaleur ; ainsi il arrive ordinairement que les médecines laxatives sont chaudes. Or, la crainte produit souvent l'émission de ces superfluités. Donc elle est cause de la chaleur et par conséquent elle ne produit pas le tremblement.

Objection N°3.

Dans la crainte on rappelle la chaleur des parties extérieures aux parties intérieures. Si donc, par suite de ce mouvement, l'homme éprouve un tremblement dans ses membres extérieurs, il semble que la crainte devrait toujours produire cet effet dans toutes les parties extérieures du corps. Or, il ne paraît pas qu'il en soit ainsi. Donc le tremblement du corps n'est pas l'effet de la crainte.

Réponse à l'objection N°3 :

Dans la crainte la chaleur abandonnant le cœur et allant des parties supérieures aux inférieures, il s'ensuit que ceux qui craignent éprouvent un tremblement surtout dans le cœur et dans les membres qui ont quelque rapport avec la poitrine où le cœur réside. C'est ce qui fait que quand on a peur la voix est tremblante, parce que l'artère vocale est placée près du cœur. La lèvre tremble aussi ainsi

que toute la mâchoire inférieure, parce que toutes ces parties correspondent au cœur, et c'est ce qui produit un claquement de dents. Pour la même raison les bras et les mains tremblent également. Ou bien on peut dire que cet effet se produit parce que ces membres sont les plus mobiles. C'est pour ce motif que les genoux tremblent, d'après ces paroles du prophète (Is., 35, 3) : Fortifiez les mains languissantes et soutenez les genoux tremblants.

Mais c'est le contraire. Cicéron dit (Tusc., liv. 4) que le tremblement, la pâleur et le grincement de dents sont un effet de la crainte.

Conclusion.

Comme ceux qui craignent perdent leur chaleur, il en résulte un affaissement de forces dans les membres, et par conséquent il faut reconnaître que le tremblement est un effet de la crainte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), dans la crainte il y a une contraction du dehors au dedans, et que pour ce motif les membres extérieurs deviennent froids. C'est ce qui produit le tremblement, qui résulte de l'affaiblissement des membres. Ce qui contribue le plus à cet affaiblissement, c'est le défaut de chaleur qui est l'instrument par lequel l'âme agit, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 2, text. 50).

La réponse à la seconde objection est par là même évidente. [Q45-3]

Article 4 : La crainte empêche-t-elle l'action ?

44

Objection N°1.

Il semble que la crainte empêche l'action. Car l'action est surtout empêchée par le trouble de la raison qui la dirige. Or, la crainte trouble la raison, comme nous l'avons dit (art. 2, réponse N°2). Donc elle empêche l'action.

Objection N°2.

Ceux qui font une chose avec crainte sont plutôt exposés à défaillir en l'exécutant. Ainsi quand on marche sur une poutre élevée la crainte fait facilement tomber, et l'on ne tomberait pas si l'on marchait sur la même poutre mise à terre, précisément parce qu'on n'éprouverait pas de crainte. Donc la crainte empêche l'action.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui tombent du haut d'une poutre très élevée éprouvent un vertige d'imagination par suite de la crainte qu'ils ont de tomber.

Objection N°3.

La paresse ou la lenteur est une espèce de crainte. Or, la paresse empêche l'action. Donc la crainte aussi.

Réponse à l'objection N°3 :

Celui qui craint fuit l'objet de sa crainte. C'est pourquoi la paresse étant une crainte qui se rapporte à l'action selon qu'elle est pénible, elle l'empêche parce qu'elle éloigne d'elle la volonté. Mais la crainte qui se rapporte à d'autres choses est utile à l'action, parce qu'elle porte la volonté à faire ce qui doit mettre l'homme à l'abri de ce qu'il redoute.

Mais c'est le contraire. L'Apôtre dit (Phil., 2, 2) : Faites votre salut avec crainte et tremblement. Il ne parlerait pas ainsi si la crainte empêchait de faire de bonnes actions. Donc elle n'empêche pas.

Conclusion.

La crainte empêche l'action relativement aux instruments par lesquels l'action s'exerce ; mais relativement à l'âme, quand elle est modérée elle est utile parce qu'elle porte l'homme à réfléchir et à agir avec plus de prudence, mais il en est autrement quand elle est excessive.

Il faut répondre que l'action intérieure de l'homme est produite par l'âme, comme par son premier moteur, et par les membres du corps, comme par ses instruments. Ainsi il arrive que l'action est empêchée ou parce que l'instrument, ou parce que le moteur principal fait défaut[1]. Relativement aux instruments corporels la crainte est par elle-même de nature à entraver leur action parce qu'elle retire aux membres extérieurs leur chaleur. Quant à l'âme, si la crainte est modérée et qu'elle ne trouble pas beaucoup la raison, elle est utile à l'action, parce qu'elle éveille la sollicitude et qu'elle porte l'homme à prendre conseil et à agir avec plus de prudence. Mais si elle se développe au point de troubler la raison, elle gêne l'action du côté de l'âme elle-même ; mais ce n'est pas de cette crainte que parle l'Apôtre.

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

44

1 Les membres du corps et les organes sont ici les instruments, et le moteur principal est l'âme elle-même. †

QUESTION 45 : DE L'AUDACE

Question 45 : De l'audace.....396
Article 1 : L'audace est-elle contraire à la crainte ?.....396
Article 2 : L'audace est-elle une conséquence de l'espérance ?.....397
Article 3 : Y a-t-il des défauts qui soient cause de l'audace ?.....399
Article 4 : Les audacieux sont-ils plus ardents au début qu'à la fin et au cœur du danger ?.....400

Après avoir parlé de la crainte nous avons maintenant à traiter de l'audace qui lui est contraire.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. L'audace est-elle contraire à la crainte ?
2. Quel est le rapport qu'il y a entre l'audace et la crainte ?
3. De la cause de l'audace.
4. De son effet.

Article 1 : L'audace est-elle contraire à la crainte ?

45

Objection N°1.

Il semble que l'audace ne soit pas contraire à la crainte. Car saint Augustin dit (83 Quæst. quest. 31) que l'audace est un vice. Or, le vice est contraire à la vertu. Donc puisque la crainte n'est pas une vertu, mais une passion, il semble que l'audace ne lui soit pas contraire.

Réponse à l'objection N°1 :

La colère, l'audace et les noms de toutes les passions peuvent se prendre en deux sens.

1. Ils peuvent signifier d'une manière absolue le mouvement de l'appétit sensitif vers un objet quelconque bon ou mauvais, et alors ils désignent simplement les passions.
2. Ils peuvent être employés en même temps pour exprimer ce que ce mouvement a de contraire à la raison, et ils désignent alors des vices. Saint Augustin parle de l'audace dans ce dernier sens, mais nous n'en parlons ici que dans le premier.

Objection N°2.

Il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre. Or, l'espérance est contraire à la crainte. Donc l'audace ne l'est pas.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'y a pas plusieurs choses qui soient contraires au même objet sous le même rapport ; mais rien n'empêche que plusieurs ne lui soient contraires sous des rapports différents. Ainsi nous avons dit (quest. 23, art. 2, et quest. 40, art. 4) que les passions de l'irascible ont deux sortes de contrariété : l'une qui résulte de l'opposition du bien et du mal ; c'est ainsi que la crainte est contraire à l'espérance ; l'autre qui provient de l'opposition qu'il y a entre le mouvement par lequel on s'approche et celui par lequel on s'éloigne ; et c'est ainsi que l'audace est contraire à la crainte, le désespoir à l'espérance.

Objection N°3.

Chaque passion exclut la passion qui lui est opposée. Or, ce que la crainte exclut, c'est la sécurité. Car saint Augustin dit (Conf., liv. 2, chap. 5) que la crainte est une précaution contre la sécurité. Donc c'est la sécurité et non l'audace qui est contraire à la crainte.

Réponse à l'objection N°3 :

La sécurité ne signifie pas quelque chose de contraire à la crainte, mais seulement l'exclusion de cette passion. En effet on dit de celui qui ne craint rien qu'il est dans la sécurité ; par conséquent la sécurité est opposée à la crainte comme sa privation, tandis que l'audace l'est comme son contraire ; et comme le contraire renferme en lui la privation il s'ensuit que l'audace implique la sécurité.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que l'audace est contraire à la crainte.

Conclusion.

Puisque la crainte fuit le mal futur, tandis que l'audace affronte le danger, ces deux passions sont évidemment contraires l'une à l'autre.

Il faut répondre qu'il est dans l'essence des contraires d'être le plus possible éloignés l'un de l'autre, comme le dit Aristote (Met., liv. 10, text. 13). Or, ce qu'il y a de plus éloigné de la crainte c'est l'audace. Car la crainte fuit le mal futur parce qu'il est supérieur à celui qui le redoute, tandis que l'audace affronte le péril qui est imminent, parce qu'elle espère en triompher. D'où il suit qu'elle est manifestement contraire à la crainte.

Article 2 : L'audace est-elle une conséquence de l'espérance ?

45

Objection N°1.

Il semble que l'audace ne soit pas une conséquence de l'espérance. Car l'audace se rapporte à ce qui est mauvais et redoutable, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 6 et 7), tandis que l'espérance se rapporte au bien, comme nous l'avons vu (quest. 40, art. 1). Donc ces deux passions ont des objets divers et ne sont pas du même ordre, par conséquent l'une ne résulte pas de l'autre.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce raisonnement serait concluant si le bien et le mal étaient des objets qui ne fussent pas ordonnés l'un par rapport à l'autre. Mais comme le mal est ordonné par rapport au bien, puisqu'il est postérieur au bien comme la privation est postérieure à l'habitude, il s'ensuit que l'audace qui affronte le mal est postérieure à l'espérance qui recherche le bien.

Objection N°2.

Comme l'audace est contraire à la crainte, de même le désespoir à l'espérance. Or, la crainte n'est pas une conséquence du désespoir, puisque le désespoir même l'exclut, d'après Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5). Donc l'audace ne résulte pas de l'espérance.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique le bien soit absolument parlant antérieur au mal, cependant la fuite se rapporte au mal plus directement qu'au bien[1], comme la poursuite a plutôt le bien pour objet que le mal : c'est pourquoi

1 Parce qu'on fuit le mal pour lui-même, tandis qu'on ne fuit le bien que pour le mal qui s'y trouve mêlé. †

comme l’espérance est avant l’audace, de même la crainte[1] est avant le désespoir[2] : et comme la crainte ne produit pas toujours le désespoir, mais seulement quand elle est très forte ; de même l’espérance ne produit pas toujours l’audace ; elle ne la produit que lorsqu’elle est très vive.

Objection N°3.

L’audace a pour but un bien, c’est-à-dire la victoire. Or, il appartient à l’espérance de tendre vers un bien difficile. Donc l’audace est la même chose que l’espérance et par conséquent elle n’en est pas la suite.

Réponse à l’objection N°3 :

L’audace, bien qu’elle ait pour objet le mal auquel se trouve uni le bien ou l’avantage de la victoire que se promet l’audacieux, se rapporte néanmoins au mal ; tandis que l’espérance se rapporte au bien avec lequel ce mal est uni. De même le désespoir a pour objet direct le bien qu’il fait et la crainte se rapporte au mal qui lui est adjoint. Ainsi donc, à proprement parler, l’audace n’est pas une partie de l’espérance, mais son effet, comme le désespoir n’est pas une partie de la crainte, mais un de ses effets. C’est pour cette raison que l’audace ne peut pas être une passion principale.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 8) que ceux qui sont remplis d’espérance sont audacieux. Il semble donc que l’audace soit une conséquence de l’espérance.

Conclusion.

L’audace consistant à poursuivre ou à affronter un mal imminent et redoutable, elle est une conséquence de l’espérance et d’une espérance très vive.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit plusieurs fois (quest. 22), toutes ces passions de l’âme appartiennent à la puissance appétitive. Or, tout mouvement de la puissance appétitive revient à la poursuite ou à la fuite ; la poursuite et la fuite peuvent être absolues ou accidentelles ; il y a d’absolu la poursuite du bien et la fuite du mal. On peut accidentellement poursuivre le mal en raison du bien qui lui est adjoint et fuir le bien à cause du mal qui lui est uni. Et comme ce qui est accidentel, suit ce qui est absolu, il arrive que la poursuite du mal est une suite de la poursuite du bien[3], et la fuite du bien une suite de la fuite du mal. Or, ces quatre effets appartiennent aux quatre passions. Car la poursuite du bien appartient à l’espérance, la fuite du mal à la crainte, la poursuite du mal qu’on redoute à l’audace et la fuite du bien[4] au désespoir. D’où il résulte que l’audace est une suite de l’espérance. En effet, par là même qu’on espère vaincre le mal qu’on redoute et qui est imminent, on l’attaque avec audace. Le désespoir suit au contraire la crainte, car si l’on désespère c’est qu’on craint les difficultés qu’offre le bien qui est l’objet de nos espérances.

45

1 Qui est une fuite du mal. †

2 Qui est une fuite du bien trop difficile. †

3 Le bien qui consiste dans la victoire qu’on s’attend à remporter. †

4 Ce bien est le bien difficile qui décourage, parce qu’on le croit impossible. †

Article 3 : Y a-t-il des défauts qui soient cause de l'audace ?

45

Objection N°1.

Il semble que certains défauts soient cause de l'audace. Car Aristote dit (De Probl., prob. 4, sect. 27) que ceux qui aiment le vin sont forts et audacieux. Or, le vin produit le défaut de l'ivresse. Donc l'audace est produite par un défaut.

Réponse à l'objection N°1 :

L'ivresse produit l'audace, non parce qu'elle est un défaut, mais parce qu'elle fait dilater le cœur et qu'elle exagère l'idée qu'on se fait de sa grandeur.

Objection N°2.

Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que ceux qui n'ont pas expérimenté le péril sont audacieux. Or, l'inexpérience est un défaut. Donc l'audace provient d'un défaut.

Réponse à l'objection N°2 :

Ceux qui n'ont pas tenté les périls sont plus audacieux ; mais ce n'est pas là l'effet d'un défaut, ou plutôt ce n'est son effet que par accident, en ce sens que par suite de son inexpérience l'homme ne connaît ni sa faiblesse, ni la nature des périls qu'il doit affronter ; et par conséquent du moment où l'on n'a aucun motif de crainte il en résulte de l'audace.

Objection N°3.

Ceux qui ont souffert des injustices ont l'habitude d'être plus audacieux ; telles sont les bêtes quand on les frappe, selon la remarque d'Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8). Or, c'est un défaut que de souffrir ce qui est injuste. Donc l'audace est l'effet d'un défaut.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5), ceux qui souffrent une injustice deviennent plus audacieux, parce qu'ils pensent que Dieu vient au secours de ceux qui sont ainsi victimes. Il est donc évident qu'aucun défaut ne produit l'audace sinon par accident, c'est-à-dire qu'il ne la produit qu'autant qu'il a une supériorité vraie ou supposée, qui lui vient d'un autre ou de lui-même.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5) que ce qui produit l'audace, c'est quand on a dans l'esprit une espérance de salut très prochaine et qu'on regarde le péril comme n'existant pas ou comme étant très éloigné. Or, ce qui contribue à un défaut ne sert qu'à éloigner l'espérance du salut ou à rapprocher l'idée du danger. Donc aucun défaut ne produit l'audace.

Conclusion.

Puisque aucun défaut ne peut produire l'espérance ni repousser par lui-même la crainte, il ne peut être en aucune circonstance la cause directe de l'audace ; il ne peut l'être que par accident.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'audace résulte de l'espérance et est contraire à la crainte. Par conséquent toutes les choses qui sont de nature à produire l'espérance ou à exclure la crainte sont cause de l'audace. Mais, comme la crainte, l'espérance et l'audace, par là même qu'elles sont des passions, consistent dans le mouvement de l'appétit et dans une certaine modification du corps, on peut considérer la cause de l'audace de deux manières, par rapport à

l’espérance qu’elle provoque, ainsi que par rapport à la crainte qu’elle exclut. On peut la considérer :

1. d’après le mouvement de l’appétit,
2. d’après le changement que le corps subit. Or, de la part du mouvement appétitif qui suit la perception, ce qui excite l’espérance à être audacieuse, ce sont toutes les choses qui font croire à l’homme qu’il peut remporter la victoire, soit par sa propre puissance, comme celui qui a la force du corps, l’expérience dans les périls, l’abondance des richesses, etc., soit par la puissance des autres, comme celui qui a beaucoup d’amis ou d’auxiliaires de toute nature, et surtout comme celui qui met sa confiance dans le secours de Dieu. C’est pour ce motif que ceux qui sont en bons rapports avec la divinité sont plus audacieux, selon la remarque d’Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 5). Ce qui exclut la crainte en ce sens, c’est l’éloignement de tout mal prochain ; par exemple, quand un homme n’a pas d’ennemis, quand il n’a nui à personne et qu’il ne se voit menacé d’aucun péril. Car ceux qui ont nui aux autres se voient toujours exposés aux plus grands dangers.

À l’égard des modifications du corps l’audace qui résulte de la provocation de l’espérance et de l’exclusion de la crainte a pour cause ce qui porte la chaleur au cœur. Ainsi Aristote dit (Lib. de part. animal., liv. 3, chap. 6) que ceux qui ont le cœur d’un petit volume sont très audacieux, et que ceux au contraire qui l’ont développé sont timides, parce que la chaleur naturelle ne peut échauffer autant un cœur volumineux qu’un cœur très petit, comme le feu ne peut échauffer aussi bien une grande maison qu’une petite. Il dit encore (Probl. 4, sect. 27) que ceux qui ont les poumons sanguins et très forts sont plus audacieux parce qu’il en résulte pour le cœur une grande chaleur. Il ajoute au même endroit que ceux qui aiment le vin sont plus audacieux, précisément parce que le vin les échauffe ; c’est ce qui nous a fait dire (quest. 40, art. 6) que l’ivresse contribue à accroître l’espérance ; car la chaleur du cœur repousse la crainte et produit l’espérance selon l’extension et le développement que reçoit cet organe.

Article 4 : Les audacieux sont-ils plus ardents au début qu’à la fin et au cœur du danger ?

45

Objection N°1.

Il semble que les audacieux ne soient pas plus ardents au début de l’entreprise qu’au cœur du danger. Car le tremblement est l’effet de la crainte qui est contraire à l’audace, comme nous l’avons dit (quest. 44, art. 1 et 3). Or, les audacieux tremblent quelquefois au début, comme le remarque Aristote (Probl. 4, sect. 27). Donc ils ne sont pas plus ardents au commencement que quand ils sont au milieu du danger.

Réponse à l’objection N°1 :

Les audacieux tremblent, parce que la chaleur se retire des parties extérieures vers l’intérieur, comme chez ceux qui craignent ; mais dans les audacieux elle est attirée au cœur, tandis que chez ceux qui craignent elle se porte vers les régions inférieures.

Objection N°2.

En ajoutant à l’objet on ajoute à la passion ; ainsi, comme le bien est aimable, ce qui est meilleur est plus aimable encore. Or, l’objet de l’audace étant ce qui est difficile, en ajoutant à la difficulté de l’objet on ajoute donc à l’audace. Et, comme le péril est plus ardu et plus difficile quand il est présent, il s’ensuit que l’audace doit toujours aller croissant.

Réponse à l’objection N°2 :

L’objet de l’amour est le bien absolu ; par conséquent en ajoutant au bien on ajoute à l’amour. Mais l’objet de l’audace est composé de bien et de mal ; et le mouvement de l’audace vers le mal présuppose le mouvement de l’espérance vers le bien. C’est pourquoi si on ajoute seulement à la difficulté, et que le péril excède l’espérance, l’audace au lieu d’être excitée par lui sera affaiblie[1]. Cependant quand l’audace existe, plus le péril qu’elle affronte est grand et plus l’audace est grande elle-même.

