

ABBÉ CYRILLE DEBRIS

« *AMOR DEI EST CONGREGATIVUS* »

**POUR UNE ONTOLOGIE
DE LA DIVISION INTERIEURE**

**DESINTEGRATION ET REUNIFICATION DE LA
PERSONNE HUMAINE DANS
LA SUMMA THEOLOGIAE
DE SAINT THOMAS D'AQUIN**

**THESE PRESENTEE POUR L'OBTENTION DU GRADE DE
DOCTEUR EN THEOLOGIE,
SOUS LA DIRECTION DU PERE SERGE-THOMAS BONINO, OP**

**INSTITUT SAINT THOMAS D'AQUIN,
Près l'Institut Catholique de Toulouse**

« Le péché nous fait vivre à la surface de nous-mêmes. Nous ne rentrons en nous que pour mourir et c'est là qu'Il [le Christ] nous attend ».

Georges Bernanos, *Agenda personnel* - 24 janvier 1948

REMERCIEMENTS

En premier lieu mes remerciements vont aux professeurs de l'Institut St. Thomas d'Aquin du Couvent dominicain de Toulouse en général et plus particulièrement à son directeur, le P. François Daguet, op, pour m'avoir admis parmi ses étudiants et à mon directeur de recherches, le P. Serge-Thomas Bonino, op, pour avoir accepté de diriger ces travaux, malgré la difficulté impliquées par l'éloignement du lieu de ma résidence.

Enfin, j'exprime ma gratitude à mon archevêque de Rouen, Mgr. Jean-Charles Descubes, pour m'avoir permis d'approfondir ma formation théologique jusqu'au grade du doctorat en m'accordant deux années de recherches à temps plein, à la suite de ma licence canonique.

AVANT PROPOS

Le texte qui suit, très profond, nous permet en avant-propos de pénétrer immédiatement dans l'esprit de cette recherche que nous voudrions entamer de l'anthropologie philosophique et théologique. En particulier la situation de St. Augustin décrit fort bien cette division intérieure.

Le portrait d'un irrésolu¹

L'irrésolution (...) occupe une place centrale dans la description qu'a donnée de l'état passionnel quelqu'un qui l'a bien connu, saint Augustin. Le livre VIII des *Confessions* dresse en effet ce que l'on pourrait appeler le portrait d'un irrésolu, plongé 'dans les remous de l'hésitation'². Augustin y rapporte l'expérience du déchirement de son âme, qui aspire à Dieu et reste simultanément attachée à ses anciennes amours, ne parvenant pas à se délivrer d'elle-même³. Cet écartèlement n'est pas celui de deux tendances extrinsèques et contraires, comme si la concupiscence ou la loi de la chair était une puissance extérieure à la volonté. Il est bien plutôt une division de la volonté d'avec elle-même, qui s'éparpille en des objets divers, de sorte qu'elle n'est jamais toute entière, pleinement, là où elle se trouve. Ce qu'Augustin veut, il le veut seulement un peu, il le veut partiellement, et ne l'obtient donc jamais. Par exemple, lorsque, au temps de l'adolescence, il demandait à Dieu la chasteté, c'était en annulant aussitôt sa prière par la requête simultanée d'un délai, bref en voulant une chose et son contraire : 'J'avais dit : donne-moi la chasteté et la continence – *mais pas tout de suite*. En effet, *je craignais d'être trop vite exaucé* et trop vite guéri du mal de ma concupiscence, que je préférais voir assouvie plutôt qu'éteinte'⁴. Un royaume divisé contre lui-même ne peut subsister ; une volonté partagée ne peut régner.

Au contraire, parvenir au but, l'accord avec Dieu, 'ce n'était rien d'autre que vouloir y aller, mais *le vouloir fortement et totalement (velle fortiter et integre)*, et non pas tourner de-ci de-là et balloter une volonté à demi blessée dans une lutte où une partie d'elle-même s'élève contre l'autre qui succombe'⁵. Le salut est de vouloir d'une volonté unifiée, pleine et entière. En effet, dans le rapport qu'entretient l'âme avec elle-même, il n'y a pas de délai entre vouloir et faire : vouloir entièrement la conversion serait l'opérer⁶. Inversement, 'd'où vient ce prodige monstrueux', à savoir que l'esprit (*animus*) ne puisse se commander à lui-même alors qu'il commande au corps⁷ sinon de ce qu' 'il ne veut pas totalement, et donc ne commande pas totalement'⁸ ? '*Partim uelle, partim nolle*', telle est la 'maladie' qui le tue⁹. Il se divise à tel point, distendu entre l'habitude et la vérité¹⁰, que

¹ Solère, Jean-Luc, « *Remédier aux passions : de la fortitudo antique et médiévale à la résolution cartésienne* », in Besnier, B., Moreau, P.-F., Renault, L., *Les passions antiques et médiévales*, Paris, PUF, 2003, p. 214-218.

² *Conf. VIII, 8, 20* : « *In ipsis cunctationis aestibus* ».

³ *Conf. VIII, 8, 20* : « *Ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate* ».

⁴ *Conf VIII, 7, 17*.

⁵ *Conf VIII, 8, 19*.

⁶ *Conf VIII, 8, 20* : « *Ipsum uelle iam facere erat* ». Cela n'empêche pas que, selon Augustin, l'homme soit impuissant à se réunifier lui-même, et donc à vouloir 'fortement et totalement' ce qu'il veut. L'opération de la grâce pourrait être décrite en termes de retour de la multiplicité à l'unité : c'est Dieu qui réconcilie, réunifie l'homme avec lui-même, et par conséquent avec Lui-même.

⁷ *Conf VIII, 8, 20* : « *Et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimæ uoluntati animæ, ut ad nutum membra mouerentur, quam ipsa sibi anima ad uoluntatem suam magnam in sola uoluntate perficiendam* ».

⁸ *Conf VIII, 9, 21* : « *Non ex toto uult : non ergo ex toto imperat*' et '*Nam in tantum imperat, in quantum uult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non uult, quoniam uoluntas imperat ut sit uoluntas, nec alia, sed ipsa* ».

⁹ *Civ. Dei XIV, 15, 1* : « *a se ipse quoque dissentiens (...) pro libertate quam concupiuit, duram miseramque agerete seruitatem* » ; *2* : « *Nam quæ hominis est alia miseria nisi aduersus eum ipsum inobædientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quo non potest uelit ?* ».

¹⁰ *Conf VIII, 9, 21*.

l'on peut dire que deux volontés coexistent en lui, plurielles parce que chacune partielles : 'Il y a donc deux volontés parce qu'aucune d'entre elles n'est totale, et que ce qui est présent dans l'une est absent de l'autre'¹¹. Deux volontés (ou plutôt, deux volitions) mais non pas deux natures contraires, car c'est le même sujet qui se disloque dans la multiplicité : 'C'était moi qui voulais, c'était moi qui ne voulais pas : c'était moi. Et je n'étais pas *pleinement* à vouloir, ni pleinement à ne pas vouloir. C'est pourquoi j'étais en lutte avec moi-même, et *dissocié d'avec moi-même (dissipabar a me)*. Cette dissociation (*dissipatio*) se faisait contre mon gré, il est vrai ; cependant, elle ne révélait pas la présence naturelle d'une autre âme, mais le châtement de la mienne'¹².

Ainsi, devant le Séducteur, toute âme est une Zerline qui chante *vorrei et non vorrei* [Mozart, *Don Giovanni*]. Les décisions qu'elle adopte dans ces conditions ne peuvent jamais être tenues, car elles n'ont en fait jamais été prises : une décision n'est réellement adoptée, et n'a de chances d'être suivie, que par une volonté plénière, qui n'est pas en conflit avec elle-même, c'est-à-dire par une âme unifiée. La lutte ne cesse, et l'action (non pas une velléité) ne commence vraiment qu'avec le 'choix d'un seul [objet], sur lequel se porte la volonté [devenue] totale et une (*quo feratur tota uoluntas una*), elle qui était divisée en plusieurs volontés'.

Cette distension du moi¹³ possède son exact parallèle dans une distension du temps, qui s'étire indéfiniment ; et, symétriquement, son unification trouve un pendant dans le rassemblement de la durée, qui se contracte jusqu'à n'être qu'un instant, l'instant crucial de la décision. Avant sa conversion, Augustin ne pouvait répondre aux appels de Dieu que des 'paroles nonchalantes et somnolentes : 'Voilà ! Tout de suite !', 'Accorde un petit instant !' Mais ces 'Tout de suite, tout de suite !' n'avaient jamais de suite, et le 'petit instant' traînait en longueur'¹⁴. Encore peu avant le dénouement : 'Je me disais en moi-même, intérieurement : 'Voilà, maintenant ! Oui, maintenant !' Et sur ce mot, j'allais déjà me décider à le faire. Déjà presque je le faisais ; et non, je ne le faisais pas...'¹⁵. Mais à mesure que la crise approche de son paroxysme, se profile toujours plus clairement l' 'instant même où j'allais être autre chose'. La durée se rassemble en un point décisif, une limite, qui partagera le temps de la vie en deux époques. Cet instant, auquel prendra fin le report incessant de la décision ultime, n'est pas sans inspirer une 'grande épouvante'. Ses 'vieilles amies', les convoitises, retiennent Augustin par sa 'robe de chair' et lui murmurent à mi-voix : 'Dès ce moment, nous ne serons plus avec toi, plus jamais ! Dès ce moment ne te sera plus permis ceci et cela, plus jamais !'¹⁶. Augustin se trouve comme au bord du vide, vacillant, hésitant à se jeter¹⁷. Puis il réclame le secours de Dieu, qui doit se manifester dans l'instant même ; il accepte, et même réclame, cette concentration du temps en un point critique : 'Combien de temps encore ? Combien de temps ? Demain, toujours demain. Pourquoi pas tout de suite ? Pourquoi pas, sur l'heure, en finir avec mes turpitudes ?'¹⁸. C'est alors qu'il pourra vouloir de tout son être ce qu'il désirait et s'unifier¹⁹.

Néanmoins, il serait illusoire de croire que cette unification de l'être puisse être acquise définitivement, sans avoir à être ensuite préservée de toute défaillance : 'Personne ne doit se sentir en sûreté durant cette vie qui est appelée d'un bout à l'autre une épreuve (*temptatio*) : celui qui de pire a pu devenir meilleur, ne pourrait-il pas aussi de meilleur devenir pire ?'²⁰. L'âme continue d'être soumise au temps, qui est facteur de dispersion et d'usure²¹. Après la contraction du temps en un point-instant décisif, suit forcément une redilatation, qui risque d'être une dissolution de l'unité conquise. Comme le note aussi Plutarque, l'inconsistance ontologique de l'être

¹¹ Conf VIII, 5, 10 : « *Ita duæ uoluntates meæ, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritalis, confitebant inter se atque discordando dissipabant animam meam* ».

¹² Conf VIII, 10, 22, cf. 5, 11 et 9, 27 : '*Ista controuersia in corde meo non nisi de me ipso aduersus me ipsum*'.

¹³ Conf VIII, 10, 24 : « *Nonne diuersæ uoluntates distendunt cor hominis, dum deliberatur ?* ».

¹⁴ Conf VIII, 5, 12.

¹⁵ Conf VIII, 11, 25.

¹⁶ Conf VIII, 11, 26.

¹⁷ Conf VIII, 11, 27 : « *Quid in te stas et non stas ? proice te in eum, noli metuere ; non se substrahet ut cadas* ».

¹⁸ Conf VIII, 12, 28.

¹⁹ Conf X, 29, 40 : « *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* ».

²⁰ Conf X, 32, 48.

²¹ Conf XI, 29, 39 : « *In tempora dissolui, quorum ordinem nescio, et tumultuosi uarietatibus dilaniantur cogitationes meæ* ».

soumis au devenir se manifeste dans l'inconstance de ses pensées et ses sentiments²². Commentant la phrase d'Héraclite : 'La mort du feu est la naissance de l'air, et la mort de l'air est la naissance de l'eau', Plutarque l'applique à l'existence humaine, qui n'est que dispersion et disparitions successives : 'L'homme d'hier est mort pour faire place à celui d'aujourd'hui, et l'homme d'aujourd'hui est en train de mourir pour faire place à celui de demain. Aucun de nous ne subsiste ni ne reste identique ; nous sommes successivement plusieurs êtres (...). En effet, si nous restons les mêmes, comment nous réjouissons-nous aujourd'hui d'une chose différente de celle qui nous réjouissait hier ? Comment les objets contraires excitent-ils [tour à tour] notre amour ou notre haine, notre admiration ou notre blâme ? Pourquoi varions-nous dans nos paroles et dans nos sentiments ?'²³.