Objection N°3.

Les coups qu’on reçoit provoquent à la colère. Or, la colère produit l’audace. Car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 5 ; Eth., liv. 3, chap. 8) que la colère est audacieuse. Donc quand on est au milieu du péril et qu’on se sent frappé, il semble qu’on en devienne plus audacieux.

Réponse à l’objection N°3 :

Les blessures ne produisent la colère qu’autant qu’on la suppose accompagnée d’une certaine espérance[2], comme nous le dirons (quest. suiv. art. 1). C’est pourquoi quand le péril est tel qu’on n’a aucune espérance d’en triompher, on ne s’irrite pas. Mais il est vrai que si la colère en résulte, l’audace en devient plus grande.

Mais c’est le contraire. Il est dit (Eth., liv. 3, chap. 7) que les audacieux courent et s’empressent avant l’approche du péril, mais qu’ils se retirent dès qu’il est arrivé.

Conclusion.

Les audacieux sont plus ardents dans les périls au début qu’à la fin, mais il en est tout autrement des hommes courageux qui affrontent de sang-froid les dangers.

Il faut répondre que l’audace étant un mouvement de l’appétit sensitif suit la perception de la faculté sensitive. Cette faculté ne pouvant comparer ni examiner tous les éléments qui font partie d’une chose, elle porte subitement son jugement. Or, il arrive quelquefois par suite de la soudaineté de la perception qu’on ne peut connaître toutes les difficultés qui se trouvent dans une affaire. Alors l’audace s’élève et nous porte à affronter le péril. Mais à peine s’est-on mis à l’œuvre qu’on trouve plus de difficulté qu’on ne pensait, et on commence à défaillir. Au contraire, la raison discourt sur toutes les causes qui rendent une affaire difficile. C’est pourquoi les hommes courageux qui agissent d’après ses inspirations paraissent d’abord peu empressés, parce qu’ils n’agissent pas par passion, ils s’avancent lentement et d’une manière raisonnée. Quand ils sont au milieu du danger ils ne rencontrent rien d’imprévu, et quelquefois les difficultés leur paraissent même moindres qu’ils n’avaient cru ; c’est ce qui fait qu’ils ont plus de persévérance. — On peut dire encore qu’ils n’affrontent les dangers qu’en vue de la vertu, et que leur volonté persévère dans le bien quels que soient les obstacles qu’ils rencontrent ; tandis que les audacieux ne se reposent que sur l’opinion[3] qui provoque l’espérance et qui exclut la crainte, comme nous l’avons dit (art. préc.).

45

1 Elle peut même être anéantie ; car du moment où l’on n’a plus d’espoir, on tombe dans le découragement. †

2 C’est l’espérance de la vengeance, sans laquelle, au lieu d’entrer en colère, on tombe plutôt dans l’abattement. †

3 Cette opinion est ordinairement trompeuse, parce qu’elle n’est ni réfléchie ni calculée. †

QUESTION 46 : DE LA COLÈRE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME

Question 46 : De la colère considérée en elle-même.....402
Article 1 : La colère est-elle une passion spéciale ?.....402
Article 2 : L'objet de la colère est-il le bien ou le mal ?.....404
Article 3 : La colère existe-t-elle dans l'appétit concupiscible ?.....405
Article 4 : La colère existe-t-elle avec la raison ?.....406
Article 5 : La colère est-elle plus naturelle que la concupiscence ?.....407
Article 6 : La colère est-elle pire que la haine ?.....409
Article 7 : La colère ne s'élève-t-elle que contre ceux que regarde la justice ?.....410
Article 8 : A-t-on distingué convenablement les différentes espèces de colère ?.....412

Après avoir parlé de l'audace, nous avons maintenant à nous occuper de la colère.

Nous, considérerons :

1. La colère en elle-même ;
2. la cause qui la produit et son remède ;
3. ses effets.

Touchant la colère considérée en elle-même huit questions se présentent :

1. La colère est-elle une passion spéciale ?
2. L'objet de la colère est-il bon ou mauvais ?
3. La colère existe-t-elle dans l'appétit concupiscible ?
4. La colère est-elle compatible avec la raison ?
5. La colère est-elle plus naturelle que la concupiscence ?
6. La colère est-elle plus grave que la haine ?
7. La colère ne se rapporte-t-elle qu'à ceux auxquels se rapporte la justice ?
8. Des espèces de colère.

Article 1 : La colère est-elle une passion spéciale ?

46

Objection N°1.

Il semble que la colère ne soit pas une passion spéciale. Car c'est de la colère (ira) que la puissance irascible tire son nom. Or, il n'y a pas qu'une seule passion qui se rattache à cette puissance, mais il y en a plusieurs. Donc la colère n'est pas une passion spéciale.

Réponse à l'objection N°1 :

La puissance irascible tire son nom de la colère (ira), non parce que tous les mouvements de cette puissance sont des mouvements de colère, mais parce qu'ils ont tous la colère pour terme et que d'ailleurs ce sont les mouvements de cette passion qui se produisent avec le plus d'éclat au-dehors.

Objection N°2.

Toute passion spéciale a son contraire, comme on le voit en les parcourant successivement. Or, il n'y a pas de passion qui soit contraire à la colère, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 3). Donc elle n'est pas une passion spéciale.

Réponse à l'objection N°2 :

Par là même que la colère résulte de passions contraires, c'est-à-dire de l'espérance qui se rapporte au bien et de la tristesse qui a le mal pour objet, elle implique en elle une contrariété. C'est pourquoi elle n'a pas son contraire en dehors d'elle. C'est ainsi que dans les couleurs moyennes[1] on ne trouve pas d'autre contrariété que celle qui résulte des couleurs simples qui les produisent.

Objection N°3.

Une passion spéciale n'en renferme pas une autre. Or, la colère implique une foule de passions. Car elle existe simultanément avec la tristesse, l'espérance et la délectation, comme on le voit (Rhet., liv. 2, chap. 2 et 3). Donc la colère n'est pas une passion spéciale.

Réponse à l'objection N°3 :

La colère renferme en elle une foule de passions, non comme le genre comprend les espèces, mais plutôt comme un effet général comprend les causes qui le forment.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène fait de la colère une passion spéciale (Orth. fid., liv. 2, chap. 16), et il en est de même de Cicéron (Tusc., liv. 6).

Conclusion.

La colère n'est pas une passion générale comme si elle était la cause d'une foule d'autres passions ; mais elle est une passion spéciale qui se distingue par opposition avec les autres ; elle n'est générale qu'autant qu'on la considère comme produite par le concours de plusieurs autres passions.

Il faut répondre qu'on dit de trois manières qu'une chose est générale. Ce mot s'entend :

1. Du prédicat ; c'est ainsi que le mot animal est général par rapport à tous les animaux ;
2. De la cause ; ainsi on dit que le soleil est la cause générale de tout ce qui est produit dans le monde inférieur, comme le rapporte saint Denis (De div. nom., chap. 4). Car, comme le genre renferme en puissance beaucoup d'espèces différentes selon la ressemblance de la matière, de même la cause efficiente contient virtuellement en elle une multitude d'effets. Mais un effet peut être produit par le concours de différentes causes. Et comme toute cause subsiste de quelque manière dans son effet,
3. On peut dire en troisième lieu que l'effet qui résulte de la réunion d'une foule de causes a aussi sa généralité, puisqu'il contient en acte d'une certaine manière une multitude de causes.

Dans le premier sens la colère n'est pas une passion générale, mais elle est une passion spéciale qui entre dans la même catégorie que les autres, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 1 et 4). — Elle n'est pas non plus une passion générale dans le second sens ; car elle n'est pas la cause des autres passions, comme nous l'avons vu (quest. 25, art. 1). Il n'y a que l'amour qu'on puisse de cette manière appeler une passion générale, comme on le voit par ce que dit saint Augustin (De civ. Dei, liv. 14, chap. 7 et 9). Car l'amour est la première source de toutes les passions, comme nous l'avons prouvé (quest. 25, art. 2). — Mais on peut dire qu'elle est une passion générale dans le troisième sens, parce qu'elle résulte du concours de beaucoup d'autres passions. En effet le mouvement de la colère ne s'élève que parce qu'on a éprouvé quelque peine et qu'on a le désir et l'espérance de s'en venger. Car, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 2), celui qui est en colère a l'espérance de punir les autres, puisqu'il désire se venger

1 Couleurs moyennes ou mixtes, comme celles qui sont composées de blanc et de noir. †

autant que possible. Mais quand le tort qu'on a éprouvé provient d'une personne éminente, la colère ne s'ensuit pas, mais seulement la tristesse, comme le dit Avicenne (De animâ). [Q48-1]

Article 2 : L'objet de la colère est-il le bien ou le mal ?

46

Objection N°1.

Il semble que l'objet de la colère soit le mal. Car Némésius dit (De nat. hom., chap. 21) que la colère est comme l'écuyère de la concupiscence, parce qu'elle combat ce qui entrave cette passion. Or, tout empêchement est mauvais par son essence. Donc la colère se rapporte au mal comme à son objet.

Objection N°2.

La colère et la haine produisent le même effet ; car l'une et l'autre ont pour but de nuire à autrui. Or, la haine se rapporte au mal comme à son objet, ainsi que nous l'avons dit (quest. 29, art. 1). Donc la colère également.

Objection N°3.

La colère est l'effet de la tristesse. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6) que la colère agit avec tristesse. Or, l'objet de la tristesse est le mal. Donc aussi celui de la colère.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Conf., liv. 2, chap. 6) que la colère désire la vengeance. Or, le désir de la vengeance est le désir du bien, puisque la vengeance appartient à la justice. Donc le bien est l'objet de la colère.

De plus, la colère est toujours accompagnée de l'espérance, et c'est pour cela qu'elle produit la délectation, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 2). Or, le bien est l'objet de l'espérance et de la délectation. Donc il est aussi celui de la colère.

Conclusion.

Puisque la colère porte à la vengeance en vue du bien et qu'elle s'allume contre celui dont on a à se venger comme contre un ennemi et un être nuisible, il faut reconnaître qu'elle a pour objet non-seulement le bien, mais encore le mal

Il faut répondre que le mouvement de la puissance appétitive suit l'acte de la faculté cognitive[1]. Or, la faculté cognitive perçoit une chose de deux manières :

1. elle la perçoit d'une manière incomplexe, comme quand nous comprenons ce qu'est l'homme ;
2. d'une manière complexe, comme quand nous comprenons qu'un homme est blanc[2]. La puissance appétitive peut de ces deux manières tendre au bien et au mal ; elle peut y tendre d'une manière simple et incomplexe, comme quand l'appétit poursuit simplement le bien et s'y attache, ou qu'il fuit le mal ; ces mouvements sont le désir, l'espérance, la délectation, la tristesse, etc.[3] ; elle peut y tendre d'une manière complexe, comme quand l'appétit se rapporte à ce qui est bon ou mauvais relativement à un autre, soit qu'il tende vers cet objet, soit qu'il le fuie, ainsi qu'on le voit manifestement à l'égard de l'amour et de la haine. Car nous aimons quelqu'un parce que nous lui voulons du bien et nous le haïssons parce que nous lui voulons du mal. Et il en est de même de la colère. Quiconque se fâche, cherche à se

1 De telle sorte que si l'acte de la faculté cognitive est simple ou composé relativement à son objet, le mouvement de l'appétit le sera également. †

2 Ainsi connaître une chose simplement c'est la connaître dans sa nature toute seule, sans mélange d'autre chose, et la connaître d'une manière composée c'est la connaître avec une autre qui n'est pas de sa nature. †

3 Ainsi l'objet de ces passions est simple. †

venger de quelqu'un. Ainsi le mouvement de la colère a deux termes ; il tend à la vengeance qu'il désire et qu'il espère comme un bien, ce qui le rend agréable, et il tend vers celui dont il veut se venger qu'il regarde comme une chose qui lui est contraire et nuisible, et qui est par conséquent mauvaise. Mais la colère diffère de l'amour et de la haine de deux façons ; la première c'est que la colère se rapporte toujours à deux objets, tandis que l'amour et la haine ne se rapportent quelquefois qu'à un seul, comme quand on dit qu'on aime le vin ou quelque autre chose de semblable, ou qu'on le hait ; la seconde c'est que les deux objets auxquels l'amour se rapporte sont deux bonnes choses; car celui qui aime quelqu'un lui veut du bien, comme à une personne qui lui convient, et la haine, quand elle se rapporte à deux objets, ne peut se rapporter qu'à deux maux[1] ; car celui qui hait quelqu'un lui veut du mal, comme à quelqu'un qui lui déplaît. Mais la colère se rapporte à un objet qu'elle regarde comme un bien, c'est la vengeance qu'elle désire et elle se rapporte à un autre objet qu'elle regarde comme un mal, c'est l'individu qui lui est nuisible et dont elle veut se venger. C'est pourquoi elle est une passion composée en quelque sorte de passions contraires.
La réponse aux objections est par là même évidente.

Article 3 : La colère existe-t-elle dans l'appétit concupiscible ?

46

Objection N°1.

Il semble que la colère existe dans l'appétit concupiscible. Car Cicéron dit (Tusc., liv. 4) que la colère est une espèce de convoitise. Or, la convoitise existe dans le concupiscible. Donc la colère aussi.

Réponse à l'objection N°1 :

Cicéron appelle convoitise le désir de tout bien futur, sans distinguer s'il est difficile ou non, et d'après cela il range la colère sous cette dénomination générale, parce qu'elle est un désir de vengeance. La convoitise telle qu'il l'entend est donc commune à l'irascible et au concupiscible.

Objection N°2.

Saint Augustin dit (in Regulâ) que la colère croît jusqu'à la haine. Et d'après Cicéron (loc. cit.) la haine est une colère invétérée. Or, la haine existe dans le concupiscible aussi bien que l'amour. Donc la colère aussi.

Réponse à l'objection N°2 :

Quand on dit que la colère s'élève jusqu'à la haine, cela ne signifie pas qu'elle ne forme avec elle numériquement qu'une seule passion, de sorte que la passion qui était de la colère est ensuite devenue en s'invétérant de la haine ; mais il faut rapporter ce changement à la colère comme à sa cause ; car la colère produit avec le temps la haine.

Objection N°3.

Saint Jean Damascène (Orth. fid., liv. 2, chap. 16) et Némésius (De nat. hom., chap. 21) disent que la colère se compose de la tristesse et du désir. Or, ces deux passions existent l'une et l'autre dans l'appétit concupiscible. Donc la colère également.

Réponse à l'objection N°3 :

On dit que la colère se compose de la tristesse et du désir, non parce que ces passions en sont les parties, mais les causes. D'ailleurs nous avons dit (quest. 25, art. 1) que les passions du concupiscible sont les causes des passions de l'irascible.

1 L'amour et la haine peuvent avoir un objet double et composé, mais non des objets qui soient contraires entre eux, tandis qu'il en est autrement de la colère. †

Mais c'est le contraire. La puissance concupiscible est autre que la puissance irascible. Si donc la colère (ira) existait dans le concupiscible, l'irascible ne tirerait pas d'elle son nom.

Conclusion.

Puisque la colère se rapporte à la vengeance et à celui dont on cherche à se venger, et que ces deux choses sont ardues et difficiles, elle existe dans l'irascible, mais non dans le concupiscible, dont les passions ont pour objet le bien ou le mal absolument.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 23, art. 1), les passions de l'irascible diffèrent des passions du concupiscible, en ce que les objets des passions du concupiscible sont le bien et le mal absolu, tandis que les objets des passions de l'irascible sont le bien et le mal ardus, difficiles. Or, nous avons dit (art. préc.) que la colère se rapporte à deux objets, à la vengeance qu'elle désire et à celui dont elle cherche à se venger. À ce double égard la colère suppose une certaine difficulté[1], car elle ne s'allume qu'autant que ces deux objets ont de l'importance et de la valeur. Tout ce qui n'est rien ou qui á peu de prix, nous ne le considérons d'aucune manière, comme dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 2). D'où il est évident que la colère n'existe pas dans l'appétit concupiscible, mais dans l'irascible.

Article 4 : La colère existe-t-elle avec la raison ?

46

Objection N°1.

Il semble que la colère n'existe pas avec la raison. Car puisque la colère est une passion elle existe dans l'appétit sensitif. Or, l'appétit sensitif ne suit pas la perception de la raison, mais celle de la partie sensitive de l'âme. Donc la colère n'existe pas avec la raison.

Réponse à l'objection N°1 :

Le mouvement de la puissance appétitive peut exister avec la raison de deux manières :

1. il peut être avec la raison qui commande ; c'est ainsi que la volonté est avec cette faculté, ce qui lui a fait donner le nom d'appétit rationnel ;
2. il peut être avec la raison qui éclaire, et c'est ainsi que se trouve la colère. Car Aristote dit (Probl. 3, sect. 28) que la colère existe avec la raison, non avec la raison qui ordonne, mais avec celle qui fait connaître l'injure. Car l'appétit sensitif n'obéit pas immédiatement à la raison, il ne lui obéit que par l'intermédiaire de la volonté.

Objection N°2.

Les animaux sont dépourvus de raison ; cependant il y a en eux de la colère. Donc la colère n'existe pas avec la raison.

Réponse à l'objection N°2 :

Les animaux ont un instinct naturel qu'ils ont reçu de la raison divine, et qui fait que leurs mouvements intérieurs et extérieurs ressemblent aux mouvements rationnels, comme nous l'avons dit (quest. 40, art. 3).

Objection N°3.

1 Ainsi le bien qui est son objet est un bien difficile ; c'est le bien de la vengeance ; le mal qu'elle a pour objet consistant à punir celui qu'on a pour ennemi, est également une chose difficile. †

L’ivresse enchaîne la raison, tandis qu’elle favorise la colère. Donc la colère n’existe pas avec la raison.

Réponse à l’objection N°3 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6), la colère écoute jusqu’à un certain point la raison qui lui découvre l’outrage qui a été fait ; mais elle ne l’écoute pas parfaitement, parce qu’en se vengeant elle n’observe pas les règles qu’elle lui trace. Il y a donc dans la colère un acte de raison et un obstacle qui entrave l’exercice de cette faculté. C’est ce qui fait dire au même philosophe (Probl. 2 et 26, in sect. 3), que ceux qui sont tout à fait ivres, au point de n’avoir plus de raison, ne se fâchent pas, mais quand ils se sont légèrement enivrés ils se fâchent, parce qu’ils conservent encore leur raison, sans toutefois qu’elle ait la même liberté.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 6) que la colère est jusqu’à un certain point une conséquence de la raison.

Conclusion.

Puisque la colère est le désir de la vengeance et qu’elle implique la nécessité de comparer la peine qu’on doit infliger avec l’offense qu’on a reçue, elle n’existe pas sans la raison.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (art. 2), la colère est le désir de la vengeance. Or, la vengeance implique la nécessité de comparer la peine qu’on doit infliger avec l’offense qu’on a reçue. C’est ce qui fait dire à Aristote (loc. cit.) qu’aussitôt que le raisonnement a prouvé par ce rapprochement qu’il fallait s’élever de toutes ses forces contre l’auteur de l’outrage, alors on s’irrite immédiatement. Et comme ce rapprochement et ces déductions sont l’effet de la raison, il s’ensuit que la colère existe d’une certaine manière avec cette faculté. [Q48-3]

Article 5 : La colère est-elle plus naturelle que la concupiscence ?

46

Objection N°1.

Il semble que la colère ne soit pas plus naturelle que la concupiscence. Car on dit que le propre de l’homme est d’être un animal doux de sa nature. Or, la douceur est opposée à la colère, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 3). Donc la colère n’est pas plus naturelle que la concupiscence, mais elle paraît même absolument contraire à la nature de l’homme.

Réponse à l’objection N°1 :

On peut considérer dans l’homme la complexion naturelle de son corps qui est tempérée et la raison. Sous le rapport de la complexion corporelle l’homme n’a selon son espèce aucune passion naturellement prédominante. Ainsi, ni la colère, ni aucune autre passion n’est en lui extrême, parce que sa complexion est soumise à un tempérament régulier. Mais les autres animaux n’ont pas cette égalité de complexion ; ils sont au contraire disposés à un tempérament extrême. Par suite on trouve en eux des passions excessives ; ainsi le lion se distingue par l’audace, le chien par la colère, le lièvre par la crainte et ainsi des autres. Sous le rapport de la raison il est naturel à l’homme de se fâcher et d’être doux, parce que tantôt la raison excite la colère quand elle en voit le sujet, et tantôt elle l’apaise, quand celui qui est irrité n’est plus docile à ses ordres, comme nous l’avons dit (art. 4, réponse N°3).

Objection N°2.

La raison se divise par opposition à la nature. Car les êtres qui agissent par raison nous ne disons pas qu'ils agissent par nature. Or, la colère existe avec la raison, tandis que la concupiscence existe sans elle, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6). Donc la concupiscence est plus naturelle que la colère.

Réponse à l'objection N°2 :

La raison elle-même appartient à la nature de l'homme ; par conséquent par là même que la colère existe avec la raison, il s'ensuit que d'une manière elle est naturelle à l'homme.

Objection N°3.

La colère est le désir de la vengeance, tandis que la concupiscence est surtout le désir de tout ce qui délecte le tact, comme la nourriture, et les jouissances charnelles. Or, ces choses sont plus naturelles à l'homme que la vengeance. Donc la concupiscence est plus naturelle que la colère.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce raisonnement se rapporte à la colère et à la concupiscence considérées objectivement.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 5, chap. 6) que la colère est plus naturelle que la concupiscence.

Conclusion.

Puisque la colère existe avec la raison plutôt que la concupiscence, elle est plus naturelle à l'espèce, c'est-à-dire pour ce qui est de l'être raisonnable et individuel, ou de la complexion propre de celui qui se fâche ; mais, relativement à la nature du genre, c'est-à-dire de l'animal et de la part de l'objet, la concupiscence est plus naturelle que la colère.

Il faut répondre qu'on appelle naturel ce qui est l'effet de la nature, comme le dit Aristote (Phys., liv. 2, text. 4) ; par conséquent on ne peut savoir si une passion est plus ou moins naturelle qu'en la considérant d'après sa cause. Or, on peut considérer la cause de la passion, comme nous l'avons dit (quest. 36, art. 1), de deux manières :

1. De la part de l'objet
2. De la part du sujet.

Si on considère la cause de la colère et de la concupiscence objectivement, alors la concupiscence, surtout celle des plaisirs de la table et de la chair, est plus naturelle que la colère, parce que toutes ces choses sont plus naturelles que la vengeance. Mais si on considère la cause de la colère subjectivement, sous un rapport la colère est plus naturelle, et sous un autre la concupiscence. Car la nature de l'homme peut être considérée, ou d'après la nature du genre, ou d'après la nature de l'espèce, ou d'après la complexion propre de l'individu. — Si on considère la nature du genre qui dans l'homme est l'animal, la concupiscence sous ce rapport est plus naturelle que la colère ; parce que d'après sa nature générale l'homme est porté à désirer ce qui doit lui conserver la vie, soit comme espèce, soit comme individu. — Si on considère la nature humaine du côté de l'espèce, c'est-à-dire comme être raisonnable, alors la colère est plus naturelle à l'homme que la concupiscence, parce qu'elle existe avec la raison plus que cette dernière passion. De là Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 5) que l'homme est plus naturellement enclin à la vengeance[1] qu'à la douceur. Car tout être s'élève naturellement contre ce qui lui est contraire et ce qui lui nuit. — Enfin si on considère la nature de l'individu selon la complexion qui lui est propre, dans ce cas la colère est plus naturelle que la concupiscence, parce que certain tempérament particulier porte plus facilement à la colère qu'à la concupiscence ou à toute autre passion. Car l'homme est porté à la colère selon que son tempérament est bilieux, et de toutes les humeurs du corps la bile est celle qui se met le plus rapidement en mouvement, puisqu'on la compare au feu. C'est pourquoi celui qui est naturellement enclin par son tempérament à la colère est bien plutôt emporté par cette passion que celui qui est

1 ce qui appartient à la colère. †

disposé à la concupiscence ne succombe à son entraînement. C’est pourquoi Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 6) que la colère se transmet plutôt des pères aux enfants que la concupiscence.

Article 6 : La colère est-elle pire que la haine ?

46

Objection N°1.

Il semble que la colère soit plus grave que la haine. Car il est écrit (Prov., 27, 4) : La colère et la fureur qui éclate sont sans miséricorde. Or, la haine se laisse quelquefois fléchir. Donc la colère est plus grave qu’elle.

Réponse à l’objection N°1 :

Dans la colère et la haine on peut considérer deux choses, l’objet qu’on désire et l’intensité de ce désir. Quant à l’objet du désir, la colère est plus compatissante que la haine ; car par là même que la haine désire le mal d’autrui pour lui-même, rien ne peut l’assouvir. En effet, les choses qu’on désire pour elles-mêmes, on les désire sans mesure, comme le dit Aristote (Pol., liv. 1, chap. 6). C’est ainsi que l’avare désire les richesses. C’est pourquoi il est écrit (Ecclésiastique, 12,16) : Si l’ennemi trouve l’occasion de vous perdre il sera insatiable de votre sang. Mais la colère ne désire le mal que pour exercer une juste vengeance. Ainsi quand le mal vient à dépasser les bornes de la justice, au jugement de celui qui était irrité, alors il se laisse fléchir. C’est la remarque d’Aristote qui dit (Rhet., liv. 2, chap. 4) que celui qui est en colère peut être calmé par divers moyens, tandis que celui qui a de la haine ne peut l’être jamais. Par rapport à l’intensité du désir, la colère exclut la compassion plutôt que la haine, parce que le mouvement de la colère est plus impétueux par suite de la facilité avec laquelle la bile s’enflamme. Aussi l’Écriture ajoute (Prov., 27, 4) : Qui pourra soutenir la violence d’un homme emporté ?

Objection N°2.

Souffrir le mal et en gémir, c’est plus que de le souffrir simplement. Or, pour celui qui hait quelqu’un, il lui suffit que son ennemi souffre une peine quelconque, mais pour celui qui est en colère ce n’est pas assez ; il veut qu’il connaisse la main qui le frappe et qu’il s’en afflige, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4). Donc la colère est plus grave que la haine.

Réponse à l’objection N°2 :

Comme nous l’avons dit (dans le corps de l’article.), celui qui est irrité désire le mal d’autrui parce qu’il le considère comme une juste vengeance. La vengeance s’exerce en portant une peine. Or, il est dans la nature de la peine d’être contraire à la volonté, d’affliger celui qui la reçoit et d’être imposée pour une faute quelconque. C’est pourquoi celui qui est irrité veut que celui à qui il fait du tort le sache, qu’il en ait de la peine et qu’il apprenne que ce mal lui arrive en punition de son outrage. Mais celui qui hait ne s’inquiète nullement de cela, parce qu’il désire le mal d’autrui pour lui-même. Toutefois il n’est pas vrai que le plus grand mal soit celui dont on s’attriste. Car l’injustice et l’imprudence sont des maux, néanmoins parce qu’ils sont volontaires ils ne contristent pas ceux dans lesquels ils se trouvent[1], comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4).

Objection N°3.

1 Ces maux sont cependant incomparablement plus graves que la peine ou le châtiment qui déplaît au pécheur. †

Plus il y a de choses qui concourent à la formation d'une autre, et plus celle-ci paraît avoir de stabilité. Ainsi une habitude qui résulte de plusieurs actes est plus permanente. Or, la colère résulte du concours de plusieurs passions, comme nous l'avons dit (art. 1), tandis qu'il n'en est pas de même de la haine. Donc la colère est plus ferme et plus grave que la haine.

Réponse à l'objection N°3 :

Ce qui résulte de plusieurs causes est plus stable quand les causes sont d'égale valeur, mais une cause peut l'emporter sur plusieurs autres. Or, la haine provient d'une cause plus permanente que la colère. Car la colère provient de ce que l'esprit s'émeut à propos d'une injure qu'il a reçue, tandis que la haine provient de la disposition d'un individu d'après laquelle il regarde comme contraire et nuisible ce qu'il hait. C'est pourquoi comme la passion passe plus vite que la disposition ou l'habitude, la colère passe plus vite que la haine, parce que la haine, bien que ce soit une passion, provient de cette disposition. C'est pourquoi Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 4) que la haine est plus inguérissable que la colère.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin (Reg., chap. 37) compare la haine à une poutre et la colère à un fétu.

Conclusion.

Puisque l'objet de la haine est le mal considéré comme tel, et celui de la colère le mal considéré sous le rapport du bien, la haine est donc bien pire et bien plus grave que la colère.

Il faut répondre que l'espèce de la passion et sa nature s'apprécient d'après son objet. Or, l'objet de la colère et de la haine est le même subjectivement. Car, comme celui qui hait désire du mal à son ennemi, de même celui qui est irrité en désire à celui contre lequel il est en colère, mais non sous le même rapport. En effet celui qui hait cherche le mal de son ennemi comme une chose mauvaise, tandis que celui qui est irrité veut le mal de celui contre lequel il s'irrite, parce que ce mal lui paraît un bien. Car dans son opinion il pense qu'en se vengeant il fait un acte de justice. De là nous avons conclu (art. 2) que la haine se produit par l'application du mal au mal, et la colère par l'application du bien au mal. Or, il est évident qu'il est moins mauvais de désirer le mal pour une raison de justice que de le vouloir d'une manière absolue. Car en voulant le mal de quelqu'un parce que ce mal est juste on peut agir selon la vertu de justice, si on obéit au précepte de la raison. Et la colère n'est coupable en cette circonstance que parce qu'elle déroge à ce précepte en agissant avec vengeance. D'où il est évident que la haine est bien pire et bien plus grave que la colère. [Q47-1]

Article 7 : La colère ne s'élève-t-elle que contre ceux que regarde la justice ?

46

Objection N°1.

Il semble que la colère ne s'élève pas seulement contre ceux qui sont capables de justice. Car les êtres déraisonnables n'en sont pas capables, et cependant l'homme se fâche quelquefois contre eux ; ainsi par exemple l'écrivain jette sa plume de colère ou le cavalier frappe son cheval. Donc la colère ne se rapporte pas seulement à ceux qui sont capables de justice.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme nous l'avons dit (art. 4, réponse N°2), la colère, quoiqu'elle existe avec la raison, peut cependant se trouver dans les animaux qui sont dépourvus de cette faculté, parce que leur instinct naturel les porte, au moyen de leur imagination, à des actions qui ressemblent aux œuvres de la raison. Ainsi

donc, puisque l'homme a la raison et l'imagination, la colère peut se produire en lui de deux manières :

1. Elle peut résulter de l'imagination seule qui lui montre l'offense qu'il a reçue. Dans ce cas la colère s'élève contre des choses irraisonnables et inanimées, et ressemble aux mouvements qu'éprouve l'animal à propos de tout ce qui lui nuit.
2. Elle peut provenir de la raison qui découvre elle-même le mal qu'on a reçu. Alors, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 3), la colère ne peut se porter d'aucune manière vers les choses insensibles, ni vers les morts ; soit parce qu'ils n'ont pas le sentiment de la douleur, et c'est surtout ce que recherchent ceux qui sont irrités à l'égard de ceux qui sont l'objet de leur colère ; soit parce qu'il n'y a pas de vengeance à exercer contre eux, puisqu'ils ne peuvent faire injure à personne.

Objection N°2.

L'homme n'a pas de justice à exercer envers lui-même, ni à l'égard de ce qui lui appartient, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 6). Or, l'homme se fâche quelquefois contre lui-même, comme le pénitent à cause de ses péchés. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (Ps. 4, 5) : Fâchez-vous, mais ne péchez pas. Donc la colère ne se porte pas seulement sur ceux qui sont capables de justice.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, ad fin.), il peut y avoir métaphoriquement justice et injustice de l'homme envers lui-même, en ce sens que la raison régit l'irascible et le concupiscible. C'est ainsi qu'on dit que l'homme tire vengeance de lui-même et que par conséquent il se fâche contre lui-même ; mais on ne pourrait pas le dire d'une manière propre et absolue.

Objection N°3.

Il peut y avoir justice et injustice de la part d'un genre entier ou d'une communauté entière ; par exemple quand une cité a lésé quelqu'un. Or, la colère ne se rapporte pas au genre, mais seulement aux individus, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4). Donc la colère ne se rapporte pas à proprement parler à ceux qui sont capables de justice et d'injustice.

Réponse à l'objection N°3 :

Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 4) ne met qu'une différence entre la haine et la colère, c'est que la haine peut se rapporter à un genre quelconque ; ainsi nous haïssons le genre entier des voleurs, tandis que la colère n'a pour objet que ce qui est individuel. La raison en est que la haine provient de ce que nous considérons la manière d être d'une chose comme contraire à notre disposition[1] ; ce qui peut avoir lieu à l'égard de l'universel aussi bien qu'à l'égard du particulier. Mais la colère résulte de ce que quelqu'un nous a offensés par son action. Or, tous les actes se rapportent aux individus ; c'est ce qui fait que la colère a toujours pour objet quelque chose d'individuel. Ainsi quand une ville entière nous a blessés, on considère cette ville comme un seul être individuel.

Mais c'est le contraire. Aristote l'affirme (Rhet., liv. 2, chap. 2 à 4).

Conclusion.

Puisque c'est à la justice qu'il appartient d'exercer la vengeance, la colère ne se rapporte qu'à ceux qui sont capables de celte vertu.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la colère désire le mal comme un moyen de juste vengeance ; c'est pourquoi elle se rapporte aux mêmes individus que la justice et l'injustice. En effet, c'est à la justice qu'appartient la vengeance et c'est à l'injustice que reviennent les blessures ou les outrages. Ainsi du côté de sa cause qui est l'offense faite par un autre aussi bien

1 Ainsi on hait le venin et la morsure de tous les serpents en général et en particulier. †

que du côté de la vengeance que désire celui qui est irrité, il est évident que la colère se rapporte aux mêmes individus que la justice et l'injustice.

Article 8 : A-t-on distingué convenablement les différentes espèces de colère ?

46

Objection N°1.

Il semble que saint Jean Damascène (De fid. orth., liv. 2, chap. 16) distingue à tort trois espèces de colère : le fiel, la manie et la fureur. Car on ne distingue pas les espèces d'un genre d'après ce qu'il y a en elles d'accidentel. Or, ces trois espèces se distinguent d'après des accidents. En effet, on appelle fiel le principe du mouvement de la colère ; on donne le nom de manie à la colère quand elle est permanente, et celui de fureur à la colère qui cherche l'occasion de la vengeance. Donc il n'y a pas différentes espèces de colère.

Réponse à l'objection N°1 :

Toutes les choses qui contribuent au développement de la colère ne se rapportent pas à elle d'une manière purement accidentelle. C'est pourquoi rien n'empêche qu'on ne puisse ainsi distinguer différentes espèces de colère.

Objection N°2.

Cicéron dit (De Tusc., liv. 4) que l'emportement que les Grecs désignent sous le nom de θυμὸς est la colère qui s'élève et qui se passe en un instant. Or, saint Jean Damascène (loc. cit.) emploie le mot θυμὸς pour exprimer la fureur. Donc la fureur ne respire pas après la vengeance, mais elle s'affaiblit plutôt avec le temps.

Réponse à l'objection N°2 :

L'emportement dont parle Cicéron paraît appartenir plutôt à la première espèce de colère qui est prompte qu'à la fureur. D'ailleurs rien n'empêche que le mot grec θυμὸς, que les Latins traduisent par fureur, n'exprime tout à la fois la promptitude de la colère et son obstination dans le dessein qu'elle a de punir.

Objection N°3.

Saint Grégoire distingue (Mor., liv. 21, chap. 4) dans la colère trois degrés : la colère silencieuse, la colère accompagnée de la voix, la colère accompagnée de la parole exprimant la pensée. C'est d'après cette triple distinction que Notre-Seigneur dit (Matth., 5, 22) : Celui qui se fâche contre son frère, il exprime par là la colère silencieuse. Puis il ajoute : Celui qui aura dit à son frère : Racha ; il indique par ces mots la colère accompagnée de la voix, mais qui n'exprime pas pleinement ses pensées. Et enfin il dit : Celui qui aura dit à son frère : Fat, ce qui signifie l'expression complète de la parole. Donc saint Jean Damascène n'a pas été complet dans son énumération, puisqu'il n'a fait aucune distinction relativement à la voix.

Réponse à l'objection N°3 :

Ces degrés de colère se distinguent d'après les effets de cette passion, mais non d'après ses divers États de perfection[1].

Mais c'est le contraire. L'autorité de saint Jean Damascène et celle de Némésius (De nat. hom., chap. 21) sont formelles.

1 C'est-à-dire que saint Grégoire distingue la colère d'après ses effets, mais non d'après ses différentes espèces. †

Conclusion.

Il y a trois espèces de colère, le fiel, la manie et la fureur, et ces trois distinctions se rapportent aux objets qui augmentent la colère.

Il faut répondre que les trois espèces de colère désignées par saint Jean Damascène et par Némésius se prennent des objets qui ajoutent à la colère, ce qui arrive de trois manières :

1. Par la facilité du mouvement, et c'est cette colère qu'on appelle fiel, parce qu'elle s'enflamme rapidement.
2. Par l'effet de la tristesse qui est cause de cette colère dont le souvenir reste longtemps dans l'esprit ; et c'est ce qui constitue la manie qui vient du mot latin *manere* (demeurer).
3. Par suite de la vengeance que celui qui est irrité désire ; ce qui appartient à la fureur qui n'a jamais de repos tant qu'elle n'a pas puni le coupable. De là Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 5) que parmi ceux qui se mettent en colère, il y en a qu'on appelle violents parce que leur colère est prompte, d'autres qu'on appelle amers parce qu'ils gardent longtemps leur rancune, enfin d'autres qui sont difficiles parce qu'ils ne s'apaisent que quand ils ont rendu le mal pour le mal.

46

QUESTION 47 : DE LA CAUSE EFFICIENTE DE LA COLÈRE ET DE SES REMÈDES

Question 47 : De la cause efficiente de la colère et de ses remèdes.....414
Article 1 : Le motif de la colère est-il toujours un acte fait contre le sujet qui s'irrite ?.....414
Article 2 : Le peu d'estime ou le mépris est-il seul un motif de colère ?.....416
Article 3 : Notre propre supériorité est-elle une cause de notre colère ?.....417
Article 4 : La bassesse de celui qui nous offense est-elle cause que nous nous fâchions plus facilement contre lui ?.....418

Après avoir parlé de la colère en elle-même, nous avons à examiner sa cause efficiente et ses remèdes.

À ce sujet quatre questions se présentent :

1. Le motif de la colère est-il toujours une action qui a été faite contre celui qui s'irrite ?
2. Est-ce assez du peu d'estime ou du mépris pour exciter la colère ?
3. De la cause de la colère considérée par rapport à celui qui en est le sujet.
4. De la cause de la colère considérée par rapport à celui qui en est l'objet.

Article 1 : Le motif de la colère est-il toujours un acte fait contre le sujet qui s'irrite ?

47

Objection N°1.