À supposer donc que nous parvenions à une certaine unité, en harmonisant nos tendances, comment cette unité peut-elle subsister alors que nous sommes plongés dans le temps qui défait toute unité composée en la dissolvant dans le multiple ? Le temps risque d'emporter toute décision, même bien prise, car, comme le dit Aristote, 'le changement est par nature défaisant [έκστατικόν] (...). Manifestement, le temps est cause par soi de destruction plutôt que de génération'²⁴. Le temps défait, et peut mener à la défaite de la même volonté. Comment donc durer ?

²² *Sur l'E de Delphes*, § 18.

²³ Plutarque, *Œuvres morales* VI, CUF, 1974, p. 31 (trad. R. Flacelière).

²⁴ *Physique* IV, 13, 222b17, 19-20.

INTRODUCTION

Dans la constitution apostolique *Gaudium et Spes* sur l'Église dans le monde de ce temps, les Pères conciliaires de Vatican II ont fait cette constatation (n°10) : « *En vérité, les déséquilibres qui travaillent le monde moderne sont liés à un déséquilibre plus fondamental qui prend racine dans le cœur même de l'homme*²⁵. *C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il fait l'expérience de ses multiples limites ; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure. Sollicité de tant de façons, il est sans cesse contraint de choisir et de renoncer. Pire : faible et pécheur, il accomplit souvent ce qu'il ne veut pas et n'accomplit point ce qu'il voudrait [cf. Rm 7, 14 ss]. En somme, c'est en lui-même qu'il souffre division, et c'est de là que naissent au sein de la société tant et de si grandes discordes* ».

La question de la présence du mal est de ces interrogations métaphysiques qui traversent le cœur de tout homme. Mais l'Église relie les maux sociaux et même les maux de la nature au mal présent dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire au péché. Appelé dès le début à partager la vie même de Dieu, ce qui explique sa transcendance, l'homme, marqué qu'il est au coin de la contingence, se rebelle sans cesse contre Son Créateur en refusant sa créaturalité. Il veut devenir grand par soi-même et abuse de sa liberté plutôt que d'entrer en communion avec Dieu qui veut pourtant l'élever. Refusant l'ordre des choses, il a rompu l'harmonie avec Dieu, en lui-même et avec les autres. L'homme est donc « divisé en lui-même »²⁶. Même si l'expression « division intérieure » dans l'homme n'apparaît pas telle que dans les textes de référence, nous en ferons désormais usage pour exprimer le fait que l'homme n'est pas ce qu'il voudrait ou devrait être²⁷. Cette thématique traverse toute la tradition catholique, depuis

²⁵ Cf. Jc 4, 1 : « *D'où viennent les guerres, d'où viennent les conflits entre vous ? N'est-ce pas justement de tous ces instincts qui mènent leur combat en vous-même ?* ».

²⁶ GS 13 : « *Etabli par Dieu dans un état de justice, l'homme, séduit par le Malin, dès le début de l'histoire, a abusé de sa liberté, en se dressant contre Dieu et en désirant parvenir à sa fin hors de Dieu. Ayant connu Dieu, ils ne lui ont pas rendu gloire comme à un Dieu (...) mais leur cœur inintelligent s'est enténébré*, et ils ont servi la créature de préférence au Créateur. Ce que la Révélation divine nous découvre ainsi, notre propre expérience le confirme. Car l'homme, s'il regarde au-dedans de son cœur, se découvre enclin aussi au mal, submergé de multiples maux qui ne peuvent provenir de son Créateur, qui est bon. Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par le fait même, brisé l'ordre qui l'orientait à sa fin dernière, et, en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création.

C'est donc en lui-même que l'homme est divisé. Voici que toute la vie des hommes, individuelle et collective, se manifeste comme une lutte, combien dramatique, entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Bien plus, voici que l'homme se découvre incapable par lui-même de vaincre effectivement les assauts du mal ; et ainsi chacun se sent comme chargé de chaînes. Mais le Seigneur en personne est venu pour restaurer l'homme dans sa liberté et sa force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le prince de ce monde, qui le retenait dans l'esclavage du péché. Quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude. Dans la lumière de cette Révélation, la sublimité de la vocation humaine, comme la profonde misère de l'homme, dont tous font l'expérience, trouvent leur signification ultime ».

²⁷ Cf. Jean-Paul II, discours de clôture des XV^e JMJ, Rome, 20 août 2000 : « *Le Pape vous accompagne avec affection et, paraphrasant une expression de sainte Catherine de Sienne, il vous dit : 'Si vous êtes ce que vous*

les Saintes Écritures jusqu'au dernier concile, en passant par les Pères de l'Église, et la scholastique.

Le Livre de Daniel avec son célèbre cantique (Dn 3, 34-43) illustre ainsi l'abysse séparant ce que Dieu voulait pour son peuple Israël et ce que ce dernier en a fait par son péché. Cette situation nécessite une intervention de la part de Dieu pour un rétablissement tant individuel que communautaire qui permette à l'apôtre St. Paul de s'écrier « *C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis* » (1 Co 15, 10) et non plus : « *Vraiment ce que je fais je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas* » (Rm 7, 15-19). Le Christ pourtant, est venu détruire ce mur de la haine (Eph 2, 14) qui nous divise aussi intérieurement²⁸.

Sans doute ces citations de l'Écriture Sainte, à l'instar du texte liminaire exposant la situation de St. Augustin, se focalisent-elles uniquement sur la volonté. C'est en tout cas un type des symptômes de la division intérieure magistralement exposé. Nous nous efforcerons, pour notre part, d'équilibrer et d'élargir l'intégration aux autres puissances de l'homme (la raison et l'appétit sensible en particulier) et à leur complexe imbrication.

L'enjeu n'est pas qu'ici-bas. Il concerne aussi notre salut, l'au-delà. L'un étant fonction de l'autre. L'homme, esprit incarné, créature, n'atteint pas en un seul acte sa perfection. Du fait de la distinction réelle entre l'être et l'existence, au contraire de ce qui est en Dieu, son acte premier qui le pose dans l'être créé, bon, n'épuise pas ses potentialités. Il doit poser de nombreux actes qui progressivement, le feront s'approcher ou au contraire s'éloigner de Dieu en qui consiste sa fin, la béatitude. « *La bonté essentielle de la créature est un bien partiel par rapport au perfectionnement à venir auquel Dieu la convie dans le face à face de la vision. La bonté absolue de la créature intellectuelle ne se trouve que dans l'accomplissement de sa vocation surnaturelle à travers ses choix. Elle est réalisée dans cet état terminal qui n'est connaturel qu'à Dieu pour qui c'est une même chose d'être et d'être*

devez être, vous mettez le feu au monde entier !' ».

²⁸ Cf. St. Grégoire de Nysse, *Traité de la perfection chrétienne*, in *Opera ascetica*, éd. W. Jäger, Leiden, 1952, p. 183-185 (= Off. Lect. jeudi 19^e semaine TO in *Le livre des Jours* p. 940) : « *Mais puisque nous avons le Christ, qui est la paix, à notre tour tuons en nous la haine, afin de réussir dans notre vie ce que notre foi nous montre réalisé en lui : il a fait tomber le mur qui séparait les deux peuples, il a créé en lui-même un seul homme nouveau, et il a établi la paix. De même nous : amenons à la réconciliation non seulement ceux qui nous font la guerre à l'extérieur, mais encore ceux qui soulèvent des contestations en nous-mêmes ; que la chair n'oppose plus ses désirs à ceux de l'esprit, que l'esprit ne s'oppose plus à la chair ; mais, la prudence charnelle étant soumise à la loi de Dieu, soyons en paix en nous-mêmes pour édifier, à partir de cette double réalité, l'homme nouveau, unifié et pacifié ».*

bienheureux. Elle comporte des perfections ajoutées à l'être constitutif, et dans la ligne même de son épanouissement. Elle implique les initiatives personnelles qui font la vérité de la redamatio (...) La béatitude de l'homme est unique, irremplaçable ; s'il la manque, il a tout perdu »²⁹.

Le problème est que l'agir n'est plus aussi aisé qu'autrefois dans le Jardin d'Éden pour Adam. Depuis le péché originel, l'action humaine est entâchée de concupiscence qui rend tout choix difficile et même besogneuse la mise en œuvre d'un choix bon. La raison, outre qu'elle peut se tromper en elle-même, ne contrôle plus sans limite ni l'âme en ses facultés inférieures, ni le corps car elle a désobéi à Dieu. C'est ce que la tradition appelle « foyer de péché » ou *fomes peccati* et que St. Thomas définit ainsi : « *la justice originelle était le lien qui maintenait dans l'ordre toutes les facultés de l'âme. Chacune d'elles, une fois ce lien brisé, tendra à son propre mouvement* »³⁰, d'où un sentiment commun d'éparpillement, comme une dissolution de l'être.

Nous voudrions traiter dans cette thèse ce sujet de la division intérieure qui désintègre la personne humaine. Mais en ne plaçant cette description de la situation de l'homme pas uniquement sur un plan moral, mais aussi métaphysique. Une saine anthropologie doit resituer sa réflexion dans le plan d'ensemble de Dieu, partant de la réalité humaine telle qu'elle était voulue par le Créateur (protologie) et telle qu'elle est rachetée par le Rédempteur avec la promesse, pour les bienheureux qui auront fait de manière consistante le choix de Dieu, d'une vie partageant, corps et âme, la vision même de l'essence de Dieu pour l'éternité (eschatologie). Autant dire qu'on ne saurait se limiter à la désintégration et qu'on tâchera de montrer les voies concrètes données par Dieu pour réunifier la personne humaine et d'abord la grâce et les vertus.

Il nous semble que le péché, tel qu'exprimé par la division intérieure est assimilable à un déficit d'être. Nous pourrions l'appeler « *inadaequatio entis* »³¹ dans la mesure où il fait que le pécheur ne suit pas sa forme, qui est rationnelle. Cela est dû à la passibilité de l'homme, ontologique et morale. Ontologique d'abord car : « *qui dit passion dit un certain manque, car la passion appartient à un être selon qu'il est en puissance. C'est ce qui explique que chez les êtres plus proches de la perfection suprême, c'est-à-dire de Dieu, on trouve peu de potentialité et de passion ; et davantage chez les autres. De même, dans la première*

²⁹ Antoniotti, p. 71 et 76. NB : les références bibliographiques en bas de page sont abrégées au seul auteur. Pour trouver le titre de l'ouvrage, il suffit de se reporter à la bibliographie. Si un même auteur est cité pour plusieurs textes, un des mots principaux évite toute confusion.

³⁰ I-II, 82, 4, ad 1 : « *solutio vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum* ».

³¹ Transposition de la définition de la vérité qui est solide, enracinée dans un juste rapport au réel. Cf. I, 16, 1 : « *quaedam definitio Avicennae, veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere* ».

puissance de l'âme, qui est la puissance appréhensive, la raison de passion se vérifie moins bien ». Morale ensuite car emporté par ses passions, l'homme se rabaisse au rang des animaux, voire en-dessous d'eux. Et d'une certaine manière, on devrait soigner ce déficit d'être par un surplus d'être qu'apportent à la fois la grâce et la vertu. Par la charité de Dieu, nous sommes incorporés à Celui qui vient agir en nous par amitié, Lui qui est acte pur. Par les vertus, notre personne est enfin rendue plus consistante, renforcée ou stabilisée dans son être et sa bonté car un *habitus* est ontologiquement parlant comme un entre-deux à mi-chemin entre la puissance et l'acte³². Il solidifie l'être par sa permanence car il devient connaturel et intègre tout ce qui est nécessaire à sa bonté³³. Comme le sujet de certaines vertus est dans l'appétit sensible, spécificité thomasienne, nous voyons bien qu'il entend ne pas limiter l'intégration aux seules facultés spirituelles de l'âme mais étendre l'emprise de la raison à tout le composé humain, y compris le corporel évidemment. Il s'inscrit dans la logique biblique globale (cf. « *le corps n'est pas pour la fornication ; il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps* » 1 Co 6, 12) et rejette ainsi tout dualisme anthropologique car il serait trop facile de se contenter d'une unification partielle de la personne humaine.

Le sujet étant mieux cerné, encore convient-il de délimiter le corpus sur lequel s'exerce notre enquête. Pour mener cette étude, nous avons choisi de recourir à la doctrine de Saint Thomas d'Aquin car c'est le Docteur Commun que l'Église nous donne comme LE maître en théologie dans la formation sacerdotale (CIC 252). Or, jusqu'à présent dans le cours de nos études ecclésiastiques, il ne nous avait pas été permis de réellement entrer dans sa pensée, parfois impressionnante tant par sa profondeur que par son ampleur. Nous avons choisi de nous concentrer sur son œuvre la plus aboutie, sinon « achevée », la *Somme de Théologie* (sans toutefois s'interdire quelques incursions ponctuelles dans certaines de ses autres œuvres). Son caractère synthétique se prête mieux à notre recherche.

De fait, cette « promenade » à travers cette impressionnante œuvre recelant tant de fines distinctions implique une transversalité qui nous empêche de prétendre être exhaustifs et d'approfondir chacun des thèmes. Mais c'est là la loi du genre. Aussi l'intérêt sera avant tout d'aborder la pensée thomiste synthétisée dans la *Summa Theologiæ* sous un angle unique et de voir comment les différents aspects que traite St. Thomas apportent un éclairage à la fois métaphysique, moral, anthropologique d'une même thématique. Cet angle engloberait dans l'histoire de la pensée plusieurs appellations comme « velléité », « incontinence », « faiblesse

³² I-II, 71, 3 : « *Habitus medio modo se habet inter potentiam et actum* ». I, 77, 1, ad 5 : la puissance se situe entre l'accident (pris comme l'un des 5 prédicables) et la substance. I-II, 50, 4, obj. 2.

³³ Cf. I-II, 56, 1, ad 3 (d'où l'on déduit que la vertu est un accident, mais entitatif) et I-II, 78, 2. Cf. I-II, 18, 1 : « *omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi* ».

de volonté », « divertissement »³⁴ et surtout chez St. Thomas la notion de « foyer de péché » déjà évoqué. Ces concepts ne sont pas tous équivalents mais se chevauchent parfois ou plus souvent n'éclairent qu'un des aspects de cette triste réalité de la division intérieure. Ils apportent toutefois un faisceau d'éclairages convergents. Ou bien on pourrait dire encore que cette diffraction du péché trouve sa source commune dans la division intérieure dans l'homme.

Notre plan s'inspire de la pensée de Jean-Paul II dans sa théologie du corps qui aborde le cœur du sujet à partir du mouvement même d'argumentation de Jésus. Lorsque les Pharisiens, en Mt. 19, 3-9, viennent l'interroger en lui tendant un piège sur la licéité du divorce d'après la loi mosaïque, il n'en nie pas la présence dans l'Écriture Sainte. Mais Il en conteste la conformité par rapport au plan d'origine de Dieu. Il se réfère donc à une « *préhistoire théologique* » de l'homme, d'avant le péché qui le fait entrer dans l'Histoire³⁵. Cela est au fond très thomiste aussi, reprenant en quelque sorte la logique de l'*exitus-reditus*. Il faut repartir du projet initial de Dieu sur l'homme pour comprendre d'où il a déchu.

Après avoir rappelé quelques fondamentaux de l'anthropologie métaphysique, en particulier sur le composé hylémorphique, la puissance et l'acte, les facultés de l'homme, nous étudierons ses passions en général au plan naturel et en particulier dans le *status innocentiae* pour décrire l'état de rectitude originelle.

Ensuite nous analyserons les manifestations, dans l'état postlapsaire, de la désintégration de la personne humaine. Après quelques précisions assez générales sur le mal et le péché, nous nous arrêterons plus en détail sur le péché originel et ses conséquences. Nous passerons alors aux péchés actuels que nous tâcherons de qualifier, en particulier en voyant leur imputabilité et quel rôle jouent les différentes facultés, en nous arrêtant plus longuement sur l'imagination. La division intérieure induite par le péché se manifeste de plusieurs manières, par la velléité, l'indécision, la négligence, la distraction et l'incontinence.

Enfin, nous étudierons les moyens que Dieu nous donne pour reconquérir l'unité intérieure. Par la grâce et en particulier en laissant Dieu agir en nous et pour nous dans la métaphysique de l'amitié, l'homme peut progresser vers la perfection humaine. Non sans combat de haute lutte, la pratique des vertus et en particulier de la force et de la tempérance va comme consolider l'être de l'homme, le conformant au modèle de l'humanité assumée par le

³⁴ Pascal, *Pensée* 139 (Brunschwicg) : « Les hommes ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait connaître, que le bonheur n'est en effet que dans le repos. Et de ces deux instincts contraires, il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fonds de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation, et à se figurer toujours, que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera, si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par là la porte au repos ».

³⁵ Jean-Paul II, Audience du mercredi 26 septembre 1979, § 1.

Fils de Dieu ou encore donné par la Sainte Vierge Marie. Par l'amour, il s'achemine vers l'accomplissement de sa propre vocation d'union à Dieu (et donc à lui-même et aux autres). Muni des sacrements, il avance vers une certaine unité ici-bas qui ne trouvera toutefois son couronnement que dans le *status gloriæ* à la fin des temps.

D) « AB INITIO AUTEM NON SIC FUIT » (MT 19, 8)

Cette expression « *au commencement il n'en était pourtant pas ainsi* » est utilisée par le pape Jean-Paul II dans ses catéchèses sur la théologie du corps, suivant le même mouvement que le Christ dans sa controverse avec les Pharisiens à propos de la licéité du divorce. Pour leur faire comprendre qu'ils se trompent, Il invite ses adversaires à retourner aux origines, au dessein initial de Dieu créateur avant que la nature de l'homme ne fût corrompue par le péché. St. Thomas exprime à sa manière cette distinction en recourant, comme nous le verrons, à la catégorie de volonté antécédente de Dieu pour décrire la Création, et en particulier les créatures rationnelles, dont l'homme³⁶.

Dans cette première partie, nous étudierons d'abord l'anthropologie fondamentale thomiste puis le statut d'innocence de l'homme avant la Chute.

A) L'ANTHROPOLOGIE THOMISTE

L'anthropologie est la description philosophique et théologique de la personne humaine. Elle définit d'abord la nature humaine comme composée d'un corps informé par une âme. Ensuite, nous verrons que cette personne humaine est dotée de puissances, entre l'acte premier et les actes seconds. Enfin nous résumerons l'enseignement thomiste sur les passions.

1. La nature de l'homme pour le théologien

a. De l'homme, intermédiaire entre les mondes corporel et spirituel, à l'hylémorphisme

³⁶ Cf. Gondreau, p. 291 : « *The theological method employed by Aquinas explains, then, why the Dominican author looks upon the condition of prelapsarian man as normative in determining a truly accurate anthropology, since this condition corresponds to God's initial – and continual (via Christ's redemptive accomplishments) – design for human nature. To attempt to understand the human condition without reverting to its original prelapsarian state would in consequence omit an essential piece to the puzzle of the role of evil not only in human nature in general, but also in Christ's humanity* ». Antoniotti, p. 67 : « *Dieu [de volonté antécédente] ne considère encore [dans la nature créée] que ce qui vient de lui et ne peut être que bon et droit. Il met sa complaisance dans sa bonté qu'il lui infuse totalement. La volonté antécédente est l'amour divin pour l'homme en sa première institution, pour l'ange au premier instant de sa création, pour la créature intellectuelle en sa virginité originelle, en son premier jaillissement dans l'être, belle de la beauté de Dieu, ornée de perfections déjà divines, et grande de promesses magnifiques. Ce vouloir foncier de l'amitié divine demeure à jamais sur la créature spirituelle. Si l'homme dans l'état concret de nature déchue n'a plus toute la bonté qu'il connut dans l'Éden, néanmoins l'intention principale de Dieu reste imprimée en lui. Il participe toujours une nature ordonnée à la béatitude divine communiquée. Les dons de Dieu sont sans repentance (...). C'est le vouloir inclus dans la providence générale d'ordre surnaturel, ratio ordinis creaturæ intellectualis in finem vitæ æternæ, providence qui s'étend sans aucune exception à toutes les créatures douées d'intelligence et de volonté. Elle est surnaturelle comma la fin à laquelle elle ordonne. Elle suppose l'amitié qui veut à la personne créée le bien de la vie divine partagée. Elle procure l'ordo in finem, l'impositio ordinis, mais non l'exitus vel eventus finis. Elle dispose et offre à tous les hommes les moyens surnaturels pour l'obtention de la gloire éternelle, mais n'inclut pas l'efficacité de ces moyens. Infaillible quant à l'ordination, elle est faillible quant à la consécution. Elle est infaillible d'une infaillibilité de préscience ; non de causalité ».*

Le docteur angélique établit dans la Première Partie de la *Somme* une hiérarchie des étants³⁷ qui part de Dieu et descend vers les créatures que Lui seul a amenées à l'être précisément. Dans le prologue de I, 50 les créatures sont divisées en trois catégories : les créatures purement spirituelles (le monde angélique), les créatures purement matérielles et dans l'entre-deux, l'homme, qui est « composé de corporel et de spirituel ».

Cette situation intermédiaire dans la hiérarchie ontologique entre le plus parfait et le moins parfait met dès l'origine l'homme dans une situation tout à fait particulière qui sera aussi le lieu de son mal-être car cette position va paraître instable après le péché originel. Mais initialement, tel n'était pas le cas car l'être humain tenait bien sa place dans cette hiérarchie. Il constituait le pont entre ces deux ordres de la réalité qu'il convient donc de connaître l'un l'autre pour pouvoir apprécier celui qui les unit tous deux en son être propre. Raison pour laquelle le traité sur l'homme (I, 75-102) vient après celui sur les anges (I, 50-64) et celui sur les créatures matérielles (I, 65-74). Dès le prologue de la question 75, St. Thomas précise bien qu'il ne s'attardera pas sur la considération du corps en soi (qui serait plutôt du domaine de la science biologique) mais l'intégrera à son anthropologie quand même puisque « *la nature humaine est du domaine du théologien, en ce qui concerne l'âme ; le corps ne l'intéresse que dans son rapport avec elle*³⁸ ».

Reprenant la tripartition de Denys, St. Thomas commence par étudier l'essence de l'âme, avant ses facultés et son opération ou activité. L'âme, dans son essence, est le premier principe de vie des étants justement dits « animés », qui se manifeste d'abord par la connaissance et le mouvement³⁹, entendu comme le passage de la puissance à l'acte⁴⁰. Il importe de comprendre que l'indétermination de l'âme, tant en matière de mouvement que de connaissance, la place au-dessus de tout le reste, qui est matériel, car elle est justement de nature incorporelle ou spirituelle. Dans les deux premiers articles, l'argumentation de St. Thomas semble assez similaire.

³⁷ Bien que certains philosophes, selon Gilson, considèrent qu'il convient de distinguer dans les langues vernaculaires les termes *ens*, *entis* et *esse* de la terminologie latine, comme le font l'italien (*un ente, l'essere*) ou l'allemand (*ein Seiendes, das Sein*) et même l'anglais (*a being, to be*), ils semblent considérer que le français ne le pourrait pas car le néologisme « étant » ne se serait pas imposé dans le langage philosophique. Cela semble moins vrai aujourd'hui et nous emploierons donc de manière privilégiée « un étant » et « l'être », même s'il importe de garder présent que des citations d'auteurs ou des traductions de saint Thomas officielles sont reprises avec cette ambiguïté que le contexte lève toutefois normalement.

³⁸ I, 75, introd. : « *Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam* ».

³⁹ I, 75, 1 (*utrum anima sit corpus*) : « *ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vitæ carentes. Vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus* ».

⁴⁰ I, 75, 1, ad 1 : « *Cum enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed (...) est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem. Et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus* ».