Il semble que la colère n'ait pas toujours pour motif un fait ou un acte qui se rapporte à la personne irritée. En effet, l'homme en péchant ne peut rien faire contre Dieu. Car il est écrit (Job. 35, 6) : Si vos iniquités se multiplient, que ferez-vous en cela contre lui ? Cependant il est dit que Dieu s'irrite contre les pécheurs, selon ces paroles du Psalmiste (Ps. 105, 40) : Le Seigneur s'est mis en colère et est entré en fureur contre son peuple. Donc on ne s'irrite pas toujours par suite d'une chose faite contre soi.

Réponse à l'objection N°1 :

On ne considère pas en Dieu la colère comme une passion de l'âme, mais comme un jugement de sa justice, selon qu'il veut se venger du péché. Car le pécheur ne peut pas effectivement nuire à Dieu par son péché, mais il agit cependant contre lui de deux manières :

1. Parce qu'il le méprise dans ses commandements ;
2. Parce qu'il nuit à quelqu'un, soit à lui-même, soit à autrui, ce qui se rapporte à Dieu, puisque celui auquel il nuit est placé sous la providence et sous la protection divine.

Objection N°2.

La colère est le désir de la vengeance. Or, on désire tirer vengeance du mal fait à autrui. Donc le motif de la colère n'est pas toujours le mal qui nous a été fait à nous-mêmes.

Réponse à l'objection N°2 :

Nous nous irritons contre ceux qui nuisent aux autres et nous désirons en tirer vengeance, parce que ceux auxquels on nuit nous appartiennent de quelque manière, soit par la parenté, soit par l'amitié, soit du moins par la communauté de nature[1].

Objection N°3.

Comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 2) : Les hommes s'irritent surtout contre ceux qui méprisent les choses qui sont l'objet principal de leur étude. Ainsi ceux qui étudient la philosophie se fâchent contre ceux qui la méprisent, et il en est de même des autres. Or, mépriser la philosophie ce n'est pas nuire à celui qui l'étudié. Donc nous ne nous fâchons pas toujours à cause de ce qu'on fait contre nous.

Réponse à l'objection N°3 :

Nous considérons comme notre bien ce qui fait l'objet principal de notre étude ; c'est pourquoi quand on le méprise nous croyons qu'on nous méprise nous-mêmes et qu'on nous blesse.

Objection N°4.

Celui qui se tait en face de celui qui l'injurie l'excite davantage à la colère, selon la remarque de saint Chrysostome. Cependant en se taisant il ne fait rien contre lui. Donc la colère de quelqu'un n'est pas toujours provoquée parce qu'on fait contre lui.

Réponse à l'objection N°4 :

Celui qui garde le silence irrite celui qui l'injurie, parce que son silence est attribué au mépris et qu'il prouve qu'il fait peu de cas de la colère de celui qui l'insulte. Or, ce peu d'estime est un acte.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 4) que la colère provient toujours de choses qui ont été faites contre nous ; l'inimitié peut exister sans cela, car il suffit de penser qu'un homme est de telle ou telle manière pour le haïr.

Conclusion.

Puisque la colère est le désir qu'on a de repousser le mal qu'on a éprouvé personnellement, le motif de la colère est toujours une chose faite contre celui qui s'irrite.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 46, art. 6), la colère est le désir de nuire à un autre pour en tirer une juste vengeance. Or, la vengeance n'a lieu qu'autant que l'injure l'a précédée. Toute injure ne provoque pas à la vengeance, il n'y a que celle qui se rapporte à celui qui désire se venger. Car comme tout être désire naturellement son propre bien, de même il repousse naturellement son propre mal. Or, l'injure faite par un individu n'en atteint un autre qu'autant que celui qui l'a faite a eu l'intention de lui nuire. D'où il suit que le motif de la colère est un acte fait contre celui qui s'irrite. [Q48-1]

47

1 Comme hommes, tous nos semblables sont nos frères. †

Article 2 : Le peu d'estime ou le mépris est-il seul un motif de colère ?

47

Objection N°1.

Il semble que le peu d'estime ou le mépris ne soit pas seul un motif de colère. Car saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 16) que nous nous fâchons quand nous subissons ou que nous croyons subir une injure. Or, l'homme peut subir une injure sans qu'on lui témoigne du mépris ou peu d'estime. Donc il n'y a pas que le peu d'estime qui soit un motif de colère.

Réponse à l'objection N°1 :

Quand on souffre une injure qui a une autre cause que le mépris, cette cause diminue la nature même de l'injure. Il n'y a donc que le mépris ou le peu d'estime qui ajoute à la colère ; c'est pourquoi il est considéré par lui-même comme la cause de cette passion.

Objection N°2.

C'est le même sentiment qui nous porte à rechercher les honneurs et à nous attrister du peu d'estime qu'on a pour nous. Or, les animaux ne briguent pas les honneurs et par conséquent ils ne s'attristent pas du peu d'estime qu'on a pour eux. Néanmoins ils s'irritent lorsqu'ils sont blessés, comme le dit Aristote (Eth., liv. 3, chap. 8). Donc il n'y a pas que le peu d'estime qui paraisse être un motif de colère.

Réponse à l'objection N°2 :

Quoique l'animal ne recherche pas l'honneur considéré comme tel, néanmoins il désire naturellement une certaine prééminence dans son espèce et il s'irrite contre les choses qui y dérogent.

Objection N°3.

Aristote assigne à la colère plusieurs autres causes (Rhet., liv. 2, chap. 2) ; par exemple, l'oubli, la joie à propos de l'infortune, la connaissance du mal, l'obstacle qui empêche la volonté de s'accomplir. Donc il n'y a pas que le défaut d'estime qui excite la colère.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes ces causes se ramènent au défaut d'estime. En effet, l'oubli[1] en est une preuve évidente ; car les choses que nous estimons beaucoup nous les gravons profondément dans notre mémoire. De même c'est le défaut d'égards ou d'estime qui nous porte à ne pas craindre de contrister quelqu'un en lui annonçant des choses tristes. Quant à celui qui témoigne de la joie en présence du malheur d'autrui, il prouve qu'il s'inquiète peu de son bonheur ou de son malheur. De même celui qui empêche quelqu'un de réaliser son dessein sans qu'il retire de là aucun avantage, ne paraît pas tenir beaucoup à son amitié. C'est pourquoi toutes ces choses excitent à la colère, parce qu'elles sont autant de signes de mépris.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 2) que la colère est un désir de vengeance accompagné de tristesse à cause du peu d'estime que nos ennemis paraissent faire de nous.

Conclusion.

Toutes les causes de la colère se ramènent au peu d'estime ; c'est pourquoi il n'y a que le peu d'estime ou le mépris qui soit considéré comme le motif de cette passion.

1 L'oubli d'un bienfait, par exemple, ou de l'individu lui-même. †

Il faut répondre que toutes les causes de la colère se ramènent au peu d'estime. En effet, il y a trois espèces de mépris, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 2), qui sont : le dédain, l'entrave qui empêche la volonté de s'accomplir, et l'insulte. Or, tous les motifs de la colère se ramènent à ces trois points. On peut en donner deux raisons. La première, c'est que la colère désire nuire à autrui, parce qu'elle considère le mal qu'elle lui veut comme une juste vengeance. C'est pourquoi elle ne recherche la vengeance qu'autant qu'elle est juste. Et comme la vengeance n'est juste qu'à l'égard de celui qui a fait une injustice, il s'ensuit que ce qui excite à la colère c'est toujours ce qui paraît injuste. D'où Aristote conclut (Rhet., liv. 2, chap. 3) que si les hommes pensaient qu'ils ont mérité ce qu'ils souffrent ils ne s'irriteraient pas contre les auteurs de leurs souffrances, parce que la colère ne se porte jamais sur ce qui est juste. Mais il arrive qu'on peut nuire à quelqu'un de trois manières : par l'ignorance, la passion et l'élection[1]. En effet, celui qui commet la plus grande injustice, c'est celui qui fait le mal par choix, à dessein ou par l'effet d'une malice positive, comme le dit Aristote (Eth., liv. 5, chap. 5 et 8). C'est pourquoi nous nous irritons le plus contre ceux qui nous nuisent de la sorte. Car si nous pensons qu'ils nous ont injuriés par ignorance ou par passion, alors nous ne nous fâchons pas contre eux ou nous nous fâchons beaucoup moins. En effet, quand une chose a été faite par ignorance ou par passion, cette circonstance affaiblit l'injure et excite en quelque sorte à l'indulgence et au pardon, tandis que ceux qui font du tort avec préméditation paraissent pécher par mépris, et c'est pour cette raison que nous nous irritons beaucoup plus contre eux. D'où Aristote observe (Rhet., liv. 2, chap. 3) que nous ne nous irritons pas ou que nous nous irritons moins contre ceux qui font une chose par colère, parce qu'ils ne semblent pas avoir agi par mépris. — La seconde raison c'est que le défaut d'estime est contraire à la dignité de l'homme. Car les hommes manquent d'estime pour ce qui ne leur paraît pas digne, selon la remarque d'Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 2). Or, tous les biens que nous possédons ont pour but de rehausser notre dignité. C'est pourquoi tout ce qui nous nuit semble déroger à notre supériorité et par là même appartenir au défaut d'estime.

Article 3 : Notre propre supériorité est-elle une cause de notre colère ?

47

Objection N°1.

Il semble que la dignité du sujet ne soit pas une cause de la promptitude de sa colère. Car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 2) qu'on se fâche davantage quand on est triste, comme les infirmes, les indigents et tous ceux qui n'ont pas ce qu'ils désirent. Or, toutes ces choses paraissent appartenir à celui qui est dans le besoin. Donc c'est le défaut plutôt que la supériorité qui rend enclin à la colère.

Objection N°2.

Aristote dit (loc. cit.) qu'on s'irrite surtout quand on se voit méprisé pour des qualités qu'on peut être soupçonné de n'avoir pas ou de ne posséder que faiblement ; mais quand on croit qu'on excelle sur les points où l'on est critiqué, on dédaigne la critique. Or, le soupçon dont nous venons de parler provient de ce qui manque à l'individu. Donc la faiblesse plutôt que l'excellence ou la supériorité est cause de la colère.

Réponse à l'objection N°2 :

Celui qui est méprisé en ce qu'il excelle le plus d'une manière évidente ne pense pas en éprouver aucun dommage ; c'est pourquoi il ne s'en attriste pas et il s'en fâche moins. Mais sous un autre rapport, par là même que le mépris dont il est l'objet est moins mérité, il a une raison plus forte de se mettre en colère, à moins qu'il ne croie qu'il n'a pas été ainsi critiqué ou plaisanté par mépris, mais par ignorance ou pour quelque autre motif semblable.

1 L'élection, c'est-à-dire quand on nuit à quelqu'un par choix et de dessein prémédité. †

Objection N°3.

Ce qui fait la supériorité de l'homme le rend extrêmement agréable et le remplit d'espérance. Or, Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 3) que dans les jeux, les ris, les fêtes, la prospérité, les plaisirs honnêtes et les plus belles espérances, les hommes ne s'irritent pas. Donc l'excellence du mérite ne produit pas la colère.

Réponse à l'objection N°3 :

Toutes ces choses empêchent la colère au même titre qu'elles empêchent la tristesse. Mais d'un autre côté elles sont de nature à la provoquer, parce qu'elles rendent le mépris plus inconvenant[1].

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 9) que les hommes s'irritent à cause de leur dignité.

Conclusion.

Si on regarde au motif de la colère, l'excellence de celui qui s'irrite est la cause de cette passion ; mais si on considère la disposition du sujet irrité, c'est plutôt ce qu'il y a de méprisable que ce qu'il y a d'élevé en lui qui en est la cause.

Il faut répondre que la cause de la colère peut se considérer dans celui qui se fâche de deux manières : 1° Par rapport au motif de la colère. Ainsi la supériorité de quelqu'un est cause qu'il se fâche facilement. Car le motif de la colère est un injuste dédain, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il est constant que plus un individu est élevé et plus est injuste le dédain qu'on affecte pour les choses dans lesquelles il excelle. C'est pourquoi ceux qui ont une certaine supériorité se fâchent davantage dès qu'on n'a pas pour eux l'estime qu'ils méritent. Ainsi il en est d'un riche dont on apprécie peu les richesses, d'un rhéteur dont on méconnaît l'éloquence et de tous les autres. 2° On peut considérer la cause de la colère dans le sujet qui s'irrite relativement aux dispositions où il se trouve. Or, il est évident que rien ne porte à la colère, sinon le mal qui contriste, et ce qui constitue dans l'homme un défaut le contriste extrêmement, parce que ceux qui sont soumis à des imperfections ou à des privations sont plus facilement blessés. C'est ce qui fait que les hommes qui sont malades ou qui ont d'autres défauts s'irritent plus facilement, parce qu'il est plus aisé de les contrister.

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

Article 4 : La bassesse de celui qui nous offense est-elle cause que nous nous fâchions plus facilement contre lui ?

47

Objection N°1.

II semble que la bassesse de quelqu'un ne soit pas cause que nous nous fâchions plus facilement contre lui. Car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 3) que nous ne nous fâchons pas contre ceux qui font l'aveu de leur faute, qui se repentent et qui s'humilient, mais que nous sommes plutôt doux à leur égard. Ainsi les chiens ne mordent pas ceux qui sont assis. Or, tout cela est une preuve de médiocrité et de bassesse. Donc la faiblesse d'un individu est cause que nous nous fâchons moins contre lui.

1 Le mépris qu'on fait de nous est d'autant plus injuste que ces avantages nous élèvent au-dessus dos autres. †

Objection N°2.

Il n'y a rien au-dessous de la mort. Or, la colère cesse à l'égard des morts. Donc ce qu'il y a de défectueux dans quelqu'un n'est pas une cause qui excite à s'irriter contre lui.

Réponse à l'objection N°2 :

Il y a deux causes pour lesquelles la colère s'arrête devant les morts. La première, c'est qu'ils ne peuvent ni souffrir, ni comprendre, et c'est surtout ce que désirent ceux qui sont en colère à l'égard de ceux qui sont l'objet de leur courroux. La seconde, c'est qu'ils sont parvenus au terme de leurs maux ; ainsi la colère s'arrête devant tous ceux qui ont été grièvement punis, parce que leurs maux dépassent la juste mesure des peines qu'ils méritaient.

Objection N°3.

Personne ne considère quelqu'un comme de peu d'importance du moment qu'il est son ami. Or, quand nos amis nous offensent ou qu'ils ne nous prêtent pas secours, nous en sommes très blessés. D'où il est écrit (Ps. 54, 13) : Si mon ennemi m'eût maudit, je l'aurais supporté volontiers. Donc le peu d'importance de l'individu n'est pas cause que nous nous irritons plus facilement contre lui.

Réponse à l'objection N°3 :

Le mépris qui vient de nos amis nous paraît plus indigne ; c'est pourquoi nous nous irritons davantage contre eux s'ils nous méprisent, soit eu nous nuisant, soit en ne venant pas à notre secours, et il en est de même de la colère que nous concevons contre ceux qui sont au-dessous de nous.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 2) que le riche s'irrite contre le pauvre s'il le méprise, et celui qui commande contre celui qui lui est soumis.

Conclusion.

L'indignité et la faiblesse de celui contre lequel nous nous irritons provoque notre colère selon qu'elle augmente notre mépris, mais elle affaiblit en nous cette passion, si elle affaiblit notre dédain.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), l'indignité du mépris est ce qui provoque le plus à la colère. La bassesse ou la médiocrité de celui contre lequel nous nous irritons contribue donc à augmenter la colère, parce qu'elle rend le mépris plus indigne. Car, comme plus un individu est élevé, et plus il est indigne de le mépriser, de même plus un individu est faible, et plus il a tort de mépriser les autres. C'est pourquoi les nobles s'irritent d'être méprisés par les roturiers, les sages par les fous, les maîtres par leurs serviteurs. Au contraire si la faiblesse diminue ce que le mépris avait d'indigne, alors elle n'augmente pas, mais elle diminue la colère. Ainsi ceux qui se repentent de l'injure qu'ils ont faite, qui avouent leurs torts, qui s'humilient et qui demandent pardon, adoucissent ceux qui sont irrités, d'après ce mot de l'Écriture (Prov., 15, 1) : Une parole douce apaise la colère, parce que dans cette circonstance ceux qui s'humilient paraissent non mépriser, mais faire le plus grand cas de ceux devant lesquels ils s'abaissent.

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

47

QUESTION 48 : DES EFFETS DE LA COLÈRE

Question 48 : Des effets de la colère.....420
Article 1 : La colère produit-elle la délectation ou la joie ?.....420
Article 2 : Est-ce la colère qui excite le plus le bouillonnement du sang dans le cœur ?.....421
Article 3 : Est-ce la colère qui empêche le plus l'usage de la raison ?.....423
Article 4 : La colère produit-elle plus qu'aucune autre passion la taciturnité ?.....424

Après avoir parlé des causes de la colère, il nous reste maintenant à nous occuper de ses effets.

À cet égard quatre questions se présentent :

1. La colère produit-elle la délectation ?
2. Produit-elle un bouillonnement du sang dans le cœur ?
3. Est-ce cette puissance qui empêche le plus l'usage de la raison ?
4. Produit-elle le silence ?

Article 1 : La colère produit-elle la délectation ou la joie ?

48

Objection N°1.

Il semble que la colère ne produise pas la délectation. Car la tristesse l'exclut, et la colère est toujours accompagnée de tristesse, parce que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6), quiconque fait une chose avec colère la fait avec tristesse. Donc la colère ne produit pas la délectation.

Réponse à l'objection N°1 :

Celui qui est irrité ne s'attriste pas et ne se réjouit pas du même objet ; il s'attriste de l'injure qu'il a reçue et il se réjouit de la vengeance qu'il médite et qu'il espère. Ainsi la tristesse est comme le principe de la colère, tandis que la délectation en est comme l'effet ou le terme.

Objection N°2.

Aristote dit (Eth., liv. 4, chap. 5) que la punition calme l'élan de la colère et remplace la tristesse par la délectation. D'où l'on peut conclure que la délectation que goûte l'homme irrité provient du châtiment qu'il inflige. Or, la punition exclut la colère ; par conséquent du moment où la délectation arrive, la colère n'existe plus. La délectation n'est donc pas un effet qui lui soit uni.

Réponse à l'objection N°2 :

Cette objection repose sur la délectation qui est l'effet de la vengeance réelle et actuelle et qui détruit totalement la colère.

Objection N°3.

Aucun effet ne gêne sa cause, puisqu'il lui est conforme. Or, les délectations sont un obstacle à la colère, comme le dit Aristote (Rhet., liv. 2, chap. 3). Donc elles n'en sont pas un effet.

Réponse à l'objection N°3 :

Les délectations antérieures empêchent la tristesse et sont par conséquent un obstacle à la colère, mais la délectation qui vient de la vengeance est une suite de la colère elle-même.

Mais c'est le contraire. Aristote rapporte au même endroit (loc. cit.) que la colère est plus douce que le miel au cœur de l'homme.

Conclusion.

La colère étant le désir de la vengeance, elle procure à l'homme une certaine jouissance quand il trouve à satisfaire ce désir.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 14), les délectations, surtout les délectations sensibles et corporelles, sont un remède contre la tristesse. C'est pourquoi plus la tristesse ou l'angoisse contre laquelle on cherche un remède est grande, et plus on saisit avec ardeur la délectation. Ainsi il est évident que quand quelqu'un a soif, ce qu'il boit lui paraît plus agréable. Or, il est clair, d'après ce que nous avons dit (quest. 47, art. 1), que la colère provient d'une injure qu'on a reçue et qui contriste, et qu'on remédie à cette tristesse par la vengeance. C'est pourquoi quand on satisfait cette dernière passion il en résulte une jouissance d'autant plus grande que la tristesse antérieure était plus profonde. Ainsi donc quand la vengeance est réellement présente, elle produit une délectation parfaite qui exclut toute tristesse et qui calme par là même la colère. Mais avant que la vengeance ne se soit réalisée, celui qui est en colère se la rend présente de deux manières :

1. Par l'espérance, parce que personne ne s'irrite qu'autant qu'il espère se venger, comme nous l'avons dit (quest. 46, art. 1).
2. Par le mouvement continu de la pensée. Car tout homme qui désire quelque chose se plaît à fixer sa pensée sur ce qu'il désire. C'est pour cette raison que les rêves sont agréables, et que quand quelqu'un est irrité il trouve du plaisir à rouler dans son esprit ses projets de vengeance. Cependant il ne jouit pas alors de cette délectation parfaite qui enlève la tristesse et qui par conséquent détruit la colère.

Article 2 : Est-ce la colère qui excite le plus le bouillonnement du sang dans le cœur ?

48

Objection N°1.

Il semble que le bouillonnement du sang ne soit pas principalement l'effet de la colère. Car ce bouillonnement, comme nous l'avons dit (quest. 37, art. 2), appartient à l'amour. Or, l'amour, comme nous l'avons vu (quest. 27, art. 4), est le principe et la cause de toutes les passions. Donc puisque la cause l'emporte sur l'effet, il semble que ce ne soit pas la colère qui enflamme davantage le sang.

Réponse à l'objection N°1 :

L'amour ne se sent bien que quand on est privé de l'objet qu'on aime, comme le dit saint Augustin (De Trin., liv. 10, circ. fin.). C'est pourquoi quand l'homme souffre dans sa dignité qu'il aime, par suite de l'injure qui lui a été faite il sent plus vivement l'amour qu'il lui portait, et son cœur n'en est que plus ardent à repousser tout ce qui le sépare de l'objet aimé. C'est ainsi que la colère ajoute à la ferveur de l'amour et le rend plus sensible. Cependant la ferveur qui résulte de la chaleur n'appartient pas à l'amour au même titre qu'à la colère. Car la ferveur de l'amour est accompagnée d'une certaine douceur et d'un certain calme, puisqu'elle a pour objet le bien qu'on aime ; c'est pour cela qu'on la compare à la chaleur de l'air et du sang, et c'est ce qui fait que ceux qui sont sanguins aiment avec plus d'ardeur. Et l'on dit que c'est le foie qui porte à l'amour, parce que c'est

en lui que le sang se forme. La ferveur de la colère est au contraire accompagnée d'une violente amertume, parce qu'elle a pour objet de punir celui qui lui est contraire. On la compare à la chaleur du feu et de la bile, et c'est pour ce motif que saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 16), qu'elle provient de l'évaporation du fiel et qu'on lui donne le nom de bilieuse.

Objection N°2.

Les choses qui excitent par elles-mêmes l'effervescence du sang ne font qu'augmenter avec le temps ; ainsi l'amour se fortifie par la durée. Or, la colère s'affaiblit au contraire ; car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 3) que le temps calme la colère. Donc la colère ne produit pas à proprement parler cette effervescence.

Réponse à l'objection N°2 :

Toutes les choses dont le temps affaiblit la cause doivent nécessairement s'affaiblir avec le temps lui-même. Or, il est évident que la mémoire s'affaiblit avec le temps ; car on oublie plus facilement ce qui est ancien. Or, la colère est produite par le souvenir d'une injure qu'on a reçue. C'est pourquoi la cause de la colère s'affaiblit insensiblement avec le temps jusqu'à ce qu'elle soit totalement détruite. L'injure paraît aussi plus grande au moment môme où on l'éprouve ; l'idée qu'on s'en forme diminue peu à peu à mesure qu'on s'éloigne du jour ou on l'a ressentie. Il en est de même de l'amour quand sa cause n'existe que dans le souvenir. C'est ce qui fait dire à Aristote (Eth., liv. 8, chap. 5) que quand l'absence d'un ami se prolonge, elle semble faire oublier son amitié, tandis que quand l'ami est présent, les motifs qui nous attachent à lui se multiplient tous les jours et l'amitié se fortifie. Il en arriverait de même de la colère si on en multipliait continuellement les causes. Néanmoins, par là même que la colère passe rapidement, c'est une preuve de la violence de sa fureur. Car comme un grand feu s'éteint rapidement après avoir consumé ce qui l'alimentait, de même la colère passe vite en raison de sa violence.

Objection N°3.

La chaleur en s'ajoutant à la chaleur l'augmente. Au contraire Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 3) que quand une plus grande colère survient elle calme l'autre. Donc la colère ne produit pas la chaleur ou le bouillonnement du sang.

Réponse à l'objection N°3 :

Toute puissance, quand on la divise en plusieurs parties, s'affaiblit. C'est pourquoi quand quelqu'un est en colère contre un individu et qu'il s'irrite ensuite contre un autre, la colère qu'il avait contre le premier est par là même diminuée, surtout si la colère qu'il a eue contre le second était plus forte. Car l'injure qui l'a mis en colère contre le premier lui paraîtra légère ou nulle comparativement à la seconde, qu'il regarde comme beaucoup plus grande.

Mais c'est le contraire. Saint Jean Damascène dit (De fid. orth., liv. 2, chap. 16) que la colère est le bouillonnement du sang dans le cœur, provenant de l'évaporation du fiel.

48

Conclusion.

Le mouvement de la colère étant expansif comme celui de la chaleur, il est nécessaire qu'il produise dans le cœur un bouillonnement du sang, qui résulte de l'évaporation même du fiel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 44, art. 1), la modification organique qui a lieu dans les passions de l'âme est proportionnée au mouvement de l'appétit. Or, il est évident que tout appétit, même l'appétit naturel, tend plus fortement à ce qui lui est contraire s'il est présent. Ainsi nous voyons l'eau chaude se congeler davantage, comme si le froid agissait plus fortement sur le chaud. Le mouvement appétitif de la colère étant produit par une injure reçue, comme par un contraire qui est là présent, il en résulte que l'appétit tend le plus vivement à repousser cette injure par la vengeance. De là la violence extrême et l'impétuosité qu'on remarque dans le mouvement de

la colère. Ce mouvement n'étant pas rétractif comme celui du froid, mais plutôt expansif comme celui de la chaleur, il arrive conséquemment que la colère produit un bouillonnement du sang et des esprits dans le cœur qui est l'instrument des passions de l'âme. De là, par suite de la perturbation excessive du cœur, on remarque chez ceux qui sont irrités certains signes qui se manifestent dans leurs membres extérieurs. C'est ce qui lait dire à saint Grégoire (Moral., liv. 5, chap. 30) que quand le cœur est enflammé par la colère, il palpite, le corps tremble, la langue s embarrasse, le visage devient de feu, les yeux sont hagards, on ne reconnaît personne, la bouche forme des mots sans qu'on sache ce que l'on dit.

Article 3 : Est-ce la colère qui empêche le plus l'usage de la raison ?

48

Objection N°1.

Il semble que la colère ne gêne pas la raison. Car ce qui existe avec la raison ne paraît pas être un obstacle à ses fonctions. Or, la colère existe avec la raison, comme le dit Aristote (Eth., liv. 7, chap. 6). Donc la colère n'empêche pas l'usage de cette faculté.

Réponse à l'objection N°1 :

La colère a pour principe la raison qui se rapporte au mouvement appétitif et qui constitue ce que cette passion a de formel[1], mais elle prévient le jugement parfait de la raison et elle n'écoute pas parfaitement ce qu'elle prescrit, par suite de l'effervescence qui s'élève tout à coup et qui constitue ce qu'il y a en elle de matériel, et c'est sous ce rapport qu'elle est un obstacle au jugement de la raison.

Objection N°2.

Plus on empêche la raison et plus on affaiblit sa manifestation. Or, Aristote dit (Eth., liv. 7, chap. 6) que celui qui est colère n'est pas insidieux, mais qu'il marche à découvert. Donc la colère ne semble pas empêcher l'usage de la raison, comme la concupiscence qui est insidieuse, selon la remarque du même philosophe (loc. cit.).

Réponse à l'objection N°2 :

On dit de l'homme colère qu'il est à découvert, non parce qu'il sait clairement ce qu'il doit faire, mais parce qu'il agit aux yeux de tout le monde sans chercher à se cacher : ce qui provient en partie de ce que la raison ne peut pas discerner ce qu'il faut cacher et ce qu'il faut dire, et de ce qu'elle ne peut pas trouver les moyens de se dissimuler ; ce qui est aussi en partie l'effet de l'élargissement du cœur qui est le signe de la magnanimité que produit la colère. C'est ce qui fait dire à Aristote, en parlant du magnanime (Eth., liv. 4, chap. 3), qu'il met à découvert sa haine et son amour, et qu'il parle et agit sous les yeux de tout le monde. On dit au contraire que la concupiscence est cachée et insidieuse, parce que les choses agréables qu'on désire ont le plus souvent quelque chose de honteux et d'amollissant que l'homme veut dissimuler. Mais à l'égard de ce qui annonce de la virilité et de la force, comme la vengeance, l'homme cherche à paraître au grand jour.

Objection N°3.

Le jugement de la raison ressort avec plus d'évidence quand on le rapproche d'un contraire, parce que les contraires mis en opposition ressortent avec plus d'éclat. Or, c'est là précisément ce qui augmente la colère. Car Aristote dit (Rhet., liv. 2, chap. 2) que les hommes se fâchent davantage quand les contraires préexistent. Ainsi ceux qui sont en honneur s'irritent d'être dans la disgrâce, et ainsi du

1 Parce que la raison nous découvre l'offense qui nous a été faite ; mais ce qu'il y a de matériel dans la colère, comme l'altération sensible qu'elle excite dans le corps, est un obstacle l'exercice de la raison. †

reste. Ce qui ajoute à la colère étant tout à la fois favorable à la raison, il s'ensuit donc que la colère n'est pas un obstacle à l'exercice de cette faculté.

Réponse à l'objection N°3 :

Comme nous l'avons dit (quest. 46, art. 4), le mouvement de la colère commence par la raison ; c'est pourquoi quand on met le contraire à côté du contraire et qu'il s'agit du même objet, cette opposition aide le jugement de la raison et augmente la colère. Car quand on a de l'honneur et des richesses et qu'on subit ensuite un revers, cette disgrâce paraît plus grande, soit parce que cet État succède immédiatement à un État contraire, soit parce que cet événement était imprévu, et c'est pour cela qu'il produit une tristesse plus profonde, comme les biens qui nous arrivent d'une manière imprévue nous causent une plus grande joie. Cet accroissement de tristesse a pour conséquence une augmentation de colère.

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Moral., liv. 5, chap. 30) que la colère enlève à l'intelligence sa lumière, parce qu'elle trouble la raison en l'agitant.

Conclusion.

Puisque la colère jette dans le cœur le trouble le plus profond, elle est de toutes les passions celle qui empêche le plus le jugement de la raison.

Il faut répondre que l'intelligence ou la raison, quoiqu'elle ne se serve pas d'un organe corporel pour produire les actes qui lui sont propres, a néanmoins besoin de certaines puissances sensitives dont les actes sont empêchés par la perturbation du corps. Alors il arrive nécessairement que ces perturbations corporelles sont un obstacle à l'exercice de la raison, comme on le voit dans l'ivresse et le sommeil. Or, nous avons dit (art. préc.) que la colère est la passion qui trouble le plus le cœur, au point que son action retentit jusque dans les membres extérieurs. Il est donc évident que de toutes les passions c'est celle qui entrave le plus le jugement de la raison, d'après ces paroles du Psalmiste (Ps. 30, 10) : Mon œil s'est troublé dans la colère.

Article 4 : La colère produit-elle plus qu'aucune autre passion la taciturnité ?

48

Objection N°1.

Il semble que la colère ne produise pas la taciturnité. Car la taciturnité est opposée à la parole. Or, quand la colère augmente elle arrive jusqu'à la parole, comme on le voit d'après les degrés qu'indique Notre-Seigneur par ce passage de l'Évangile (Matth., chap. 5) : Celui qui se fâche contre son frère… celui qui aura dit à son frère : Racha… et celui qui aura dit à son frère : Fat… Donc la colère ne produit pas la taciturnité.

Réponse à l'objection N°1 :

La colère, quand elle est extrême, va quelquefois jusqu'à empêcher la raison de comprimer la langue, et d'autres fois elle va plus loin encore ; alors elle empêche le mouvement de la langue et des autres membres extérieurs.

Objection N°2.

Quand la raison fait défaut, il arrive que l'homme s'échappe en discours désordonnés. Ainsi il est dit (Prov., 25, 28) : Celui qui en parlant ne peut retenir son esprit est comme une ville tout ouverte qui n'est point environnée de murailles. Or, la colère est la passion qui empêche le plus l'exercice de la raison, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc elle porte plutôt l'homme à se livrer à des discours désordonnés qu'à rester silencieux et taciturne.

Objection N°3.

Il est écrit (Matth., 12, 34) : La bouche parle de l'abondance du cœur. Or, la colère est de toutes les passions celle qui trouble le plus le cœur, comme nous l'avons dit (art. 2). Donc elle rend l'homme causeur plutôt qu'elle ne le rend taciturne.

Réponse l'objection N°3 :

La perturbation du cœur peut dans certains cas être telle que ce mouvement désordonné empêche les mouvements des membres extérieurs ; alors il en résulte la taciturnité, l'immobilité des membres extérieurs et quelquefois la mort. Mais si cette perturbation n'est pas aussi profonde, c'est alors que la bouche parle de la surabondance du cœur[1].

Mais c'est le contraire. Saint Grégoire dit (Moral., liv. 5, chap. 30) que la colère, quand elle est comprimée par le silence, bouillonne plus violemment au fond du cœur.

Conclusion.

La colère peut rester quelquefois en silence quand la raison, malgré le trouble où elle est, a la force de le lui commander ; dans d'autres circonstances le trouble causé par la colère est si profond qu'elle empêche absolument la langue de parler.

Il faut répondre que la colère, comme nous l'avons dit (art. préc.), existe avec la raison et qu'elle l'empêche, et que sous ce double rapport elle peut produire la taciturnité. Quand la raison l'accompagne elle peut produire le silence, lorsque la raison a tellement d'empire sur l'âme que, quoiqu'elle n'empêche pas l'esprit de se livrer à des désirs déréglés de vengeance, cependant elle comprime la langue et l'empêche de parler à contretemps. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire (Moral., liv. 5, chap. 30) que quand l'âme est troublée la colère porte au silence si la raison en fait un devoir. La taciturnité peut aussi provenir de ce que la raison se trouve entravée, parce que, comme nous l'avons dit (art. 2), le trouble de la colère retentit jusqu'aux membres extérieurs et principalement dans les organes qui sont plus expressément le miroir du cœur, comme les yeux, le visage et la langue. C'est ainsi que nous avons dit (art. 2) que la langue s'embarrasse, le visage s'enflamme et les yeux deviennent hagards. La colère peut donc produire dans l'âme un trouble si profond que la langue soit absolument dans l'impossibilité de parler, et il en résulte la taciturnité.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente. [Q50-2]

48

1 Ainsi, selon ces différents degrés, la colère peut tantôt rendre silencieux, et tantôt produire un flux abondant et impétueux de paroles. †

QUESTION 49 : DES HABITUDES EN GÉNÉRAL, CONSIDÉRÉES PAR RAPPORT À LEUR SUBSTANCE

Question 49 : Des habitudes en général, considérées par rapport à leur substance.....426
Article 1 : L'habitude est-elle une qualité ?.....427
Article 2 : L'habitude est-elle une espèce de qualité particulière ?.....428
Article 3 : L'habitude implique-t-elle un ordre qui se rapporte à l'acte ?.....431
Article 4 : Est-il nécessaire qu'il y ait des habitudes ?.....432

Après avoir parlé des actes et des passions, il faut examiner les principes des actes humains.

Nous traiterons :

1. Des principes intrinsèques ;
2. Des principes extrinsèques.

Le principe intrinsèque des actes humains est la puissance et l'habitude. Comme nous avons déjà parlé des puissances [1a pars, quest. 77], il nous reste maintenant à étudier les habitudes. — Nous considérerons d'abord les habitudes en général ; ensuite nous nous occuperons des vertus, des vices et des autres habitudes semblables, qui sont les principes des actes humains.

À l'égard des habitudes en général, il y a quatre choses à considérer :

1. La substance même des habitudes ;
2. Leur sujet ;
3. La cause de leur formation, de leur accroissement et de leur déclin ;
4. Leur distinction.

Touchant leur substance quatre questions sont à faire :

1. L'habitude est-elle une qualité ?
2. Est-elle une espèce de qualité déterminée ?
3. L'habitude est-elle nécessairement ordonnée pour l'action ?
4. De la nécessité de l'habitude.

Article 1 : L'habitude est-elle une qualité ?

49

Objection N°1.

Il semble que l'habitude ne soit pas une qualité. Car saint Augustin dit (83 Quæst. quest. 73) que le mot habitus (habitude), vient du verbe habere (avoir). Or, le verbe avoir ne se rapporte pas seulement à la qualité, mais encore aux autres genres. Car on dit avoir une quantité, avoir de l'argent, etc. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection repose sur le mot avoir pris dans son acception générale ; car dans ce cas il est commun à une foule de genres, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.).

Objection N°2.

L'habitude est prise pour un prédicat, comme on le voit au livre des Catégories d'Aristote (chap. Habit.). Or, un prédicat n'est pas contenu dans un autre. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

Réponse à l'objection N°2 :

Ce raisonnement repose sur l'habitude considérée comme quelque chose d'intermédiaire entre le sujet qui possède et l'objet qui est possédé ; car alors elle est un prédicat, comme nous l'avons vu (dans le corps de l'article.).

Objection N°3.

Toute habitude est une disposition, comme on le voit (in Præd. qualit.). Or, la disposition est l'ordre de ce qui a des parties, comme le dit encore Aristote (Met., liv. 5, text. 24), ce qui appartient à la catégorie de la situation[1]. Donc l'habitude n'est pas une qualité.

Réponse à l'objection N°3 :

La disposition implique toujours l'ordre d'une chose qui a des parties. Ce qui a lieu de trois manières, comme l'ajoute Aristote lui-même : par rapport au lieu, par rapport à la puissance et par rapport à l'espèce. Simplicius dans son commentaire sur les Catégories dit qu'Aristote comprend par là toutes les dispositions. Ainsi il comprend toutes les dispositions corporelles quand il dit par rapport au lieu, et ceci appartient à la catégorie de la situation qui est l'ordre des parties dans un lieu ; en disant par rapport à la puissance, il renferme les dispositions qui sont à l'État de préparation ou d'aptitude, mais qui ne sont pas encore parfaites, comme la science et la vertu à leur début ; en ajoutant par rapport à l'espèce, il embrasse les dispositions parfaites qui reçoivent le nom d'habitude, comme la science et la vertu arrivées à leur complet développement.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (in Præd. qualit.) que l'habitude est une qualité qui change difficilement.

1 Nous avons déjà fait observer qu'Aristote distingue dix catégories, la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la situation, l'État et la passion ; et il s'agit ici de savoir à laquelle de ces catégories appartient l'habitude. †

Conclusion.

L'habitude qui signifie ce qu'est une chose en elle-même ou par rapport à une autre est une espèce de qualité qui change difficilement.