Pour le mouvement d'abord, l'âme n'est pas un corps. Autrement, tout organe corporel serait une âme (l'œil, principe de la vision, ne l'est pourtant pas. Le cœur est principe de vie chez les animaux, non « *pas en tant que corps, – autrement tout corps le serait –, mais parce qu'il est **tel** corps* »). Il y a donc un principe au-dessus, car premier, qui fait être un corps ce qu'il est, c'est-à-dire qu'il l'actualise, il en constitue l'acte. La première objection distingue trois types de causes motrices. La première est absolument immobile, mais peut produire un mouvement perpétuel et uniforme, c'est Dieu, seul être absolument immuable⁴¹. Les corps, quant à eux, sont une « *autre cause à laquelle il appartient par nature d'être mue* ». De fait, si je lance dans des conditions normales une pierre, elle ira d'abord en l'air suite au mouvement ascendant que je lui ai impulsé puis retombera une fois que la quantité de mouvement ne suffira plus et que son mouvement naturel vers le bas dû à la pesanteur aura repris le dessus. Les animaux relèvent plutôt de cette catégorie car ils sont déterminés par nature à peu de choses (toutefois plus qu'un étant inanimé), comme le chien par exemple est déterminé à ronger son os ou à l'enterrer, à jouer avec un bâton...etc.... On pourrait appeler cela pour eux l'instinct au sens général. L'âme enfin se retrouve encore une fois entre ces deux catégories : c'est une cause qui n'est pas à l'origine de son propre mouvement par soi-même – *per se* – mais seulement indirectement – *per accidens* – donc qui ne produit pas de mouvement perpétuel et uniforme. L'âme n'est pas préprogrammée comme un végétal, elle a des ressources en elle-même pour répondre aux *stimuli* qu'elle capte, qui nous le verrons, sont appréhendés comme attractifs car bons.

Pour la connaissance ensuite, St. Thomas part du même constat : l'universalité de la connaissance humaine sur la nature des choses corporelles implique qu'elle ne soit aucune d'entre elles ni ne recoure à aucun organe corporel, mais qu'elle les domine toutes, parce qu'elle est précisément incorporelle, donc spirituelle. L'âme (ou bien esprit ou encore intellect) est en acte et subsistant (œuvrant par soi-même)⁴².

Après avoir rappelé ces points, St. Thomas en arrive véritablement à la doctrine de l'hylémorphisme reprise d'Aristote. « *L'homme n'est pas seulement l'âme, mais un être composé d'âme et de corps* ». Tout de suite est écartée la déviance platonicienne qui prête le

⁴¹ Cf. I, 9 (*de Dei immutabilitate*).

⁴² I, 76, 2 (*utrum intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus*) : « *Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum ; sicut videmus quod lingua infirmi quae infecta est cholericis et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicuius corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum ; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus eiusdem coloris videtur* ».

flanc à un certain mépris du corps : « *l'homme est 'une âme qui se sert d'un corps'* »⁴³. Ne voir en l'homme qu'une âme reviendrait à tronquer la vérité anthropologique et à ne pas rendre compte du réel. L'homme peut être appelé d'après ce qui est le principal chez lui (comme principe d'action). Ainsi, s'il donne la priorité, comme il se doit, à l'intellect, il sera dénommé « homme intérieur »⁴⁴. Si au contraire, plus que dans la raison, il reste immergé dans la seule estimative, il sera l'homme de la sensibilité, « homme extérieur ». Il s'assimile alors aux animaux qui n'ont pas de principe plus élevé que l'estimative, tandis que l'homme devrait se servir de sa raison⁴⁵, laquelle constitue précisément sa différence spécifique dans le genre animal⁴⁶. D'une certaine manière il se rabaisse ainsi en dessous même des animaux qui, eux agissent conformément à leur nature⁴⁷. Au contraire l'homme prisonnier des sens n'agit pas conformément à sa nature rationnelle. Déjà se profile le chemin de la désintégration puisque le mode de connaissance sensible est limité au particulier, qui disperse et distrait dans l'abondance des sollicitations de biens partiels voire apparents, alors que l'universel, connaissable par la seule raison, participe au contraire de l'un et du vrai et contribue ainsi à recueillir l'homme en lui-même.

b. L'ordo entis

Non seulement l'homme est un composé d'âme et de corps, de spirituel et de matériel, mais l'âme, qui se trouve du côté de l'acte, est la forme du corps, qui se trouve du côté de la matière, donc de la puissance à informer⁴⁸. L'âme est à la fois intimement unie à la matière tout en la dominant. Si l'on était totalement immergé dans une masse, on ne pourrait effectivement pas la contrôler⁴⁹. D'ailleurs, la hiérarchie des étants correspond précisément à

⁴³ I, 75, 4 (*utrum anima sit homo*): « *Cum igitur sentire sit quaedam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore. Plato vero, ponens sentire esse proprium animae, ponere potuit quod homo esset anima utens corpore* ».

⁴⁴ I, 75, 4, ad 1: « *secundum Philosophum in IX Ethic., illud potissime videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso, sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo, aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior* ».

⁴⁵ Cf. I, 81, 3 (*utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi*): « *Appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine (...) vis cogitativa; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares* ».

⁴⁶ I, 76, 1 (*utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma*): « *Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia animalia transcendit* ».

⁴⁷ *Ut infra* sur la « *lex fomitis* » en I-II, 91, 6 ou sur le déshonneur encouru par le péché d'intempérance en II-II, 142, 4.

⁴⁸ Cf. I, 75, 5.

⁴⁹ I, 76, 1, ad 4 (*utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma*): « *humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem* », cf. aussi resp: « *quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam* ».

ce niveau plus ou moins grand d'immersion dans la matière corporelle : « *plus la forme est d'un degré élevé, plus elle a d'emprise sur la matière corporelle, moins elle y est 'enfoncée', et plus elle la dépasse par son activité ou sa puissance (...). Or, l'âme humaine est la forme la plus élevée en perfection. Sa puissance dépasse si fort la matière corporelle qu'elle possède une activité et une faculté où cette matière n'entre en aucune façon. Cette faculté, c'est l'intelligence* »⁵⁰.

On peut appeler *ordo entis* cette hiérarchie des étants que St. Thomas désigne pour sa part par des expressions comme « *nobilitas formarum* » ou « *in diversis gradibus viventium* »⁵¹. Seulement esquissée dans l'extrait cité, elle doit être développée. Si nous partons du plus simple au plus élaboré et parfait, en voici la liste dressée en fonction du critère d'autonomie ou de liberté de chaque étant⁵² :

- les êtres inanimés (une flèche est mue par un archer la tirant avec son arc).
- les êtres animés insensibles (les végétaux : une plante est mise là, elle grandit suivant une détermination génétique).
- les êtres animés sensibles irrationnels (animaux mus par un appétit naturel largement déterminé par la biologie : la plupart ne se reproduisent que lorsque la femelle en chaleur suscite l'instinct du mâle).
- les êtres animés sensibles rationnels comme l'homme.
- les êtres incorporels intellectuels créés (purs esprits ou substances séparées : les anges et les démons).
- l'être incorporel créateur : Dieu.

Or, cet *ordo* n'est pas uniquement celui de la Création entière, il est aussi présent au sein de la personne humaine. On pourrait presque parler d'emboîtements successifs, à la manière des *matriochki* russes : « *L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes* »⁵³. Une tradition

⁵⁰ I, 76, 1 : « *quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus* ».

⁵¹ I, 76, 1. Voir encore « *gradus entium* » (I, 22, 4), moins fréquent que « *gradus viventium* » dans la *Somme*.

⁵² I-II, 1, 2 (*utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturae*). Cf. aussi I, 76, 3 (*utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae animae per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva*) : « *Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi* ».

⁵³ Cf. I, 76, 4, ad 3 (*utrum in homine sit alia forma praeter animam intellectivam*) : « *in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori, perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae, est imperfectissima, sed forma quae dat primum et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima ; et tamen materiae immediata (...)*

théologique d'inspiration platonicienne a plutôt utilisé le concept de microcosme⁵⁴, que reprend aussi St. Thomas sous le nom de « *homo – minor mundus* »⁵⁵. Il l'interprète de deux manières légèrement différentes : « *on appelle l'homme un microcosme, car toutes les créatures du monde se trouvent de quelque façon en lui* »⁵⁶. Certes, sa conception physique ne vaut plus aujourd'hui, mais **l'intuition** de l'association aux différents modes d'être des créatures paraît encore juste. Puis il compare, dans une analogie à quatre termes, l'homme, couronnement de la Création, qui est, dans le rapport de son âme au corps comme Dieu dans Sa Création : il domine⁵⁷.

Il faut toutefois nuancer de manière significative cette affirmation pour notre sujet car l'homme ne domine certainement pas tout, même pas en lui. Il ne peut commander par sa raison que les actes de l'appétit intellectuel, pas ceux de l'âme végétative⁵⁸. De fait, l'homme n'a pas de contrôle réel sur sa respiration, circulation sanguine, digestion etc.... Ce sont en réalité des actes de l'homme (*actus hominis*) à bien distinguer des actes humains (*actus humani*) proprement dits qui seront les seuls qui nous intéresseront. Ces derniers sont le propre de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire animal rationnel. Il en est le maître par son libre arbitre, cette « *faculté de la volonté et de la raison* »⁵⁹.

Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum » et I, 76, 5 : « *quod est inferioris praeexistit perfectius in superiori ut dicit Dionysius in libro de div. Nom.* ». Les psychologues affirment aussi que le développement de la personne intervient par couches successives à la manière d'un tronc d'arbre. L'enfance ne serait pas simplement surmontée, mais toujours présente au cœur de chaque être, dans les différentes phases de son développement. Cette comparaison présente quelque intérêt puisque St. Thomas compare le contrôle des passions par la raison à une œuvre d'éducation (cf. II-II, 142, 2 : *utrum intemperantia sit puerile peccatum*).

⁵⁴ Par exemple Clément d'Alexandrie (Protreptique 1, 5. 3) . Le thème connut un grand essor avec l'humanisme. (Nicolaus Cusanus dans le *De Coniecturis*, 2a pars, cap. XIV, Pic de la Mirandole dans *Heptapha*, analysé par de Lubac). Grégoire de Nysse attaqua violemment cette idée car il y voit une forme de panthéisme et préfère y opposer l'*imago Dei* plutôt que ce qu'il comprend comme l'*imago mundi* (cf. *La Création de l'homme*, chap. XVI).

⁵⁵ Trois occurrences (I, 91, 1 ; I-II, 2, 8 ; I-II, 17, 8, obj 2) mais dans une acception parfois différente (analogie entre la partie et le tout et le parfait et l'imparfait).

⁵⁶ I, 91, 1 (*utrum corpus primi hominis sit factum de limo terrae*) : « *Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo* ».

⁵⁷ I-II, 17, 8, obj 2 (*utrum actus vegetabilis animae imperio rationis subdantur*) : « *Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia sic est anima in corpore, sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo, quod omnia quae sunt in mundo, obediunt eius imperio. Ergo et omnia quae sunt in homine, obediunt imperio rationis, etiam vires vegetabilis animae* ».

⁵⁸ I-II, 17, 8 : « *Et ideo actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt a ratione imperari, non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali. Huiusmodi autem sunt actus vegetabilis animae, unde Gregorius nyssenus dicit quod vocatur naturale quod generativum et nutritivum. Et propter hoc, actus vegetabilis animae non subduntur imperio rationis* ».

⁵⁹ I-II, 1, 1 (*utrum homini conveniat agere propter finem*) : « *actionum quae ab homine aguntur, illae solae proprie dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum Dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est Dominus. Est autem homo Dominus suorum actuum per rationem et voluntatem, unde et liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones ; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo* ».