Il faut répondre que le mot habitus venant du verbe *habere* en dérive de deux manières. Ainsi il peut signifier que l'homme ou tout autre être possède (habet) une chose, ou bien qu'une chose est en elle-même (se habet) d'une certaine manière, ou par rapport à une autre. à l'égard de la première acception il est à remarquer que le mot avoir, quand il signifie ce qu'on possède, est commun à divers genres. Aussi Aristote le met-il dans son hypothéorie des prédicats, c'est-à-dire parmi les prédicats qui résultent de divers genres de choses : comme l'opposé, la priorité, la postériorité, etc. Or, parmi les choses que l'on possède il semble qu'on puisse établir les distinctions suivantes : c'est qu'il y a des choses dans lesquelles il n'y a pas de milieu entre elles et celui qui les possède ; ainsi il n'y a pas de milieu entre le sujet et la qualité ou la quantité ; il y en a d'autres dans lesquelles il n'y a pas de milieu entre l'une et l'autre, mais seulement une relation ; c'est en ce sens qu'on dit qu'on a un compagnon ou un ami ; il y en a dans lesquelles il y a un milieu qui n'est ni une action, ni une passion, mais quelque chose qui tient de l'activité ou de la passivité ; comme, par exemple, entre celui qui orne ou qui commande et celui qui est orné ou commandé. D'où Aristote dit (Met., liv. 5, text. 25) qu'on appelle habitude une action qui se trouve entre celui qui agit et celui qui subit l'action, comme on le voit à l'égard de ce que nous possédons. C'est ce qui constitue dans les choses un genre spécial qu'on appelle l'habitude. Et c'est de ce genre que parle Aristote dans sa Métaphysique (loc. cit.), quand il dit : qu'entre celui qui porte un habit et l'habit qui est porté, il y a une habitude intermédiaire qui est le port de l'habit. — Mais si on prend le mot avoir dans sa seconde acception, c'est-à-dire si on lui fait signifier ce qu'est une chose en elle-même ou par rapport à une autre[1] (quomodo se habet), cette interprétation se rapportant à la qualité, l'habitude est alors une qualité, et c'est ce qui a fait dire à Aristote (loc. cit.) que l'habitude se prend pour la disposition, la situation bonne ou mauvaise d'un être considéré en soi, ou par rapport à un autre[2]. En ce sens la santé est une habitude, et comme nous prenons ici le mot habitude dans cette acception il est vrai de dire que l'habitude est une qualité.

Article 2 : L'habitude est-elle une espèce de qualité particulière ?

49

Objection N°1.

Il semble que l'habitude ne soit pas une espèce de qualité particulière. Car, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'habitude considérée comme une qualité est la disposition bonne ou mauvaise d'un être. Or, cette disposition peut résulter de toute espèce de qualité. Car il arrive qu'une chose est bien ou mal disposée selon la figure, comme selon le chaud et le froid et selon toutes les autres qualités. Donc l'habitude n'est pas une espèce de qualité déterminée.

Réponse à l'objection N°1 :

La disposition implique un ordre quelconque, comme nous l'avons dit (art. 1, réponse N°3) ; par conséquent on ne dit d'une chose qu'elle est disposée par la qualité qu'autant qu'elle se rapporte à une autre : et si l'on ajoute qu'elle est disposée bien ou mal, ce qui appartient à l'essence de l'habitude, il faut que l'ordre se rapporte à la nature qui est la fin. Ainsi on ne dit pas qu'une chose est bien ou mal disposée par rapport à la figure, ou par rapport à la chaleur ou au froid, si on ne considère sa nature selon que ces qualités lui conviennent ou ne lui conviennent pas. Par conséquent les figures et les

1 Ainsi la tempérance est une bonne disposition du sujet par rapport à lui-même ; la justice est une bonne disposition à l'égard des autres ; ces dispositions forment ce qu'on appelle une habitude. †

2 Dans ce cas le mot habitus, qu'Aristote exprime par le mot ἕξις ; serait peut-être mieux rendu par le mot État. †

qualités passives, suivant qu'on les considère comme convenant ou ne convenant pas à la nature d'une chose, appartiennent aux habitudes ou aux dispositions. Car la figure et la couleur, selon qu'elles conviennent à la nature de la chose, appartiennent à la beauté ; la chaleur et le froid, selon qu'elles ont le même mérite, appartiennent à la santé. C'est en ce sens qu'Aristote les place dans la première espèce de qualité. [Q50-1]

Objection N°2.

Aristote dit (in Præd. qualit.) que la chaleur et le froid sont des dispositions ou des habitudes, comme la maladie et la santé. Or, la chaleur et le froid forment la troisième espèce de qualité. Donc l'habitude ou la disposition ne se distingue pas des autres espèces de qualité.

Objection N°3.

Changer difficilement n'est pas une différence qui appartienne au genre de la qualité ; elle appartient plutôt au mouvement ou à la passion. Or, aucun genre n'est déterminé dans son espèce par la différence d'un autre genre ; il faut que les différences se rapportent par elles-mêmes au genre, comme le dit Aristote (Met., liv. 7, text. 42 et 43). Donc, puisqu'on dit que l'habitude est une qualité qui change difficilement, il semble que ce ne soit pas une espèce de qualité particulière.

Réponse à l'objection N°3 :

La différence exprimée par ces mots qui change difficilement ne distingue pas l'habitude des autres espèces de qualités, mais de la disposition. En effet la disposition se prend en deux sens :

1. Comme le genre de l'habitude ; car Aristote (Met., liv. 5, text. 25) fait entrer le mot disposition dans la définition de l'habitude ;
2. Selon qu'on la divise par opposition à l'habitude, et l'on peut concevoir que la disposition proprement dite soit ainsi divisée par opposition à l'habitude de deux manières :
   a) comme le parfait et l'imparfait de la même espèce. Ainsi on conserverait le nom général de disposition quand il s'agit d'une qualité qui est imparfaitement inhérente au sujet et qu'on peut facilement perdre, et le mot d'habitude pour exprimer ce qui est parfaitement inhérent, et qui est par conséquent difficilement amissible. Dans ce cas la disposition devient habitude, comme l'enfant devient un homme mûr.
   b) On peut les distinguer comme des espèces différentes d'un genre subalterne. Ainsi on appellerait dispositions les qualités de la première espèce qui par leur nature sont facilement amissibles, parce qu'elles ont des causes changeantes comme la maladie et la santé ; tandis qu'on donnerait le nom d'habitude aux qualités qui ne changent pas facilement d'après leur nature, parce qu'elles ont des causes immuables, comme les sciences et les vertus.

En ce sens la disposition ne peut devenir une habitude, et cette interprétation paraît plus conforme au sentiment d'Aristote. Aussi à l'appui de cette distinction il rapporte qu'on a généralement coutume, quand les qualités qui sont changeantes de leur nature deviennent stables par suite d'un accident quelconque, de leur donner le nom d'habitude et qu'on fait le contraire pour les qualités qui naturellement changent difficilement. Car si quelqu'un possède la science imparfaitement et qu'il puisse la perdre facilement, on dit qu'il a des dispositions pour apprendre plutôt qu'on ne dit qu'il est savant. D'où il est évident que le mot habitude implique une certaine durée, mais qu'il n'en est pas de même du mot disposition. Il ne répugne pas que d'après cela la facilité et la difficulté du changement ne forment des différences spécifiques, parce que ces caractères appartiennent à la passivité et au mouvement, et non| au genre de la qualité ; car ces différences, quoique par accident elles paraissent se rapporter à la qualité, désignent cependant les différences propres et absolues des qualités ; comme dans le genre de la substance on emploie souvent les différences accidentelles au lieu des différences substantielles, parce qu'on désigne par elles les principes essentiels.

Mais c’est le contraire. Aristote dit (in Præd. qualit.) que l’habitude ou la disposition est une espèce de qualité.

Conclusion.

L’habitude et la disposition sont regardées comme la première espèce de qualité distincte des autres par lesquelles les hommes agissent conformément à la nature.

Il faut répondre que dans ses Catégories (in Præd. qualit.) Aristote distingue quatre espèces de qualité[1], et met au premier rang la disposition et l’habitude. Simplicius[2] dans son commentaire sur les Catégories détermine ainsi la différence qu’il y a entre ces espèces. Il dit que parmi les qualités il y en a de naturelles qui sont dans les choses conformément à la nature et qui s’y trouvent toujours. Il y en a d’autres qui sont adventices, qui proviennent d’une cause extrinsèque et qui sont amissibles ; ces qualités adventices sont les habitudes et les dispositions qui diffèrent entre elles selon qu’elles sont faciles et difficiles à perdre. Parmi les qualités naturelles il y en a qui se rapportent à l’être selon qu’il est en puissance, c’est la seconde espèce ; d’autres se rapportent à lui selon qu’il est en acte, et parmi celles-ci il y en a qui tiennent au plus profond de l’être et d’autres à la surface. Celle qui tient au fond de l’être forme la troisième espèce, et celle qui tient à la surface la quatrième, comme la figure et la forme qui est la figure de l’être animé. Mais les différentes espèces de qualité ne paraissent pas avoir été ainsi convenablement distinguées. Car il y a une foule de figures et de qualités passives qui ne sont pas naturelles, mais adventices, et une foule de dispositions qui ne sont pas adventices, mais naturelles, comme la santé, la beauté, etc. C’est pourquoi cette disposition n’est pas conforme à l’ordre des espèces, car ce qu’il y a de plus naturel est toujours ce qu’il y a de premier. Par conséquent il faut admettre une autre distinction des dispositions et des habitudes par rapport aux autres qualités. Car la qualité, à proprement parler, implique un mode de la substance. Comme le dit saint Augustin (Sup. Gen. ad litt., liv. 4, chap. 3) : Le mode étant ce que la mesure constitue, il implique donc une détermination d’après une mesure quelconque. C’est pourquoi, comme on appelle qualité ou différence substantielle ce qui détermine la puissance de la matière selon son être substantiel, de même on appelle qualité accidentelle ce qui détermine la puissance du sujet selon son être accidentel, et cette qualité est aussi une différence, comme on le voit par ce que dit Aristote[3] (Met., liv. 5, text. 19). Or, le mode ou la détermination du sujet relativement à son être accidentel peut être considéré soit par rapport à la nature du sujet, soit par rapport à l’activité et à la passivité résultant des principes de la nature qui sont la matière et la forme, soit par rapport à la quantité. Si on considère le mode ou la détermination du sujet par rapport à la quantité, c’est la quatrième espèce de qualité[4]. Et comme la quantité est par elle-même sans mouvement, et qu’elle n’est ni bonne ni mauvaise, il s’ensuit qu’il n’importe en rien à la quatrième espèce de qualité qu’une chose soit bien ou mal disposée, qu’elle passe vite ou lentement. Le mode ou la détermination du sujet par rapport à l’activité et à la passivité se rapporte à la seconde ou à la troisième espèce de qualité[5]. C’est pourquoi dans l’une et l’autre on examine si une chose se fait facilement ou difficilement, si elle passe vite ou si elle a de la durée ; mais on ne regarde pas en elles ce qu’il y a de bon ou ce qu’il y a de mauvais, parce que les mouvements ou les passions n’ont pas la nature de la fin et qu’on n’appelle bien et mal que ce qui se rapporte à la fin. Mais le mode et la détermination du sujet relativement à la nature de l’être appartient à la première espèce de qualité qui est l’habitude et la disposition[6]. Car Aristote dit en parlant des habitudes de l’âme et du corps (Phys., liv. 7, text. 17 et 18) : Ce sont

1 D’après Aristote ces quatre espèces de qualité sont l’habitude et la disposition ; la puissance et l’impuissance naturelle, les qualités et les affections, la forme et la figure des choses. †

2 Simplicius, dont saint Thomas rapporte ici le sentiment, n’avait pas suivi l’ordre établi par Aristote ; car il met l’habitude et la disposition au dernier rang, tandis qu’Aristote l’avait placée au premier. †

3 Il y a autant d’espèces différentes de qualités qu’il y a de manières d’après lesquelles le sujet substantiel peut être diversement déterminé selon son être accidentel. †

4 Qui est la forme ou la figure. †

5 L’action et la passion. †

6 Ainsi le sujet n’a bonne figure ou belle couleur qu’autant qu’il est bien disposé. †

les dispositions d'un être parfait à quelque chose de mieux, et par être parfait j'entends ici un être disposé conformément à la nature. Et comme la forme et la nature d'une chose est la fin et la cause pour laquelle elle est faite, selon la remarque du même philosophe (Phys., liv. 2, text. 23), il s'ensuit qu'on considère dans la première espèce de qualité le bien et le mal, et même la facilité et la difficulté du changement selon que la nature est la fin de la génération et du mouvement. D'où Aristote définit (Met., liv. 5, text. 25) l'habitude une disposition d'après laquelle un être est bien ou mal. Et ailleurs (Eth., liv. 2, chap. 5) : les tendances bonnes ou mauvaises que nous avons par rapport à nos passions. Car quand la manière d'être est conforme à la nature de la chose, alors elle est bonne ; mais quand elle ne lui est pas conforme elle est mauvaise. Et comme la nature est ce qu'on considère avant tout dans une chose, il s'ensuit que l'habitude est la première espèce de qualité.

La réponse à la seconde objection est par là même évidente, quoique quelques-uns lui donnent une autre solution, comme le dit Simplicius (Com. in prædic. Qualit.). [Q50-1] ; [Q50-2]

Article 3 : L'habitude implique-t-elle un ordre qui se rapporte à l'acte ?

49

Objection N°1.

Il semble que l'habitude n'implique pas d'ordre par rapport à l'acte. Car tout être agit selon qu'il est en acte. Or, Aristote dit (De animâ, liv. 3, ext. 8) : que quand quelqu'un entre en possession de la science habituelle, il est encore alors en puissance, mais il est autrement qu'avant d'apprendre. Donc l'habitude n'implique pas le rapport du principe à l'acte.

Réponse à l'objection N°1 :

L'habitude est un acte quand on la considère comme une qualité, et à ce point de vue elle peut être le principe de l'opération ; mais elle est en puissance par rapport à l'opération. D'où l'on dit que l'habitude est l'acte premier et l'opération l'acte second, comme on le voit (De animâ, liv. 2, text. 5).

Objection N°2.

Ce que l'on fait entrer dans la définition d'une chose lui convient d'une manière absolue. Or, on met dans la définition de la puissance qu'elle est le principe de l'action, comme on le voit (Met., liv. 5, text. 17). Donc il convient absolument à la puissance d'être le principe de l'acte. Et comme ce qui est absolu est principe en tout genre, il s'ensuit que si l'habitude est aussi le principe de l'acte, elle est postérieure à la puissance, et que par conséquent elle n'est pas la première espèce de qualité pas plus que la disposition.

Réponse à l'objection N°2 :

Il n'est pas de l'essence de l'habitude de se rapporter à la puissance, mais à la nature. Et comme la nature précède l'action à laquelle se rapporte la puissance, il s'ensuit que l'habitude est une espèce de qualité qui a la priorité sur la puissance[1].

Objection N°3.

La santé est quelquefois une habitude, et il en est de même de la maigreur et de la beauté. Or, on ne dit pas que ces choses se l'apportent à l'acte. Donc il n'est pas de l'essence de l'habitude d'être le principe de l'action.

Réponse à l'objection N°3 :

1 La puissance regarde l'opération, tandis que l'habitude regarde la nature opérante. †

On dit que la santé est une habitude ou disposition habituelle par rapport à la nature, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). Cependant, selon que la nature est le principe de l'acte, l'habitude implique conséquemment un rapport avec l'acte lui-même. C'est ce qui fait observer à Aristote (De hist. anim., liv. 10, chap. 1)[1] qu'on dit que l'homme ou un membre est sain quand il peut remplir les fonctions de celui qui est en santé. Et il en est de même des autres.

Mais c'est le contraire. Saint Augustin dit (Lib. de bono conjug., chap. 21) que l'habitude est ce par quoi l'on agit quand le besoin l'exige. Et le commentateur d'Aristote[2] (De animâ, liv. 3) définit l'habitude, le principe par lequel on agit, quand on veut.

Conclusion.

Toute habitude se rapportant essentiellement à la nature doit nécessairement être ordonnée à l'égard de l'acte et de l'opération comme son principe.

Il faut répondre que l'habitude peut se rapporter à l'acte, ou par elle-même, ou par la nature du sujet dans lequel elle réside. Par elle-même toute habitude doit se rapporter de quelque manière à l'acte. Car il est de l'essence de l'habitude qu'elle implique un rapport quelconque à l'égard de la nature de la chose selon qu'elle lui convient ou ne lui convient pas. D'un autre côté, la nature de la chose qui est la fin de la génération se rapporte ultérieurement à une autre fin qui est l'opération ou l'objet opéré auquel on parvient par l'opération. D'où il suit que l'habitude n'implique pas seulement un rapport avec la nature même de la chose, mais que conséquemment elle en implique encore un avec l'opération selon qu'elle est la fin de la nature ou qu'elle y mène. C'est pourquoi Aristote dans sa définition de l'habitude dit (Met., liv. 5, text. 25) que c'est une disposition d'après laquelle un être est bien ou mal en soi, c'est-à-dire selon sa nature, ou par rapport à une autre chose, c'est-à-dire par rapport à sa fin. — Il y a des habitudes qui, par rapport au sujet dans lequel elles résident primitivement et principalement, impliquent un rapport avec l'acte ; parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'habitude implique directement et par elle-même un rapport avec la nature de la chose. Si donc la nature d'une chose dans laquelle réside l'habitude consiste dans un rapport avec l'action, il s'ensuit que l'habitude implique principalement l'ordre qui se rapporte à l'acte. Or, il est évident que la nature et l'essence de la puissance, c'est d'être le principe de l'acte ; par conséquent toute habitude qui appartient à une puissance comme à son sujet implique principalement un rapport à l'acte. [Q50-1] ; [Q50-2] ;[Q50-2b] ; [Q50-3] ; [Q50-5]

Article 4 : Est-il nécessaire qu'il y ait des habitudes ?

49

Objection N°1.

Il semble qu'il ne soit pas nécessaire qu'il y ait des habitudes. Car ce sont les habitudes qui disposent bien ou mal par rapport à une chose, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, ce qui dispose bien ou mal un être c'est sa forme ; car une chose est un bien comme elle est un être par sa forme. Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait des habitudes.

Réponse à l'objection N°1 :

La nature d'une chose est perfectionnée par la forme ; mais il faut que le sujet soit disposé de quelque manière à l'égard de la forme. D'ailleurs la forme se rapporte elle-même ultérieurement à l'opération qui est la fin ou le moyen qui y mène. Si la forme n'est, capable que d'une seule opération déterminée[3], cette opération ne demande pas d'autre disposition que la forme elle-même.

1 Comme vous pourrez le vérifier, le livre X n'est pas présent, c'est un apocryphe… †

2 Averroès. †

3 Par exemple, comme la forme du feu qui produit d'elle-même son opération. †

Mais si la forme est telle qu'elle puisse opérer de différentes manières, comme le fait l'âme, il faut que des habitudes la disposent à ses opérations.

Objection N°2.

L'habitude implique un rapport à l'acte. Or, la puissance implique suffisamment le principe de l'acte ; car les puissances naturelles sans les habitudes sont les principes des actes. Donc il n'était pas nécessaire qu'il y eût des habitudes.

Réponse à l'objection N°2 :

La puissance se rapporte quelquefois à une foule d'objets ; c'est pourquoi il faut qu'elle soit déterminée par quelque autre chose. Mais s'il y a une puissance qui ne se rapporte pas à plusieurs objets, elle n'a pas besoin d'une habitude qui la détermine, comme nous l'avons dit (dans le corps de l'article.). C'est pour cela que les puissances naturelles ne remplissent pas leurs opérations par l'intermédiaire des habitudes, parce qu'elles sont déterminées par elles-mêmes à un objet unique.

Objection N°3.

Comme la puissance se rapporte au bien et au mal, de même l'habitude, et comme la puissance n'agit pas toujours, de même encore l'habitude. Donc du moment que les puissances existent il est superflu d'admettre des habitudes.

Réponse à l'objection N°3 :

La même habitude ne se rapporte pas au bien et au mal[1], comme on le verra (quest. 54, art. 3), tandis que la même puissance s'y rapporte également ; c'est pourquoi les habitudes sont nécessaires pour déterminer les puissances au bien.

Mais c'est le contraire. Les habitudes sont des perfections, comme le dit Aristote (Phys., liv. 7, text. 17). Or, la perfection est ce qu'il y a de plus nécessaire à une chose puisqu'elle est sa fin. Donc il est nécessaire qu'il y ait des habitudes.

Conclusion.

Puisqu'on trouve beaucoup d'êtres dont la nature et les opérations exigent plusieurs choses qui peuvent être mesurées de différentes manières, il est nécessaire qu'il y ait des habitudes qui leur servent de mesure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 3), l'habitude implique une disposition qui se rapporte à la nature de la chose et à l'opération ou à sa fin selon qu'un être est bien ou mal disposé par rapport à un autre. Or, pour qu'une chose ait besoin d'être disposée à l'égard d'une autre trois conditions sont requises.

1. Il faut que la chose qu'on dispose soit différente de celle par rapport à laquelle elle doit être disposée ; il faut qu'elle soit par rapport à elle ce que la puissance est par rapport à l'acte. Par conséquent s'il y a un être dont la nature ne soit pas composée de puissance et d'acte, dont la substance soit son opération, et qui existe pour lui-même, il n'est pas possible qu'il y ait en lui une habitude ou une disposition, comme on le voit par ce qui se passe en Dieu.
2. Il est nécessaire que ce qui est en puissance à l'égard d'un autre puisse être déterminé de plusieurs manières et sous divers rapports. Par conséquent si un être est en puissance à l'égard d'un autre, mais de telle façon qu'il ne soit en puissance que par rapport à lui, il ne peut y avoir ni disposition, ni habitude en lui, parce que ce sujet a par sa nature une relation obligée avec tel ou tel acte déterminé. Ainsi le corps céleste étant composé de matière et de forme, comme cette matière n'est pas en puissance à l'égard d'une autre forme, ainsi que nous l'avons dit (1a pars, quest. 66, art. 2), il ne peut y avoir en lui ni disposition, ni habitude par

1 Une habitude n'est pas indifférente, il faut nécessairement qu'elle soit bonne ou mauvaise. †

rapport à la forme ou à son opération, parce que la nature du corps céleste n'est en puissance qu'à l'égard d'un seul mouvement déterminé.

3. Il faut que plusieurs choses concourent à disposer le sujet à l'une des choses à l'égard desquelles il est en puissance, et qu'on puisse les mesurer de différentes manières, de telle sorte qu'il soit bien ou mal disposé à l'égard de sa forme et de son opération. Par conséquent les qualités simples des éléments qui conviennent à leur nature d'une manière unique et déterminée, ne reçoivent pas le nom de dispositions ou d'habitudes, mais simplement celui de qualités. Au contraire nous appelons disposition ou habitude, la santé, la beauté et toutes les autres choses de cette nature qui impliquent la mesure de plusieurs parties qu'on peut apprécier de différentes manières. C'est pour cela qu'Aristote dit (Met., liv. 5, text. 24 et 25) que I habitude est une disposition, et la disposition est l'ordre de ce qui a des parties, soit par rapport au lieu, soit par rapport à la puissance, soit par rapport à l'espèce, comme nous l'avons déjà vu (art. 1, réponse N°3). Et comme il y a beaucoup d'êtres dont la nature et les opérations exigent le concours de plusieurs choses qu'on peut mesurer de différentes manières, il s'ensuit qu'il est nécessaire qu'il y ait des habitudes. [Q50-1] ; [Q50-1b] ; [Q50-5]

49

QUESTION 50 : DU SUJET DES HABITUDES

Question 50 : Du sujet des habitudes.....435
Article 1 : Le corps peut-il avoir des habitudes ?.....435
Article 2 : L'âme est-elle le sujet de l'habitude selon son essence ou selon ses puissances ?.....437
Article 3 : Peut-il y avoir quelque habitude dans les puissances de l'âme sensitive ?.....439
Article 4 : Y a-t-il des habitudes dans l'entendement ?.....440
Article 5 : Y a-t-il dans la volonté quelque habitude ?.....442
Article 6 : Les anges ont-ils aussi des habitudes ?.....443

Après avoir parlé des habitudes en général, nous avons à examiner leur sujet.

À cet égard six questions se présentent :

1. Y a-t-il des habitudes qui résident dans le corps ?
2. L'âme est-elle le sujet de l'habitude selon son essence ou selon sa puissance ?
3. Peut-il y avoir quelque habitude dans les puissances de la partie sensitive de l'âme ?
4. Y a-t-il quelque habitude dans l'intellect ?
5. Y en a-t-il dans la volonté ?
6. Y en a-t-il dans les substances séparées ?

Article 1 : Le corps peut-il avoir des habitudes ?

50

Objection N°1.

Il semble que le corps n'ait pas d'habitude. Car, comme le dit le commentateur[1] (De animâ, liv. 3, text. 18), l'habitude est un principe par lequel on agit quand on veut. Or, les actions corporelles ne sont pas soumises à la volonté puisqu'elles sont naturelles. Donc le corps ne peut pas avoir d'habitude.

Réponse à l'objection N°1 :

Cette objection se rapporte à l'habitude considérée comme une disposition à l'opération ainsi qu'aux actes du corps qui proviennent de la nature, mais non aux actes qui proviennent de l'âme dont le principe est la volonté.

Objection N°2.

Toutes les dispositions corporelles sont facilement changeantes. Or, l'habitude est une qualité qui change difficilement. Donc aucune disposition corporelle ne peut être une habitude.

Réponse à l'objection N°2 :

Les dispositions corporelles ne changent pas difficilement d'une manière absolue, parce que leurs causes sont elles-mêmes très mobiles, mais elles peuvent être difficilement changeantes relativement à tel ou tel sujet, parce qu'elles restent inamovibles tant que ce sujet dure, ou bien parce qu'elles sont difficilement changeantes relativement à d'autres dispositions ; tandis que les

1 Averroès, qu'on désignait ainsi par antonomase. †

qualités de l'âme sont difficilement changeantes d'une manière absolue par suite de l'immutabilité même du sujet. C'est pour ce motif qu'Aristote ne dit pas simplement que la santé est une habitude, mais qu'elle est comme une habitude, selon le texte grec. Ainsi il n'y a donc que les qualités de l'âme qu'on appelle habitudes d'une manière absolue.

Objection N°3.

Toutes les dispositions corporelles sont soumises à l'altération[1]. Or, l'altération n'appartient qu'à la troisième espèce de qualité qui se distingue par opposition de l'habitude. Donc le corps ne peut avoir aucune habitude.

Réponse à l'objection N°3 :

Les dispositions corporelles qui appartiennent à la première espèce de qualité, comme quelques-uns l'ont supposé, diffèrent des qualités de la troisième espèce en ce que celles-ci sont comme en voie d'être produites et en mouvement ; d'où leur vient le nom de passions ou de qualités passibles[2] ; mais quand elles sont parvenues à leur perfection et en quelque sorte à leur forme, elles appartiennent alors à la première espèce de qualité. Mais Simplicius est opposé à ce sentiment (Com. prædic., chap. de qualit.), parce que d'après cela réchauffement appartiendrait à la troisième espèce de qualité et la chaleur à la première ; bien qu'Aristote mette la chaleur dans la troisième. D'où Porphyre dit, comme Simplicius le rapporte au même endroit, que la passion ou la qualité passible, la disposition et l'habitude diffèrent dans les corps scion l'intensité et le relâchement. Car quand un être reçoit la chaleur et qu'il est seulement échauffé sans pouvoir échauffer lui-même alors il y a passion, si cet État est transitoire et qualité passible s'il est permanent. Quand un corps est parvenu à pouvoir en échauffer un autre, dans ce cas il y a disposition. Mais s'il va plus loin et qu'il soit tellement constitué dans cet État qu'il soit difficile de l'en faire sortir, il y a habitude. Ainsi la disposition est l'intensité ou le perfectionnement de la passion ou de la qualité passible, et l'habitude un perfectionnement de la disposition. Mais Simplicius est encore contre ce sentiment, parce que cette intensité et ce relâchement n'impliquent pas diversité du côté de la forme, mais résultent de la participation diverse du sujet lui-même, et cela ne suffit pas pour établir une distinction entre les différentes espèces de qualité. C'est pourquoi il faut donc répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 49, art. 2, réponse N°1), la mesure des qualités passibles selon qu'elles conviennent à la nature est de l'essence de la disposition. C'est pourquoi du moment où il y a altération relativement à ces qualités passibles qui sont le chaud, le froid, l'humide et le sec, il s'ensuit conséquemment une altération à l'égard de la maladie et de la santé. Mais l'altération ne se rapporte pas primitivement et par elle-même aux habitudes et aux dispositions.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (in Præd. qualit.) que la santé du corps ou une infirmité incurable reçoit le nom d'habitude.

50

Conclusion.

Les habitudes, selon qu'elles existent dans le sujet par rapport à l'action, ne sont pas principalement dans le corps d'une manière subjective, mais selon qu'elles disposent le sujet par rapport à la forme elles se trouvent dans le corps comme ses dispositions habituelles.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 2 à 4), l'habitude est la disposition d'un sujet qui existe en puissance par rapport à la forme ou par rapport à l'opération. Selon que l'habitude implique une disposition par rapport à l'opération, elle n'existe pas principalement dans le corps comme dans son sujet. Car toute opération du corps provient d'une qualité qui lui est naturelle ou de l'âme qui le met en mouvement. Par rapport aux opérations naturelles le corps n'est

1 On appelait ainsi le mouvement qui existe dans le monde matériel et qui dispose les corps à être engendrés ou corrompus. Les qualités par lesquelles ce mouvement s'exerce sont principalement le chaud et le froid, l'humide et le sec. †

2 Quand les qualités qui produisent l'altération des corps passent rapidement, ou leur donne le nom de passions ; si elles sont persévérantes elles reçoivent le nom de qualités passibles. †

pas disposé par une habitude quelconque, parce que les puissances naturelles ne sont déterminées qu'à un seul objet. Or, nous avons dit (quest. préc., art. 4) qu'il ne faut une disposition habituelle que quand le sujet est en puissance à l'égard de plusieurs choses. Mais les opérations que l'âme exécute au moyen du corps appartiennent principalement à l'âme et secondairement au corps. Et comme les habitudes sont proportionnées aux opérations, selon cet axiome que les actes semblables produisent des habitudes semblables, ainsi que le dit Aristote (Eth., liv. 2, chap. 1 et 2), il s'ensuit que les dispositions qui se rapportent à ces opérations existent dans l'âme principalement, mais qu'elles peuvent exister secondairement dans le corps, en ce sens que le corps devient apte et dispos à se mettre promptement au service de l'âme pour ces opérations. — Mais si l'on parle de la disposition du sujet à l'égard de la forme, il peut y avoir une disposition habituelle dans le corps, parce qu'il est à l'âme ce que le sujet est à la forme. C'est ainsi qu'on dit que la santé, la beauté, etc., sont des dispositions habituelles. Cependant elles ne possèdent pas parfaitement tout ce qui constitue la nature de l'habitude, parce que leurs causes sont naturellement très mobiles. Alexandre[1] a prétendu que l'habitude ou la disposition de la première espèce n'existait d'aucune manière dans le corps, comme le rapporte Simplicius dans ses Commentaires (in Prædic, qualit.). Il disait que la première espèce de qualité n'appartient qu'à l'âme, et qu'Aristote, en parlant dans ses Catégories de la santé et de la maladie, n'en parle pas comme si elles appartenaient à la première espèce de qualité, mais par manière d'exemple, comme s'il eût voulu dire que comme la santé et la maladie peuvent être facilement ou difficilement changeantes, ainsi il en est des qualités de la première espèce qu'on appelle disposition et habitude. Mais cette interprétation est évidemment contraire au sentiment d'Aristote, soit parce qu'il se sert des mêmes expressions quand il donne pour exemple la santé et la maladie, la science et la vertu ; soit parce qu'ailleurs (Phys., liv. 7, text. 17) il compte expressément la beauté et la santé parmi les habitudes.

Article 2 : L'âme est-elle le sujet de l'habitude selon son essence ou selon ses puissances ?

50

Objection N°1.

Il semble que les habitudes soient dans l'âme plutôt selon l'essence que selon la puissance. Car les dispositions et les habitudes se rapportent à la nature, comme nous l'avons dit (quest. 49, art. 3). Or, on considère la nature plutôt selon l'essence que selon les puissances de l'âme ; parce que l'âme est selon son essence la nature d'un corps organique et sa forme. Donc les habitudes sont dans l'âme selon son essence et non selon sa puissance.

Réponse à l'objection N°1 :

L'essence de l'âme appartient à la nature humaine, non comme un sujet qu'on doit disposer à autre chose que ce qu'il est, mais comme la forme et la nature à laquelle le corps est disposé.

Objection N°2.

Un accident n'appartient pas à un autre accident. Or, l'habitude est un accident, et les puissances de l'âme sont aussi du genre des accidents, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 77, art. 1). Donc l'habitude n'existe pas dans l'âme selon sa puissance.

Réponse à l'objection N°2 :

Un accident ne peut pas être par lui-même le sujet d'un accident ; mais comme dans les accidents il y a un ordre, le sujet selon qu'il est sous un accident est considéré comme le sujet d'un autre ; ainsi

1 Alexandre d'Aphrodise, un des interprètes les plus célèbres d'Aristote. †

l’on dit qu’un accident est le sujet d’un autre comme la surface est le sujet de la couleur. De cette manière la puissance peut être le sujet de l’habitude.

Objection N°3.

Le sujet est antérieur à ce qui existe en lui. Or, l’habitude par là même qu’elle appartient à la première espèce de qualité est antérieure à la puissance qui appartient à la seconde espèce. Donc l’habitude n’est pas dans la puissance de l’âme comme dans son sujet.

Réponse à l’objection N°3 :

L’habitude est placée avant la puissance parce qu’elle implique une disposition qui se rapporte à la nature, tandis que la puissance implique toujours une relation avec l’opération qui est postérieure, puisque la nature est le principe même de l’opération. Mais l’habitude dont la puissance est le sujet n’implique pas de rapport avec la nature, mais avec l’opération, et elle est par conséquent postérieure à la puissance. — Ou bien on peut dire que l’habitude est mise avant la faculté, comme le complet avant l’incomplet, l’acte avant la puissance. Car[1] l’acte est naturellement antérieur, quoique la puissance soit la première dans l’ordre de la génération et du temps, comme le dit Aristote (Met., liv. 9, text. 13 à 19, et liv. 7, text. 17).

Mais c’est le contraire. Aristote (Eth., liv. 1, chap. ult.) fait correspondre les diverses habitudes aux différentes parties de l’âme.

Conclusion.

L’âme étant par ses puissances le principe des opérations, il s’ensuit d’après cela que les habitudes résident en elle selon ses puissances.

Il faut répondre que, comme nous l’avons dit (quest. 49, art. 2 et 3), l’habitude implique une disposition qui se rapporte à la nature ou à l’opération. — Si l’on considère l’habitude selon qu’elle se rapporte à la nature, alors elle ne peut exister dans l’âme, ou du moins dans l’âme humaine, parce que l’âme est la forme qui complète la nature de l’homme. Par conséquent sous ce rapport l’habitude ou la disposition peut exister plutôt dans le corps par rapport à l’âme que dans l’âme par rapport au corps[2]. Mais s’il s’agit d’une nature supérieure dont l’homme peut être participant, selon ces paroles de saint Pierre (2 Pierre, 1, 4) qui nous dit que nous participons à la nature divine, alors rien n’empêche qu’il n’y ait dans l’âme une habitude qui soit selon son essence, et il en est ainsi de la grâce, comme nous le verrons (quest. 110, art. 4). — Mais si l’on considère les habitudes par rapport à l’opération, alors elles existent tout spécialement dans l’âme ; parce que l’âme n’est pas déterminée à une seule opération, mais elle se rapporte à plusieurs, ce que requiert l’essence même de l’habitude, comme nous l’avons dit (quest. 48, art. 4). Et comme l’âme est par ses puissances le principe des opérations, il s’ensuit que les habitudes sont dans l’âme selon ses puissances[3].

50

1 Ce mot ici pris dans un sens absolu, selon la théorie péripatéticienne. †

2 Parce que le corps a besoin de certaines dispositions pour recevoir en lui l’âme qui est sa forme complète, tandis que l’âme n’a besoin d’aucune disposition pour être introduite dans le corps. †

3 Les habitudes déterminent les puissances à l’acte, c’est-à-dire qu’elles les portent à faire le bien ou le mal. †

Article 3 : Peut-il y avoir quelque habitude dans les puissances de l'âme sensitive ?

50

Objection N°1.

Il semble que dans les puissances de l'âme sensitive il ne puisse pas y avoir d'habitude. Car comme la puissance nutritive fait partie de l'âme irraisonnable, de même la puissance sensitive. Or, parmi les puissances de l'âme nutritive on ne reconnaît pas d'habitude. Donc on ne doit pas non plus en supposer dans les puissances de l'âme sensitive.

Réponse à l'objection N°1 :

Les puissances de la partie nutritive de l'âme ne sont pas faites pour obéir à la raison ; c'est pourquoi il n'y a pas en elles d'habitude ; mais les puissances sensitives sont faites pour lui obéir, et c'est ce qui les rend capables d'habitude ; car on dit qu'elles sont raisonnables selon qu'elles obéissent à la raison, comme on le voit (Eth., liv. 1, chap. ult.)

Objection N°2.

Les puissances sensitives nous sont communes avec les animaux. Or, dans les brutes il n'y a pas d'habitudes, parce qu'on ne trouve pas en elles la volonté qui entre dans la définition de l'habitude, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 3). Donc dans les puissances sensitives il n'y a pas d'habitude

Réponse à l'objection N°2 :

Les puissances sensitives dans les animaux n'agissent pas d'après l'empire de la raison, mais quand les animaux sont abandonnés à eux-mêmes elles agissent d'après l'instinct de la nature ; par conséquent il n'y a pas en eux d'habitudes qui se rapportent aux opérations. Néanmoins il y a des dispositions qui se rapportent à la nature, comme la santé et la beauté. Mais comme la raison de l'homme habitue les animaux à se disposer à agir de telle ou telle manière, on peut en ce sens admettre en eux une sorte d'habitude. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (83 Quæst. quest. 36) que nous voyons les bêtes les plus farouches s'abstenir des plus grands plaisirs dans la crainte du châtiment, et lorsque ces dispositions sont passées en coutume on dit qu'elles sont domptées et douces. Cependant on ne trouve pas dans les animaux ce qui constitue l'habitude par rapport à l'usage de la volonté, parce qu'ils n'ont pas le pouvoir d'user ou de ne pas user, ce qui paraît appartenir à l'essence même de l'habitude. C'est pourquoi, à proprement parler, il ne peut pas y avoir d'habitude en eux.

Objection N°3.

Les habitudes de l'âme sont les sciences et les vertus ; comme la science se rapporte à la faculté cognitive, de même la vertu à la puissance appétitive. Or, dans les puissances sensitives il n'y a pas de sciences, puisque la science a pour objet les choses universelles que les facultés sensitives ne peuvent percevoir. Donc les habitudes des vertus ne peuvent pas y exister non plus.