La nature humaine est donc comme le couronnement d'une hiérarchie des étants qui englobe toutes les créatures inférieures tout en ayant une communication avec les créatures supérieures (anges) du fait de sa spiritualité. En tant que corps (donc être matériel ayant une masse), l'homme est par exemple soumis aux lois de la pesanteur. En tant qu'ayant une âme végétative, il se nourrit et grandit. En tant qu'il est un être doué de sensibilité, il peut voir et entendre, imaginer et se souvenir, désirer et se mettre en colère. La sensibilité, en particulier lorsqu'on aborde le domaine des passions, obéit de quelque manière à la raison. Les passions seront humaines dans la mesure où elles lui seront soumises. *« Au contraire, les opérations qui relèvent de l'âme végétative ou des éléments matériels du corps ne sont pas soumises à la raison ; par conséquent elles ne sont aucunement raisonnables ni humaines de façon absolue, mais rattachées seulement à une partie de la nature humaine »*⁶⁰.

c. La fragile unité de l'âme et du corps

Déjà point le fait que l'homme ne contrôle pas tout comme il le voudrait. Plusieurs principes agissent en lui. Si une puissance inférieure agit suivant sa forme propre, son opération sera distincte de celle de la puissance supérieure alors que si elle en suit la motion, on pourra attribuer une unique opération à l'une comme à l'autre. *« L'action des éléments corporels et de l'âme végétative est donc distincte de l'opération volontaire qui est proprement humaine. Pareillement, l'action de l'âme sensitive, pour autant que celle-ci n'est pas mue par la raison »*. Ces puissances devraient être unifiées mais ne peuvent plus l'être totalement après la Chute, au contraire de ce qui se trouve chez le Christ, Nouvel Adam (1 Co 15, 45) et qui était donc aussi présent chez le premier Adam avant la Chute. *« Ainsi donc, chez tout homme ordinaire, il n'y a qu'une seule opération qui soit proprement humaine : les autres opérations ne sont pas humaines à proprement parler. Mais, chez l'homme Jésus Christ, il n'y avait aucun mouvement de la partie sensible qui ne fût réglé par la raison. Bien plus, les opérations naturelles et corporelles relevaient en quelque façon de sa volonté, car (...) le Christ voulait que 'sa chair accomplît et souffrît tout ce qui lui revenait en propre'. C'est pourquoi il y a beaucoup plus d'unité dans l'opération du Christ que dans celle d'aucun autre homme »*⁶¹.

⁶⁰ III, 19, 2 (*utrum in Christo sint plures humanae operationes*) : *« Si qua autem operatio est in homine quae non procedit a ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana, sed convenit homini secundum aliquam partem humanae naturae, quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum ; quandoque vero secundum virtutem animae vegetabilis, sicut nutriri et augeri ; quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animae sensitivae sunt aliquantulum obediunt rationi, et ideo sunt aliquantulum rationales et humanae, inquantum scilicet obediunt rationi (...). Operationes vero quae sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementalis corporis, non subiiciuntur rationi, unde nullo modo sunt rationales, nec humanae simpliciter, sed solum secundum partem humanae naturae »*.

⁶¹ III, 19, 2 : *« Quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris, quando vero agens inferius non agit nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio*

Quel est donc le principe d'unité de la nature humaine, qui sera nécessairement différent de l'unité en Dieu ? Nous revenons à l'hylémorphisme aristotélicien. L'âme n'est pas immergée dans le corps : « *c'est l'âme qui contient le corps et lui donne son unité, bien plutôt que le contraire* »⁶². Nous retrouverons cette autonomie de l'âme par rapport au corps dans la vie de l'âme séparée (après la mort en attendant la réunion à son corps à la fin des temps)⁶³. L'âme communique au corps son être qui devient donc aussi celui du composé⁶⁴. Le corps n'est pas pour l'âme quelque chose d'accessoire car l'âme ne fait pas qu'*intelligere* (pour les puissances intellectuelles, le sujet est uniquement dans l'âme) mais aussi *sentire* (le sujet est dans le composé)⁶⁵. L'âme intellectuelle humaine se situe parmi les êtres intellectuels (Dieu, les anges et l'homme) au plus bas degré car elle a besoin des sens pour accéder à la vérité « *recueillie de la multiplicité des choses* ». Les sens, qui sont en puissance à toutes les combinaisons de contraires (chaud et froid, humide et sec), fonctionnent à partir de l'organe corporel et comme Dieu et la nature ne refusent à aucun être le nécessaire, « *il était donc nécessaire que l'âme intellectuelle fût unie à un corps apte à servir d'organe au sens* »⁶⁶.

elementalis et animae vegetabilis ab operatione voluntatis, quae est propria humana. Similiter etiam operatio animae sensitivae quantum ad id quod non movetur a ratione, sed quantum ad id quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivae et rationalis (...). Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio quae proprie humana dicitur, praeter quam tamen sunt in homine puro quaedam aliae operationes, quae non sunt proprie humanae (...). Sed in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitivae partis qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aequaliter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria (...). Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine ».

⁶² I, 76, 1, ad 4 et 6 : « *humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam eius virtutem non esse corporis actum ; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma* » et I, 76, 3 : « *magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam e converso* ».

⁶³ I, 76, 1, ad 6 : « *secundum se convenit animae corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum ; ita anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem* ».

⁶⁴ I, 76, 1, ad 5 : « *anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae. Quod non accidit in aliis formis, quae non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore, non autem aliae formae* ».

⁶⁵ I, 77, 5 (*utrum omnes potentiae animae sint in anima sicut in subiecto*) : « *quaedam operationes sunt animae, quae exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentiae quae sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subiecto. Quaedam vero operationes sunt animae, quae exercentur per organa corporalia; sicut visio per oculum, et auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivae et sensitivae partis. Et ideo potentiae quae sunt talium operationum principia, sunt in coniuncto sicut in subiecto, et non in anima sola* ».

⁶⁶ I, 76, 5 (*utrum anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur*) : « *Anima autem intellectiva (...), secundum naturae ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet ; intantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit, VII cap. De div. Nom. Natura autem deest in necessariis, unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus, sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire* ».

Le corps est donc cet instrument indispensable à l'âme pour l'ouverture sur l'universel⁶⁷. Le corps peut connaître, est apte à fournir tout ce qui manque à la personne humaine. Par exemple, ce que la nature a donné aux animaux dans leur complexion (telle carapace comme défense) ou par instinct, l'homme peut l'acquérir par son art où le corps perçoit et réalise ce qui lui est utile : « *L'âme intellectuelle est en puissance à une infinité d'actes, du fait qu'elle peut saisir les essences universelles. Il n'était donc pas possible de lui fixer des jugements instinctifs déterminés, ou même des moyens spéciaux de défense ou de protection, comme c'est le cas pour les animaux, dont la connaissance et l'activité sont déterminées à certaines fins particulières. Au lieu de tous ces instruments, l'homme possède par nature une raison, et la main, qui est 'l'organe des organes', parce qu'elle peut lui fournir des outils d'une infinité de modèles et pour une infinité d'usages* »⁶⁸.

Cette ouverture à l'universel n'est donc pas uniquement le propre de l'âme mais réside aussi dans le corps, ce qu'exprime d'ailleurs la théologie du corps de Jean-Paul II⁶⁹. St. Thomas nous mettait déjà en garde contre la conception platonicienne extrinsèque du rapport âme-corps (« *quod homo esset anima utens corpore* »)⁷⁰. Certes, il désigne souvent le corps comme un « instrument » et le compare avec l'outillage d'un artisan⁷¹. C'est seulement que, si

⁶⁷ I, 76, 1, ad 2+3 : « *homo possit intelligere omnia per intellectum* ».

⁶⁸ I, 76, 5, ad 4 : « *anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum ; sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium, homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus* ».

⁶⁹ *Communio et Service. La personne humaine créée à l'image de Dieu* 31 (Commission Théologique Internationale, 23 juillet 2004) ou CEC 363-364 affirment que « *Corps et âme, mais vraiment un, l'homme, dans sa condition corporelle, rassemble en lui-même les éléments du monde matériel qui trouvent ainsi, en lui, leur sommet, et peuvent librement louer leur Créateur. Il est donc interdit à l'homme de dédaigner la vie corporelle. Mais au contraire il doit estimer et respecter son corps qui a été créé par Dieu et qui doit ressusciter au dernier jour (GS 14)* » ; « *Le corps de l'homme participe à la dignité de 'l'image de Dieu' : il est corps humain précisément parce qu'il est animé par l'âme spirituelle, et c'est la personne humaine toute entière qui est destinée à devenir, dans le Corps du Christ, le Temple de l'Esprit* ». Le Prof. José Granados, dcjm, professeur à l'Institut Jean-Paul II de Rome, insiste que l'*imago Dei* en l'homme ne saurait se limiter à la seule âme. Contre l'influence excessive d'Origène et de l'école alexandrine (corps, âme, esprit, l'homme est fondamentalement âme) reprise par St. Augustin (« *anima Dei imago Dei eo quod capax eius est, et particeps esse potest* », *De Trinitate* (CCSL 50A), I, 14, cap. 8, éd. Montain, p. 436), il veut réhabiliter un autre filon patristique trop délaissé, celui de Tertullien (« *Caro salutis cardo* ») et Irénée. La chair serait comme l'accomplissement des œuvres de Dieu (cf. Öttinger : « *Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes* »).

⁷⁰ *Ut supra* I, 75, 4.

⁷¹ Cf. I, 78, 1 (*utrum sint quinque genera potentialium animae distinguenda, scilicet vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum*) : « *tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum* » (mais il parle explicitement de *principio intrinseco*) ; I-II, 18, 6 (*utrum bonum et malum quod est ex fine, diversificent speciem in actibus*) : « *voluntas utitur membris ad agendum, sicut instrumentis* » ; I-II, 56, 4 (*utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subiectum virtutis*) : « *Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum* » ; II-II, 123, 10, ad 2 (*utrum fortis utatur ira in suo actu*) : « *ratio non assumit iram ad sui actum quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro* ».

bon soit le corps en tant que créé par Dieu et utile, il ne doit pas être non plus considéré comme une fin. Respecté, oui, mais toujours à sa juste place de moyen au service de la fin véritable, d'ordre spirituel, car la béatitude est d'abord dans l'âme la vision de Dieu qui est pur esprit⁷². Nous retrouvons la conception du *minor mundus* dans la mesure où Dieu, dans Sa Création, utilise aussi l'homme comme son instrument. Cependant non pas malgré lui, car il veut le faire coopérer à Son gouvernement divin par son libre arbitre, pour lui permettre d'acquérir des mérites⁷³. Cela s'illustre de manière exemplaire dans l'âme du Christ qui sert d'instrument au Verbe pour le salut⁷⁴.

St. Thomas n'en conçoit pas moins l'union de l'âme au corps de manière tout à fait intrinsèque et essentielle et pas du tout accidentelle. Le corps est informé par l'âme. L'âme n'est donc pas unie au corps comme son moteur, mais comme sa forme, principe intellectuel car « toute réalité possède l'être de la même manière quelle possède l'unité »⁷⁵. Si les transcendants *unum* et *esse* sont convertibles, on peut aussi dire que tout étant possède l'être à la manière dont il possède l'unité. Seule cette approche anthropologique peut rendre compte de l'unité de la personne humaine, aussi fragile soit-elle depuis le péché originel. De fait, toute puissance implique une actualisation. Seul Dieu est acte pur. Or, tout passage de la puissance à l'acte est aussi un risque, celui de ne pas agir suivant sa forme ou plus largement suivant sa nature propre. Puisque la puissance est une capacité à être déterminée par un acte, elle laisse place à une ouverture qui peut être mal utilisée. Or, « l'âme, bien qu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, implique aussi une certaine potentialité, qui lui permet de recevoir et de pâtir, au sens où, selon Aristote, 'comprendre est un certain pâtir' »⁷⁶. Certes, cette passion n'est pas du genre rejet et transmutation, mais pure réception, comme dans la connaissance, qui est aussi acquisition de formes nouvelles (les espèces intelligibles : « l'intellect possible de l'âme humaine est en puissance pure par rapport aux choses

⁷² II-II, 55, 1, ad 2 (*utrum virtus humana sit habitus*) : « *caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio* ».

⁷³ I-II, 21, 4, obj. 2 (*utrum actus hominis bonus vel malus habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum*) : « *Instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinae virtutis principaliter ipsum moventis, unde dicitur Isaiae X [15], numquid gloriabitur securis contra eum qui secatur in ea ? Aut exaltabitur serra contra eum a quo trahitur ? Ubi manifeste hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo, bene agendo vel male, nihil meretur vel demeretur apud Deum* » et ad 2 : « *homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur quin moveatur seipsum per liberum arbitrium (...). Et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum* ».

⁷⁴ III, 13, 3 (*utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis*) : « *Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia attribuitur magis ipsi Verbo Dei quam animae Christi* ».

⁷⁵ I, 76, 1 : « *sic enim aliquid est ens, quomodo et unum* ».

⁷⁶ I-II, 22, 1, ad 1 (*utrum aliqua passio sit in anima*) : « *Anima autem, etsi non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere et pati, secundum quod intelligere pati est, ut dicitur in III De Anima* ».

intelligibles, selon Aristote »)⁷⁷.