Réponse à l'objection N°3 :

L'appétit sensitif est fait pour être mû par l'appétit rationnel, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 57). Mais les puissances rationnelles cognitives sont faites pour recevoir des puissances sensitives les objets qu'elles perçoivent. C'est pourquoi il est plus convenable que les habitudes résident dans les puissances sensitives appétitives que dans les puissances sensitives cognitives ; puisque dans les puissances sensitives appétitives il n'y a d'habitudes qu'autant qu'elles opèrent d'après l'ordre de la raison. On pourrait aussi à l'égard des puissances intérieures sensitives cognitives admettre en elles des habitudes qui contribueraient à faciliter à l'homme l'usage de la mémoire, de la pensée ou de l'imagination ; c'est ce qui fait dire à Aristote (De mem., chap. 11) que la coutume est pour beaucoup dans

l'activité de la mémoire, parce que toutes ces puissances sont portées à l'action par l'empire de la raison. Mais les puissances cognitives extérieures, telles que la vue, l'ouïe, etc., ne sont pas susceptibles d'habitudes, parce que d'après la disposition de leur nature elles se rapportent à des actes déterminés, comme les membres du corps ; et il n'y a pas d'habitudes dans ces derniers ; elles existent plutôt dans les forces qui commandent leur mouvement.

Mais c'est le contraire. Aristote dit (Eth., liv. 3, chap. 10) qu'il y a des vertus, comme la tempérance et la force, qui appartiennent à la partie de l'âme qui n'est pas raisonnable.

50

Conclusion.

Il n'y a pas d'habitudes dans les puissances sensitives selon qu'elles opèrent d'après l'instinct de la nature, mais il y en a selon qu'elles opèrent d'après le jugement de la raison.

Il faut répondre qu'on peut considérer les puissances sensitives de deux manières : selon qu'elles opèrent d'après l'instinct de la nature et selon qu'elles opèrent d'après l'ordre de la raison. Selon qu'elles opèrent d'après l'instinct de la nature, elles ne se rapportent qu'à un seul objet comme la nature elle-même. C'est pourquoi comme il n'y a pas d'habitudes dans les puissances naturelles, de même il n'y en a pas dans les puissances sensitives selon qu'elles agissent d'après l'instinct de la nature. Mais selon qu'elles agissent d'après l'ordre de la raison, elles peuvent se rapporter à divers objets, par conséquent il peut y avoir en elles des habitudes d'après lesquelles elles sont bien ou mal disposés à l'égard de leur fin.

Article 4 : Y a-t-il des habitudes dans l'entendement ?

50

Objection N°1.

Il semble que dans l'intellect il n'y ait pas d'habitude. Car les habitudes sont conformes aux opérations, comme nous l'avons dit (art. 2). Or, les opérations de l'homme sont communes à l'âme et au corps, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 1, text. 12 et 66) et par conséquent les habitudes aussi. L'intellect n'étant pas l'acte du corps, comme il est dit (De animâ, liv. 3, text. 6), il s'ensuit qu'il n'est pas le sujet d'une habitude.

Réponse à l'objection N°1 :

Il y a des philosophes, comme le rapporte Simplicius (in comment, de Prædic., chap. de Qualitate), qui ont dit que toute opération de l'homme appartenait en quelque sorte à l'être mixte, selon l'expression d'Aristote (De animâ, liv. 1, text. 12 et 66), et qu'en conséquence aucune habitude n'appartenait à l'âme seule, mais qu'elles appartenaient toutes à l'être mixte[1]. D'où ils concluaient qu'aucune habitude n'existe dans l'intellect, puisque l'intellect est séparé. Mais ce raisonnement n'est pas convaincant. Car l'habitude n'est pas la disposition de l'objet par rapport à la puissance, mais plutôt la disposition de la puissance par rapport à l'objet. Par conséquent il faut que l'habitude soit dans la puissance qui est le principe de l'acte, mais non dans ce qui se rapporte à la puissance comme son objet[2]. Or, l'acte de l'intelligence n'est commun à l'âme et au corps qu'en raison de l'imagination, ainsi qu'on le voit (De animâ, liv. 1 text. 66). Il est évident que l'image se rapporte à l'intellect possible comme son objet, suivant ce que dit encore le philosophe (De animâ, liv. 3, text. 3, 11, 39). D'où il résulte que l'habitude intellectuelle provient principalement de l'intellect, mais non de l'imagination qui est commune à l'âme et au corps. — Il faut donc répondre que l'intellect possible est le sujet de l'habitude. Car il est convenable que le sujet de l'habitude soit en puissance à l'égard d'une foule d'objets, et c'est

1 C'est-à-dire à l'âme et au corps. †

2 L'objet de l'intellect est l'espèce sensible qui est commune à l'âme et au corps et qui appartient à l'imagination. †

précisément là le caractère de l'intellect possible. D'où il suit que l'intellect possible est le sujet des habitudes intellectuelles.

Objection N°2.

Tout ce qui est dans un être y est selon le mode de cet être lui-même. Or, ce qui est une forme sans matière n'est qu'un acte ; ce qui est composé de forme et de matière a la puissance et l'acte tout à la fois. Par conséquent ce qui n'est que forme ne peut pas renfermer ce qui est tout à la fois en puissance et en acte ; on ne peut le trouver que dans ce qui est composé de matière et de forme. L'intellect étant forme sans être matière, il s'ensuit que l'habitude qui renferme la puissance simultanément avec l'acte et qui tient pour ainsi dire le milieu entre l'un et l'autre ne peut exister dans l'intellect, mais seulement dans l'être mixte qui est composé d'âme et de corps.

Réponse à l'objection N°2 :

Comme la puissance par rapport à l'être sensible convient à la matière corporelle, de même la puissance par rapport à l'être intelligible convient à l'intellect possible. Donc rien n'empêche que dans l'intellect possible il n'y ait une habitude qui tienne le milieu entre la puissance pure et l'acte parfait.

Objection N°3.

L'habitude est une disposition d'après laquelle un individu est bien ou mal par rapport à quelque chose, comme le dit Aristote (Met., liv. 5, text. 25). Or, les dispositions bonnes ou mauvaises dans lesquelles on se trouve par rapport à l'acte de l'intellect proviennent d'une disposition quelconque du corps. C'est ce qui fait dire à Aristote (De animâ, liv. 2 text. 94) que ceux qui ont la chair tendre paraissent avoir l'intelligence plus facile. Donc les habitudes cognitives ne sont pas dans l'entendement qui est purement spirituel, mais dans une puissance qui est l'acte d'une partie du corps.

Réponse à l'objection N°3 :

Les puissances perceptives préparent intérieurement l'objet propre à l'intellect possible. C'est ce qui fait que la bonne disposition de ces puissances à laquelle contribue la bonne disposition du corps rend l'homme plus apte à comprendre. Ainsi l'habitude intellectuelle peut exister secondairement dans ces puissances, mais elle existe principalement dans l'intellect possible.

Mais c'est le contraire. Aristote place (Eth., liv. 6, chap. 2, 3 et 10) la science, la sagesse et l'intelligence ou l'habitude des principes dans la partie intellectuelle de l'âme.

Conclusion.

Il y a dans l'intellect certaines habitudes, comme la science, la sagesse et l'intelligence ou le discernement, puisque leurs opérations se rapportent à cette partie de l'âme.

Il faut répondre qu'à l'égard des habitudes cognitives il y a eu divers sentiments. En effet ceux qui supposaient qu'il n'y avait qu'un intellect possible[1] pour tous les hommes ont été contraints d'avancer que les habitudes cognitives n'existent pas dans l'intellect lui-même, mais dans les puissances intérieures sensitives. Car il est évident que les hommes ont des habitudes différentes ; par conséquent on ne pouvait pas directement placer les habitudes cognitives dans ce qui est un numériquement et qui est commun à tous. Ainsi du moment où l'on supposait qu'il n'y avait numériquement qu'un intellect possible pour tous les hommes, on ne pouvait placer dans cet intellect comme dans leur sujet toutes les habitudes scientifiques qui distinguent les hommes entre eux, mais il a fallu les placer dans les puissances intérieures sensitives qui varient avec les individus. Mais cette hypothèse est en premier lieu contraire au sentiment d'Aristote. Car il est évident que les puissances sensitives ne sont pas raisonnables par essence, mais seulement par

1 Ce sentiment était celui d'Averroës que saint Thomas a tout particulièrement réfuté. †

participation, comme le dit ce philosophe (Eth., liv. 1, chap. ult.). Pour lui il place les vertus intellectuelles, qui sont la sagesse, la science et l'intelligence, dans ce qui est raisonnable par essence ; conséquemment il ne les place pas dans les puissances sensitives, mais dans l'intellect lui-même. Il dit encore expressément (De animâ, liv. 3, text. 18) que l'intellect possible quand il devient chacune des choses qu'il pense, c'est-à-dire lorsque les espèces intelligibles lui font percevoir chaque objet, alors il est en acte, comme on dit qu'un savant est en acte, du moment qu'il peut agir par lui-même, c'est-à-dire d'après ses propres lumières. Il est néanmoins encore en puissance de certaine façon, mais il n'y est pas absolument comme avant d'apprendre ou de découvrir la chose. L'intellect possible renferme donc l'habitude de la science par laquelle il peut raisonner quoiqu'il ne raisonne pas toujours. En second lieu cette hypothèse est contraire à la vérité. Car comme la puissance appartient à celui de qui émane l'action, il en est de même de l'habitude. Or, l'intelligence et la considération sont l'acte propre de l'intellect. Donc l'habitude par laquelle on comprend et l'on considère existe à proprement parler dans l'intellect lui-même.

Article 5 : Y a-t-il dans la volonté quelque habitude ?

50

Objection N°1.

Il semble que dans la volonté il n'y ait pas d'habitude. Car les habitudes qui sont dans l'intellect sont les espèces intelligibles par lesquelles il comprend en acte. Or, la volonté n'opère pas au moyen d'espèces. Donc la volonté n'est le sujet d'aucune habitude.

Réponse à l'objection N°1 :

Comme dans l'intellect il y a une espèce qui est la ressemblance de la chose comprise, de même il faut que dans la volonté et dans toute puissance appétitive il y ait quelque chose qui l'incline vers son objet, puisque l'acte de la puissance appétitive n'est rien autre chose que cette inclination, comme nous l'avons dit (quest. 22, art. 2, et quest. 6, art. 4). À l'égard des choses auxquelles elle est suffisamment portée par la nature de sa puissance, elle n'a pas besoin d'une qualité qui lui imprime cette impulsion. Mais comme la fin de l'homme, exige que sa partie appétitive embrasse un objet déterminé auquel elle n'est pas portée par la nature de sa puissance[1] qui se rapporte à des choses multiples et diverses, il faut nécessairement que dans la volonté et dans les autres puissances appétitives il y ait des qualités qui leur donnent cette inclination, et ce sont ces qualités qu'on appelle des habitudes.

Objection N°2.

On ne met pas d'habitude dans l'intellect agent comme dans l'intellect possible, parce qu'il est une puissance active. Or, la volonté est la puissance la plus active, puisqu'elle meut toutes les puissances relativement à leurs actes, comme nous l'avons dit (quest. 9, art. 1). Donc il n'y a pas d habitude dans cette faculté.

Réponse à l'objection N°2 :

L'intellect agent n'est qu'actif, mais il n'est point du tout passif. Au contraire la volonté ainsi que toute puissance appétitive meut et est mue, comme le dit Aristote (De animâ, liv. 3, text. 54). Il n'y a donc pas de parité entre l'un et l'autre. Car un être qui est de quelque façon en puissance peut recevoir une habitude.

1 Tels sont les moyens considérés par rapport à la fin. Nous ne les voulons pas nécessairement parce qu'ils sont multiples et qu'il dépend de nous de préférer l'un à l'autre. †

Objection N°3.

Les puissances naturelles n'ont pas d'habitudes, parce qu'elles sont déterminées par leur nature à un objet. Or, la volonté est par sa nature portée à tendre au bien que la raison lui prescrit. Donc elle n'a pas d'habitude.

Réponse à l'objection N°3 :

La volonté est par sa nature portée à faire le bien que la raison prescrit ; mais comme ce bien est multiple et divers il est nécessaire qu'elle soit portée par une habitude vers le bien particulier que la raison détermine afin que son action soit plus prompte.

Mais c'est le contraire. En effet, la justice est une habitude. Or, la justice réside dans la volonté. Car, suivant Aristote (Eth., liv. 5, chap. 1), la justice est une habitude d'après laquelle on veut et l'on fait ce qui est juste. Donc la volonté est le sujet d'une habitude.

Conclusion.

Puisque la volonté est une puissance de l'âme raisonnable et que par conséquent elle peut agir de différentes manières, il est nécessaire qu'il y ait en elle une habitude qui est la justice.

Il faut répondre que toute puissance qui peut agir de différentes manières a besoin d'une habitude qui règle convenablement son action. Or, la volonté, puisqu'elle est une puissance raisonnable, peut agir de différentes manières. C'est pourquoi il faut qu'il y ait en elle une habitude qui la dirige parfaitement dans ses actes. D'ailleurs d'après la nature même de l'habitude on voit qu'elle se rapporte principalement à la volonté, puisque nous avons dit que l'habitude est ce dont on fait usage quand on veut (quest. préc., art. 3).

Article 6 : Les anges ont-ils aussi des habitudes ?

50

Objection N°1.

Il semble que les anges n'aient pas d'habitudes. Car saint Maxime, dans son commentaire du livre de la hiérarchie céleste de saint Denis (chap. 7), enseigne qu'il n'est pas convenable de supposer que les vertus intellectuelles ou spirituelles soient dans les esprits célestes ou dans les anges comme elles sont en nous, sous forme d'accidents, de manière qu'une chose soit dans l'autre comme dans son sujet ; car tout accident se trouve exclu du céleste séjour. Or, l'habitude est un accident. Donc il n'y en a pas dans les anges.

Réponse à l'objection N°1 :

Ce passage de saint Maxime doit s'entendre des habitudes et des accidents matériels.

Objection N°2.

Saint Denis dit (De cæl. hier., chap. 4) que les ordres bienheureux des essences célestes participent à la bonté de Dieu plus que tous les autres êtres. Or, ce qui est par soi est toujours antérieur et préférable à ce qui existe par un autre. Donc les essences des anges se perfectionnent par elles-mêmes en se rendant conformes à Dieu. Elles n'y sont donc pas parvenues par des habitudes. Et c'est la raison qui paraît avoir frappé saint Maxime ; car il ajoute (loc. cit.) : S'il en était ainsi, leur essence ne subsisterait plus en elle-même, et elle n'aurait pas pu autant que possible se diviniser par elle-même.

Réponse à l'objection N°2 :

Pour ce qui est de leur essence les anges n'ont pas besoin d'habitude. Mais comme ils n'existent pas par eux-mêmes sans participer à la sagesse et à la bonté divine, il s'ensuit qu'il est nécessaire de mettre en eux des habitudes, selon qu'ils ont besoin de cette participation extérieure.

Objection N°3.

L'habitude est une disposition, dit Aristote (Met., liv. 5, text. 25) ; puis il ajoute : la disposition est l'ordre de ce qui a des parties. Puisque les anges sont des substances simples il semble donc qu'il n'y ait en eux ni dispositions, ni habitudes.

Réponse à l'objection N°3 :

L'essence des anges n'a pas de parties, mais ils en ont sous le rapport de la puissance en ce sens que leur intellect est perfectionné par plusieurs espèces, et leur volonté se rapporte à plusieurs objets.

Mais c'est le contraire. Saint Denis dit (De cæl. hier., chap. 7) que les anges de la première hiérarchie sont appelés Flammes brûlantes, Trônes, Fleuves de sagesse, pour exprimer par ces dénominations leurs divines habitudes.

Conclusion.

Il n'y a pas dans les anges d'habitudes qui soient des dispositions relatives à leur être naturel, mais il y a dans leur intellect et leur volonté des habitudes qui les disposent à s'élever jusqu'à Dieu.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui ont supposé qu'il n'y avait pas d'habitudes dans les anges, mais qui ont rapporté à leur essence tout ce qu'ils ont dit d'eux. C'est pourquoi saint Maxime, après les paroles que nous avons rapportées, ajoute : Les habitudes et les vertus qui sont en eux sont essentielles par suite de leur immatérialité. Simplicius dit aussi dans son commentaire sur les Catégories (in Qualit.) que la sagesse qui est dans l'âme est une habitude, mais que celle qui est dans l'intellect est une substance, parce que tous les êtres qui sont divins se suffisent par eux-mêmes et existent en eux-mêmes. Ce sentiment est vrai dans un sens et faux dans un autre. Car il est évident, d'après ce qui a été dit précédemment (quest. 49, art. 4), que le sujet de l'habitude n'est que l'être en puissance. Les commentateurs que nous venons de citer, considérant que les anges sont immatériels et que la puissance de la matière n'existe pas en eux, sont partis de là pour établir qu'il ne devait y avoir en eux ni habitudes, ni accidents. Mais quoique dans les anges il n'y ait pas la puissance de la matière[1], cependant il y a en eux une puissance quelconque[2]. C'est pourquoi, selon ce qu'il y a en eux de potentiel, on peut reconnaître qu'ils ont besoin d'habitudes[3]. Mais la puissance de la matière et la puissance de la substance intellectuelle n'étant pas de même nature, il en résulte que les habitudes qui proviennent de l'une et de l'autre ne sont pas les mêmes. C'est ce qui fait dire à Simplicius (loc. cit.) que les habitudes de la substance intellectuelle ne sont pas semblables aux autres, mais qu'elles ressemblent davantage aux espèces simples et immatérielles que cette substance renferme en elle-même. — Par rapport à l'habitude il y a aussi une différence entre l'entendement angélique et l'entendement humain. L'entendement humain, par là même qu'il est le dernier dans l'ordre des intelligences, est en puissance relativement à toutes les choses intelligibles, comme la matière première relativement à toutes les formes sensibles. C'est pourquoi il a besoin d'une habitude pour comprendre toutes choses. L'entendement angélique n'est pas dans le genre des choses intelligibles une pure puissance, mais il est comme un acte, non comme un acte pur[4], mais comme un acte mêlé de quelque puissance, et ce qu'il y a de potentiel est d'autant moindre que l'ange est plus élevé. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit (1a pars, quest. 55, art. 3), selon qu'il est en puissance l'ange a besoin d'être perfectionné habituellement par quelques espèces

1 Ils ne sont pas en puissance à la façon de la matière qui est susceptible de revêtir différentes formes. †

2 car c'est le propre de Dieu d'être un acte pur. †

3 Il faut qu'il y ait en eux quelque puissance opérative qui réponde à ce qu'ils ont de potentiel. †

4 car cela n'appartient qu'à Dieu. †

intelligibles relativement à son opération propre, mais selon qu'il est en acte il peut par son essence comprendre certaines choses ; ainsi il se comprend au moins lui-même et les autres choses selon le mode de sa substance, comme on le voit (De causis, prop. 8 et 13), et il les comprend d'autant plus parfaitement qu'il est plus parfait lui-même. Mais comme aucun ange ne s'élève jusqu'à la perfection de Dieu et qu'il en est infiniment éloigné, et que d'ailleurs ils sont tous en puissance par rapport à cet acte pur, ils ont besoin d'habitudes[1] pour s'élever jusqu'à lui par l'intellect et la volonté, et c'est pour ce motif que saint Denis (loc. cit.) appelle déiformes les habitudes par lesquelles ils deviennent semblables à Dieu. Mais il n'y a pas en eux d'habitudes qui se rapportent à leur être naturel[2], puisqu'ils sont immatériels.

50

1 Ces habitudes doivent être surnaturelles, ce qui explique la qualification que saint Denis leur donne. †

2 Ces sortes d'habitudes ne se trouvent que dans un sujet matériel susceptible d'une forme. Elles sont d'ailleurs des dispositions à l'être naturel ; dispositions dont les anges n'ont nullement besoin. †