Ainsi, après ces considérations sur l'essence de l'âme comme forme du corps, St. Thomas est-il conduit à passer aux autres aspects de l'âme à considérer, en particulier ses puissances ou facultés et son opération ou action.

2. Les puissances de l'homme

a. L'acte premier : l'esse donne à la substance d'exister

Les facultés de l'âme (que St. Thomas désigne sous le nom de puissance de l'âme (*potentia animæ*), au singulier d'abord, mais en fait recouvrant les puissances au pluriel) ne sont pas la même chose que son essence. Après ce qu'elle est, il convient de voir ce qu'elle peut faire, puis ce qu'elle fait réellement : les opérations ou actes.

Mais il faut sans doute d'abord rappeler quelques principes métaphysiques préliminaires repris de l'excellent livre d'Étienne Gilson, *l'Être et l'Essence*. Sa thèse fondamentale est que, chez St. Thomas, « *la notion complète d'être inclut à la fois l'existence (esse) et quelque chose qui existe (substance)* ». « *Tout être autre que Dieu, qu'il soit ou non composé de matière et de forme, est nécessairement composé de 'ce qu'il est' [id quod est] et de son acte d'exister (esse). (...) S'il s'agit d'une substance corporelle, elle comporte deux compositions étagées en profondeur : celle de la forme et de la matière, qui constitue la substance, et celle de la substance ainsi constituée avec son acte d'exister* »⁷⁸. Puisque nous traitons de l'homme, il convient de distinguer les plans. Au plan substantiel d'abord, la matière est actuée par sa forme (l'être de l'homme). Ainsi défini, il obtient sa *quidditas*, ce qui le fait être homme, bref son essence. Mais cette essence est inséparable d'un autre plan, existentiel, qu'est l'acte d'esse qui actue ce composé substantiel de matière et de forme (autrement dit cette essence) et le fait exister⁷⁹. « *La forme est donc l'acte ultime dans l'ordre de la substantialité. Si l'esse doit s'y ajouter, ce ne sera pas pour en faire une substance, mais pour faire que cette substance existe (...). Ce qu'elle peut encore recevoir d'actualité complémentaire ne saurait donc plus être d'ordre formel, mais, si l'on peut dire, d'ordre existentiel : habet tamen causam influentem ei esse* »⁸⁰. « *En d'autres termes, on nous demande de concevoir une potentialité qui ne soit aucunement celle de la matière, puisque c'est celle d'un acte (...). Le rapport de l'exister [esse] à l'essence se présente donc comme celui d'un acte qui n'est pas une forme, à une potentialité qui n'est pas une matière, c'est-à-*

⁷⁷ I, 117, 1 (*utrum homo possit alium docere*) : « *intellectus possibilis animae humanae est in potentia pura ad intelligibilia, secundum quod Aristoteles dicit in III De Anima* ».

⁷⁸ Ibid., p. 106 et 107-108.

⁷⁹ Ibid., p. 103, note 2, cf. Cont. Gent. II, 55 : « *Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse* ». Classiquement, pour distinguer les deux plans de l'esse (existence) et de l'essentia (essence) sont distinguées les deux questions : « *an est ?* » (est-ce que cela est ?) et « *quid est ?* » (qu'est-ce que cela est ?).

⁸⁰ Ibid., p. 104, citation de la *Quaest. Disp. de spirit. creaturis*, prologue, « *et primo* », ad 5.

dire à une certaine sorte de potentialité »⁸¹. C'est cela qui est l'acte premier. Ensuite adviennent les actes seconds qui sont l'opération ou l'agir d'une substance, d'un être humain⁸². Ce seront eux qui retiendront l'essentiel de notre attention.

Le docteur angélique se fait à la fois commentateur fidèle d'Aristote mais va aussi plus loin. « Rien de plus aristotélicien que cette identification de l'esse (τὸ εἶναι) à l'acte premier, ou perfection première, qui fait que la substance est, et est ce qu'elle est (...). Toute substance est ce qu'elle est en vertu d'un acte, et cet acte, qui la fait être parce qu'il la fait être ce qu'elle est, n'est autre que sa forme »⁸³. Sauf que St. Thomas va au-delà d'Aristote car il est Chrétien illuminé par le donné révélé. « L'essence de la créature n'est donc jamais son acte d'exister ». Il compare deux actions physiques : l'eau réchauffée par le feu s'assimile cette forme de la chaleur. Aussi, retirée de la source calorifère, elle demeure encore quelque temps chaude. Au contraire, l'air éclairé par le soleil ne demeure pas lumineux une fois le soleil caché mais retombe immédiatement dans l'obscurité. « En ce sens, le soleil est bien cause de la lumière, non pas seulement in fieri, mais in esse. C'est de manière analogue que Dieu cause l'existence (...). L'existence continuellement influée par Dieu dans les êtres n'y prend jamais racine, et si nous substituons à l'image de l'influx celle du don, nous dirons que l'existence reste dans l'être créé comme une donation perpétuellement révocable au gré du donateur (...). L'existence peut bien être dans l'essence (...), mais elle n'est jamais de l'essence »⁸⁴.

Mais pour autant cet influx divin de l'acte d'esse, précaire en droit est pourtant un don des plus stables qui, en fait, ne sera jamais révoquée puisque « les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (Rm 11, 29). Occam se trompe, lui qui comprend si différemment cette *potentia Dei absoluta* conçue comme un quasi-arbitraire alors que c'est le don irrévocable de l'amour vrai⁸⁵. La vraie liberté de Dieu est de continuer à se donner sans cesse,

⁸¹ Ibid., p. 110-111. Sans doute à rapprocher de I, 54, 3 : « In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum ».

⁸² Ibid., p. 94 (se fondant sur *I Sent.*, d. 33, q.1, a. 1, ad 1) : « Il reste alors deux sens du terme esse admis par St. Thomas, et, autant qu'on puisse en juger d'après ce texte, seulement deux : d'une part, l'essentia (ou quidditas, ou natura), que l'on reconnaît à ce qu'elle est l'objet de définition ; d'autre part, l'acte premier de cette essence même, en vertu duquel elle est. (...) Pour éclaircir le second, St. Thomas recourt à l'exemple de l'âme. Qu'est-ce que l'âme ? C'est ce qui exerce les opérations vitales dans un corps organisé. Tel est en effet son esse, ou être, au sens d'essentia, de quidditas ou de natura. Mais considérons de plus près l'essence ainsi définie. Que fait-elle ? Nous l'avons dit, elle exerce diverses opérations vitales, telles que végéter, croître, et autres du même genre. Ce sont là ses actes seconds. Pour en trouver la source, il faut remonter au-delà de ce que l'âme fait, jusqu'à ce que l'âme est, c'est-à-dire jusqu'à son acte premier ».

⁸³ Ibid., p. 95.

⁸⁴ Ibid., p. 97. L'expression importante est : « supposito tamen influxu Dei » (I, 104, 1, ad 1). Cf. I, 75, 6, ad 2 (*utrum anima humana sit corruptibilis*) : « sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere ; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creatura potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quod esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc, quod inest ei potentia ad non esse ».

⁸⁵ Ibid. p. 97-98.

non de chercher à toujours se reprendre. Ce qui vaut pour l'exemplaire vaut pour la créature faite à Son image, mais cela est impossible à atteindre pour l'homme sans la grâce de Dieu. Depuis la Chute, l'homme est atteint de corruption⁸⁶, c'est-à-dire ne se laisse pas actuer par la seule forme vraiment totalement adéquate qu'est la forme divine donnée dans l'amour. Après l'analyse de l'acte premier, voyons les actes seconds qui actualisent les différentes puissances de l'âme.

b. L'ordre des puissances de l'âme

L'âme ne doit pas être confondue dans son essence avec ses puissances. L'acte de l'âme dans son essence (qui est d'animer un corps dont elle est la forme) n'est pas le principe immédiat de l'activité. Autrement, on agirait sans cesse aussi longtemps qu'on serait vivant. Mais en tant que puissance, elle est un acte premier ordonné à un acte second qu'est son opération par ses différentes puissances⁸⁷.

L'essence (*essentia*) et l'existence (*esse*), chez tout être autre que Dieu, sont distincts. En Dieu, l'être et l'agir s'identifient parce que Dieu est acte pur⁸⁸. Mais il n'en est pas de même des autres étants, tous créés par Lui, pour lesquels l'agir relèvera plus de l'accident⁸⁹. Les créatures animées se perfectionnent donc par leur agir, qui passe par les différentes puissances de l'âme. Il faut désormais utiliser le pluriel pour parler des puissances de l'âme car elles doivent poser une multitude d'actes de différentes espèces. Cela renvoie à la hiérarchie des étants, même si elle est moins sophistiquée que celle qui a été présentée précédemment puisque tous les êtres infra-humains sont regroupés en une seule catégorie. Ce

⁸⁶ Ibid., p. 98 et 101 : « *La question de savoir si un être est corruptible ou non revient simplement à se demander si, étant donné la structure même de cet être, il y a ou non en lui quelque contrariété interne des éléments qui le composent, ou du moins une matière imparfaitement actée par sa forme (comme c'est le cas de tous les êtres sublunaires), bref un principe intrinsèque quelconque de corruption* ». Cf. I, 50, 5, ad 3 : « *Non autem dicitur aliquid esse corruptibile, per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae* ».

⁸⁷ I, 77, 1 (*utrum ipsa essentia animae sit eius potentia*) : « *Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animae esset immediatum operationis principium, semper habens animam actu haberet opera vitae ; sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, inquantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma ; sed secundum suam potentiam. Et sic ipsa anima, secundum quod subest suae potentiae, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitae. Unde etiam in definitione animae dicitur quod est actus corporis potentia vitam habentis, quae tamen potentia non abiicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animae non est eius potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum, inquantum est actus* ».

⁸⁸ I, 54, 1 (*utrum intelligere angeli sit eius substantia*) : « *Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere* ».

⁸⁹ I, 77, 1, ad 3 : « *actio est compositi, sicut et esse, existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter ; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentaliter activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animae ad animam* » et I, 77, 7, obj. 2 (*utrum una potentia animae oriatur ab alia*) : « *potentia animae oriatur ab anima sicut accidens a subiecto* ».

tableau présente la hiérarchie des étants et leur niveau d'activité mis en parallèle avec l'analogie de la santé :

La perfection, les puissances et leurs actes	L'analogie de la santé et des remèdes	Application à la hiérarchie des étants
les réalités inférieures ne peuvent atteindre la perfection du bien, seulement un état imparfait au moyen de mouvements peu nombreux	par exemple, ne pouvoir obtenir une bonne santé parfaitement mais que médiocrement, et moyennant quelques remèdes ;	les réalités inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers, par des actions et puissances peu nombreuses et strictement déterminées.
les réalités supérieures au contraire arrivent à la perfection, par un grand nombre de mouvements	qui peut obtenir une parfaite santé avec de nombreux remèdes sera en meilleure disposition	l'homme peut arriver au bien universel et parfait (béatitude, mais au dernier rang) par des opérations et vertus nombreuses
des réalités plus élevées parviennent à la perfection par un petit nombre de mouvements	celui qui a une parfaite santé par peu de remèdes	chez les anges, une aussi grande diversité ne convient pas
le degré suprême possède la perfection sans mouvement	la disposition excellente est la parfaite santé sans aucun remède	en Dieu, il n'y a ni puissance ni action en dehors de son essence

Nous constatons toujours la position charnière de l'homme dans la Création : il est la plus parfaite des créatures inférieures (dans les règnes minéral, végétal et animal) mais il est la moins parfaites des créatures supérieures (les anges eux ne sont pas composés d'un corps). Se situant à la frontière du monde spirituel et corporel, l'âme humaine est douée d'un grand nombre de puissances car elle unit en elle celles de l'un et l'autre monde⁹⁰. Mieux vaut être appelé à une vocation plus haute à l'universel, même si atteindre ce but élevé sera besogneux que d'atteindre facilement une fin inférieure, enfermé dans un particulier à l'horizon étroit. D'autant plus que Dieu nous donnera les moyens d'agir comme lui.

Ces actes seconds sont opérés par les différentes puissances de l'âme, qui sont au nombre de cinq⁹¹ :

- Végétative.
- Sensible
- Appétitive
- Mobile suivant le lieu

⁹⁰ I, 77, 2 (*utrum sint plures potentiae animae*) : « Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentialium, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum ».

⁹¹ Cf. I, 78, 1.

- Intellectuelle

Ces puissances sont hiérarchisées mais cet ordre pourrait s'entendre de trois manières différentes, dont les deux premières regardent particulièrement notre enquête. Premièrement, une puissance peut dépendre d'une autre selon l'ordre de la nature, qui classe les parfaits avant les imparfaits. La puissance intellectuelle a alors priorité sur la puissance sensible qu'elle gouverne et commande et celle-ci sur la végétative. Deuxièmement, une puissance peut être comparée à une autre selon l'ordre de génération, donc chronologique, où on va à l'inverse de l'imparfait au plus parfait. La puissance végétative est de ce point de vue du développement antérieure à la puissance sensible et intellectuelle⁹². Toute la difficulté dans la vie humaine divisée par des aspirations divergentes consiste à ce que la « nature », entendue comme l'essence rationnelle de l'homme, domine en l'intégrant l'ordre générationnel lié aux puissances inférieures. La raison en est que le premier ordre relève du principe actif et final (les sens sont faits pour fournir des phantasmes à l'intellect et non l'inverse) tandis que le second relève du principe de réception (*principium susceptivum* : le sens est chronologiquement le premier concerné dans l'acquisition de la connaissance). Une certaine interdépendance lie donc les puissances entre elles qui sont comme emboîtées les unes dans les autres.

Pour classer les puissances de l'âme, plusieurs critères peuvent être appliqués. Le plus simple suit les différents modes de la vie qui vont en se complexifiant à chaque niveau :

- Les vivants n'ayant que la puissance végétative : comme les plantes.
- Ceux qui possèdent la sensibilité mais non la locomotion : des animaux immobiles, comme les huîtres.
- D'autres ont en plus le mouvement local : les animaux parfaits ayant besoin de beaucoup de choses pour vivre doivent se mouvoir pour aller le chercher au loin.
- Enfin les vivants qui ont en plus la puissance intellectuelle : les hommes⁹³.

Mais on peut appliquer un autre critère : le niveau d'abstraction de la corporéité mis en

⁹² I, 77, 4 (*utrum in potentiis animae sit ordo*) : « *Dependentia autem unius potentiae ab altera dupliciter accipi potest, uno modo, secundum naturae ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora ; alio modo, secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem, potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas et imperant eis. Et similiter potentiae sensitivae hoc ordine sunt priores potentiis animae nutritivae. Secundum vero ordinem secundum, e converso se habet. Nam potentiae animae nutritivae sunt priores, in via generationis, potentiis animae sensitivae, unde ad earum actiones praeparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum* ».

⁹³ I, 78, 1 : « *Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quaedam enim viventia sunt, in quibus est tantum vegetativum, sicut in plantis. Quaedam vero, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motivum secundum locum ; sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quaedam vero sunt, quae supra hoc habent motivum secundum locum ; ut perfecta animalia, quae multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitae necessaria procul posita quaerere possint. Quaedam vero viventia sunt, in quibus cum his est intellectivum, scilicet in hominibus* ».

rapport avec le degré d'universalité de l'objet⁹⁴ :

Les différentes manières dont l'action de l'âme transcende la nature corporelle :	Plus une puissance est élevée, plus son objet est universel (trois degrés) :
la moins élevée des opérations de l'âme est la végétative, au moyen d'un organe et d'une qualité corporelle	pour la puissance végétative de l'âme, l'organe agissant est seulement le corps uni à l'âme
l'âme sensitive agit au moyen d'un organe, mais non d'une qualité corporelle	la puissance sensible a un objet plus universel : tout corps sensible et plus seulement son corps
l'âme rationnelle dépasse tellement la nature des corps qu'elle s'exerce même sans organe	la puissance rationnelle s'intéresse à tout être en général, ce qui est encore plus universel

Les deux niveaux les plus universels opèrent non seulement sur des réalités conjointes à l'âme mais encore extérieures. L'âme doit donc être en relation avec son objet extérieur, premièrement en tant qu'il est apte à lui être uni et à se trouver en elle par sa ressemblance (les puissances sensible et intellectuelle), secondement en tant que l'âme est inclinée et en tendance à cette réalité extérieure. Deux puissances sont alors nécessaires : la puissance appétitive, par laquelle l'âme entre en relation avec l'objet désiré comme avec sa fin (qui est première dans l'ordre d'intention) et la puissance motrice, qui prend l'objet comme terme du mouvement⁹⁵.

⁹⁴ I, 78, 1 : « *Et huius diversitatis ratio est, quia diversae animae distinguuntur secundum quod diversimode operatio animae supergreditur operationem naturae corporalis, tota enim natura corporalis subiacet animae, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quaedam operatio animae, quae intantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale. Et talis est operatio animae rationalis. Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum et siccum, et aliae huiusmodi qualitates corporeae requirantur ad operationem sensus ; non tamen ita quod mediante virtute talium qualitatum operatio animae sensibilis procedat ; sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animae est, quae fit per organum corporeum, et virtute corporeae qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturae corporeae, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio, huiusmodi autem operationes sunt a principio intrinseco ; hoc enim commune est omnibus operationibus animae ; omne enim animatum aliquo modo movet seipsum. Et talis est operatio animae vegetabilis, digestio enim, et ea quae consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II De Anima* ». Cf. I, 77, 5 et I, 77, 8 sur les implications pour l'âme séparée : au sens strict demeureront seulement les puissances qui sont dans l'âme comme sujet (puissance rationnelle : vouloir et comprendre) et non pas dans le composé (facultés végétative et sensitive), même si elles demeurent à titre de racine dans l'âme.

⁹⁵ I, 78, 1 : « *Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit universalius obiectum, scilicet omne corpus sensibile ; et non solum corpus animae unitum. Est autem aliud genus potentiarum animae, quod respicit adhuc universalius obiectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animae habent operationem non solum respectu rei coniunctae, sed etiam respectu rei extrinsecae. Cum autem operans oporteat aliquo modo coniungi suo obiecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quae est obiectum operationis animae, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, secundum quod nata est animae coniungi et in anima esse per suam similitudinem. Et quantum ad hoc, sunt duo genera potentiarum, scilicet sensitivum, respectu obiecti minus communis, quod est corpus sensibile ; et intellectivum, respectu obiecti communissimi, quod est ens universale. Alio vero modo, secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem. Et secundum hanc etiam comparationem, sunt duo genera potentiarum animae, unum quidem, scilicet appetitivum, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione ; aliud autem motivum secundum locum, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motus ; ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur* ».

Si nous entrons plus dans le détail, la faculté végétative comporte trois opérations : la puissance d'engendrer qui donne l'être, la puissance augmentative (ou de croissance) qui fait atteindre au corps vivant le développement qui lui convient et la puissance nutritive qui fait conserver l'être et le développement⁹⁶. Ces facultés sont elles-mêmes hiérarchisées : la nutritive sert l'augmentative et cette dernière sert la générative, qui est la plus parfaite car la seule qui « *produit son effet non dans le même corps, mais dans un autre* ». Elle se rapproche donc de la faculté sensible qui lui est immédiatement supérieure par son aspect encore plus universel. La puissance générative est donc fondamentale dans l'homme, ce qui explique le caractère si répandu des désordres liés à l'intempérance depuis la Chute.

La faculté de se mouvoir est aussi nécessaire car le sens et la faculté appétitive, pourtant bien principes de mouvement, ne peuvent suffire à mouvoir localement comme le montrent les animaux immobiles. La faculté motrice se trouve aussi dans les différentes parties du corps pour les rendre aptes à suivre l'impulsion affective que donne l'âme⁹⁷.

La faculté sensible quant à elle comporte quatre principaux éléments (dits aussi sens internes). Le sens commun distingue et synthétise les perceptions venant de différents sens (une couleur d'une odeur par exemple), c'est-à-dire qu'il est au-dessus des autres organes de perception et les englobe. L'imagination (ou *phantasia*) est comme un trésor des formes reçues par les sens. L'estimative perçoit les représentations qui ne sont pas reçues par les sens, en fonction de leur aspect nuisible ou bénéfique. La mémoire, enfin, en conserve la trace. Ces quatre sens sont communs aux hommes et aux animaux irrationnels car les uns comme les autres sont modifiés de la même manière par les objets sensibles extérieurs. Mais à quelques différences près. Les animaux ne perçoivent les objets extérieurs que par un instinct naturel. L'homme les saisit par une sorte d'inférence (*per collationem quandam*). Aussi la faculté, appelée chez les animaux estimative naturelle, est nommée chez l'homme cogitative. Pour ce qui est de la mémoire, l'homme possède non seulement comme les animaux le pouvoir de se souvenir immédiatement des faits passés, mais encore celui de les évoquer, par la réminiscence, en recherchant d'une manière presque syllogistique à se souvenir de ces faits

⁹⁶ I, 78, 2 (*utrum inconvenienter partes vegetativae assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum*) : « *ad quod quidem corpus triplex animae operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva* ».

⁹⁷ I, 78, 1, ad 4 : « *quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum huiusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus, nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Haec autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu ut imperante motum ; sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animae moventis. Cuius signum est, quod quando membra remonentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum* ».

sous forme de représentations individuelles⁹⁸.

Enfin, la faculté intellectuelle, la plus élevée car devant dominer toutes les autres, se décompose en intellect possible (puissance passive ouverte à l'intellection de bien des choses intelligibles)⁹⁹ et intellect agent (faculté qui peut mettre en acte les objets intelligibles, en abstrayant les idées des conditions de la matière¹⁰⁰).

Mais nous voulons nous attarder plus sur la faculté appétitive car c'est là que vont se trouver les passions.

3. Résumé sur les passions

a. L'appétit sensible nous porte vers le bien

Dans la métaphysique thomiste, toute forme incline à un certain mouvement et aussi à diffuser sa propre forme, comme le feu tend naturellement à monter et à embraser tout élément avec lequel il entre en contact. Cette inclination s'appelle l'appétit naturel. Elle est déterminée *ad unum*, à une seule chose, chez les êtres non-connaissants. Chez les animaux, cela recouvre l'instinct. Et même s'il peut faire un nombre plus élevé d'opérations et donc varier, il ne se consacrera jamais qu'à une seule à la fois (chercher sa nourriture, se reproduire, jouer, se reposer). Au contraire, chez l'homme, la variété est beaucoup plus grande. Outre d'être inclinée par sa forme propre, l'âme peut aussi recevoir d'autres formes, même concomitamment : les sens reçoivent les *species* des réalités sensibles et l'intelligence des intelligibles. « *Si bien que l'âme humaine devient en quelque façon toutes choses, par le sens*

⁹⁸ I, 78, 4 (*utrum interiores sensus inconvenienter distinguantur*) : « *Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur sensus proprius et communis, de quorum distinctione post dicitur. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. Et ipsa ratio praeteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur. Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit (...). Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum ; sed etiam reminiscenciam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones ».*

⁹⁹ I, 79, 4, obj. 4 (*utrum intellectus agens sit aliquid animae nostrae*) : « *intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intellegibilia* ».

¹⁰⁰ I, 79, 3 (*utrum sit ponere intellectum agentem*) : « *Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia ; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu, sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem* ».

et par l'intelligence ; en cela les êtres connaissants ressemblent, pour ainsi dire, à Dieu ». Cette inclination appétitive de l'âme est supérieure au simple appétit naturel : « *par elle l'animal peut tendre vers ce qu'il connaît, et non pas seulement vers les fins auxquelles l'incline sa forme naturelle* »¹⁰¹.

Le monde est comme mû par l'amour dans l'esprit thomiste et plus largement de ses contemporains, y compris au niveau physique, tel qu'exprimé par Dante (1265-1321) : « *l'amour qui meut le soleil et les étoiles* »¹⁰². Ainsi, tous les mouvements de la nature, y compris la gravité ou le mouvement ascendant du feu peuvent être assimilés à l'amour¹⁰³. Simplement, encore une fois il convient de distinguer suivant la hiérarchie des étants. En I, 80, 1, St. Thomas n'évoque que deux niveaux : ceux qui connaissent et ceux qui ne connaissent pas. Mais en I-II, 26, 1, il approfondit. « *Car il y a un appétit qui n'est pas consécutif à la perception de celui qui désire, mais à la connaissance d'un autre, et il se nomme appétit naturel. En effet, les êtres naturels désirent ce qui convient à leur nature, non qu'ils le perçoivent eux-mêmes, mais selon la connaissance de celui qui a institué la nature* »¹⁰⁴.

Une pierre n'aura d'autre mouvement que celui de la gravité, son appétit naturel la conduit donc vers le bas, s'il y a un éboulement par exemple, mais elle n'a pas en elle-même la connaissance, même frustrée, qui susciterait ce mouvement. Celui-ci est simplement inscrit

¹⁰¹ I, 80, 1 (*utrum appetitus sit aliqua specialis animae potentia*) : « *quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quod generet sibi simile. Forma autem in his quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quae cognitione carent. In his enim quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscuiusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quae appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum, sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium, ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt, sicut Dionysius dicit. Sicut igitur formae altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quae dicitur appetitus naturalis. Et haec superior inclinatio pertinet ad vim animae appetitivam, per quam animal appetere potest ea quae apprehendit, non solum ea ad quae inclinatur ex forma naturali* ». Cf. I, 81, 2 (*utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas*) : « *Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem* ».

¹⁰² Paradis XXXIII et I-II, 26, 1.

¹⁰³ I-II, 26, 2 (*utrum amor sit passio*) : « *primo quidem dat formam, secundo autem dat motum consequentem formam ; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam. Et ipsa gravitas, quae est principium motus ad locum connaturalem propter gravitatem, potest quodammodo dici amor naturalis* ». Comment ne pas penser au fameux : « *pondus meum amor meus ; eo feror, quocumque feror* », de St. Augustin in *Confessiones*, 13, 9, 10 ?

¹⁰⁴ I-II, 26, 1 (*utrum amor sit in concupiscibili*) : « *Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam (...). Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, inquantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas* ».

dans sa forme par le Créateur d'après les lois de nature qu'Il a instituées dans Sa divine Sagesse. Un autre niveau serait celui de l'appétit sensible des animaux qui naît suite à la perception du sujet, mais nécessairement et non en vertu d'un libre jugement. La gazelle venue s'abreuver à un point d'eau suscite chez le lion affamé aux aguets le désir de s'emparer de sa proie et de la dévorer et donc la détente musculaire du bond pour entamer la poursuite. L'homme possède aussi l'appétit sensible à ce niveau-là, mais il convient de le soumettre au contrôle de la raison pour l'élever au niveau véritablement humain. Pour vivre selon sa forme d'être rationnel, l'homme doit faire participer son appétit sensible à son libre arbitre pour sortir du simple domaine de l'instinct animal. Car l'homme est doté d'un autre appétit consécutif à une connaissance du sujet et procédant selon un jugement libre, dit appétit rationnel ou volonté qui en fait un être libre.

Plus on s'élève dans la hiérarchie des étants et moins est prégnant l'instinct et la détermination à désirer ou appéter une seule chose. On pourrait comparer les étants les plus primitifs qui par exemple ne se nourrissent que d'un seul type d'aliment comme le plancton¹⁰⁵ à l'animal carnivore qui va se nourrir suivant ce que la Providence aura fait passer à portée de ses griffes et de sa gueule, jusqu'à l'homme qui peut aussi bien voir se réveiller son appétit à l'image d'une salade que de viande, provenant là encore des espèces les plus diverses suivant les régions du monde. L'appétit sensible est donc le fait des sens qui perçoivent quelque chose. Dans cette phase d'appréhension (connaître une chose), il y a une certaine passivité tandis que l'appétit sensible proprement dit est, au contraire, mouvement vers la chose appétée. On pourrait appliquer là les termes de la physique newtonienne de centripète et centrifuge : « *Car l'opération de la faculté cognitive s'accomplit en ce que les choses connues existent dans l'être connaissant, tandis que l'opération de la faculté appétitive s'accomplit en ce que l'être qui désire se porte vers la chose désirable. Et c'est pourquoi on assimile au repos l'opération de la faculté connaissante, tandis qu'on assimile davantage au mouvement l'opération de la faculté appétitive* »¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Même si nous n'ignorons pas que le plancton constitue en réalité un genre diversifié en plusieurs espèces comme phyto- ou zooplancton. Cela vaut pour tel crustacé comme l'huître ou la moule ou même certains types de poissons déjà élaborés comme la baleine à fanons ou le requin-pèlerin.

¹⁰⁶ I, 81, 1 (*utrum sensualitas solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva*) : « *Actus enim apprehensivae virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actio appetitus, nam operatio virtutis apprehensivae perficitur in hoc, quod res apprehensae sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivae perficitur in hoc, quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivae virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivae magis assimilatur motui* ». Cf. I-II, 22, 2 (*utrum passio magis sit in parte animae apprehensiva quam in parte appetitiva*) : « *Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt, unde Philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta appetitivae potentiae, sunt in ipsis rebus. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei, quam in se habet vel recipit secundum proprium modum. Unde et ibidem dicitur quod verum et falsum, quae ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente. Unde patet quod ratio passionis magis invenitur in parte appetitiva quam in parte apprehensiva* ».

L'appétit sensible désigne donc prioritairement un mouvement hors de soi vers la chose appétée ou désirée, qui entraîne à l'action. Mais de ce fait on risque la dispersion car infinie est la capacité de sollicitation de l'appétit sensible, tout comme rationnel, qui peuvent se laisser accaparer par une multitude de particuliers incapables d'épuiser notre soif d'absolu. Car cette ouverture à l'universel qui s'exprime ainsi est la trace que Dieu notre Créateur a laissé en nous¹⁰⁷. Et surtout, l'homme n'est pas complètement accaparé par l'unique souci de sa nourriture ou reproduction. Par l'intellect, il peut saisir des réalités intelligibles (comme dans la contemplation des réalités divines) qui excitent sa volonté et meuvent donc son appétit rationnel.

b. Les onze passions

i. Irascible et concupiscible en général

L'appétit sensible, comme un genre, se décompose en deux espèces : le concupiscible et l'irascible. « *L'une [des deux puissances], par laquelle l'âme est directement inclinée à rechercher ce qui lui convient dans l'ordre sensible, et à fuir ce qui peut lui nuire, est le concupiscible. L'autre, par laquelle l'animal résiste aux attaques des choses qui l'empêchent d'atteindre ce qui convient et lui causent du dommage, est l'irascible. En conséquence, on dit que son objet est ce qui est ardu ; car il tend à surmonter les obstacles et à les dominer* ». Puisque nous parlons d'être sensibles, donc corporels et corruptibles, l'irascible sera comme un moyen de protéger son être pour se conserver dans l'existence en résistant aux causes de corruption¹⁰⁸. On parle pour le concupiscible d'appétence vers le *bonum simpliciter* et pour l'irascible vers le *bonum arduum*¹⁰⁹.

Mais le concupiscible est premier, ce qui rejoint le mouvement général d'amour qui marque le mouvement de tout l'univers. L'irascible va ainsi se mettre au service du concupiscible : il combat pour atteindre ce bien et le protéger de tout ce qui pourrait lui nuire

¹⁰⁷ *Ut supra* I, 80, 1 (*appetitus sit aliqua specialis animae potentia*) : « *ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo quodammodo cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant* ». Et I-II, 33, 2, ad 1 (*utrum delectatio causet desiderium sui ipsius*) : « *quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum. Sed quando imperfecte habetur, tunc non omnino cessat motus desiderii tendentis in non habitum* ». Seul Dieu peut donc satisfaire pleinement notre appétit.

¹⁰⁸ I, 81, 2 (*utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas*) : « *In rebus naturalibus corruptibilibus, non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva ; sed etiam ad resistendum corruptentibus et contrariis, quae convenientibus impedimentum praebent et ingerunt nocumenta (...) Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quae sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva, et haec dicitur concupiscibilis. Alia vero, per quam animal resistit impugnantibus, quae convenientia impugnant et nocumenta inferunt, et haec vis vocatur irascibilis. Unde dicitur quod eius obiectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis (...)* ». ».

¹⁰⁹ I-II, 25, 1, SC : « *passiones concupiscibilis respiciunt bonum absolutum, passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quam bonum contractum, videtur quod passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis* ». Cf. Gondreau, p. 200.

et le ferait fuir autrement. « Par suite, toutes les passions de l'irascible naissent des passions du concupiscible, et se terminent en elles. La colère, par exemple, naît d'une tristesse infligée au sujet, et lorsqu'elle l'en a délivré, elle prend fin dans un sentiment de joie »¹¹⁰.

St. Thomas traite ensuite un point absolument capital pour notre étude. Il cherche à voir comment ces deux puissances appétitives relevant des facultés inférieures de l'âme (la sensibilité) obéissent à la raison et à la volonté, facultés supérieures de l'âme. Irascible et concupiscible obéissent à la raison (universelle) dans leur activité même car elle les commande par le biais de la puissance cogitative (ou raison particulière) à laquelle elle insuffle mouvement et direction. Alors que la brebis, qui n'est dotée que de l'estimative, ne peut se raisonner face à la peur que lui inspire le loup et prend la fuite, quitte à se jeter dans un précipice ; l'homme opère par un raisonnement syllogistique, tirant des conclusions particulières de propositions universelles. On peut ainsi apaiser la colère, la crainte, ou aussi les exciter, à l'aide de considérations d'ordre universel. L'appétit sensible enfin est soumis à la volonté dans l'exécutio pn qui s'accomplit au moyen de la faculté motrice. L'homme, au contraire de la brebis, attend le commandement de l'appétit rationnel ou volonté avant d'entrer en mouvement¹¹¹.

De fait, la principale différence par rapport aux animaux dominés par l'instinct est que l'homme, par ses facultés réflexives¹¹², est capable d'une certaine distance qui lui permet de s'extraire en quelque sorte de l'événement particulier dans l'immédiateté duquel il se trouve.

¹¹⁰ I, 81, 2 : « irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quae impediunt convenientia, quae concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quae concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passionis irascibilis incipiunt a passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur ; sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens, in laetitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnae animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibus et venereis, ut dicitur in VIII De Animalibus ».

¹¹¹ I, 81, 3 : « irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter, uno modo quidem, quantum ad rationem ; alio vero modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cuius ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute ; sicut ovis aestimans lupum inimicum, timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine (...), vis cogitativa ; quae dicitur a quibusdam ratio particularis, eo quod est collativa intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem, unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus ei obedit. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis ; ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso, applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur. Voluntati etiam subiacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus sicut ovis, timens lupum statim fugit, quia non est in eis aliquis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilis et concupiscibilis ; sed expectatur imperium voluntatis, quod est appetitus superior. In omnibus enim potentis motibus ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis, unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat ».

¹¹² Cf. I-II, 17, 6 (utrum actus rationis possit esse imperatus) : « Quia ratio supra seipsam reflectitur » et I-II, 11, 3, obj 3 (utrum fruitio non sit tantum ultimi finis) : « actus voluntatis supra seipsos reflectuntur : volo enim me velle ».

Aussi est-il plus libre par rapport à son instinct ou aux déterminations de la nature. Il peut, même en quelques secondes, raisonner pour chercher à réagir le plus adéquatement, ce qui n'équivaut pas nécessairement à suivre sa première impression. Par exemple si quelqu'un est triste de la mort d'un être cher, si celui-ci était un bon chrétien et avait vécu les vertus du Christ, il pourra toujours trouver une consolation certaine dans l'espoir qu'il soit au Paradis à contempler la face de Dieu. Et même à un niveau plus humain, si le défunt avait beaucoup souffert, on peut malgré le poids du vide qui s'installe, mitiger son chagrin par la considération qu'il a trouvé un juste répit.

Bien que semblant très convaincant (par la comparaison avec le syllogisme), cela reste toutefois assez théorique comme essai de le montrer la seconde objection qui cite comme autorité ce passage emblématique de la Sainte Écriture sur la division intérieure en Rm 7, 23 : « *Je vois dans mes membres une autre loi qui s'oppose à celle de mon esprit* ». Pour y répondre, St. Thomas recourt à une comparaison entre les pouvoirs despotique et politique tirée du premier livre de la *Politique* d'Aristote. L'âme domine ses organes corporels de manière despotique. Si l'âme veut que la main ou le pied fasse tel mouvement, cela se produira ainsi sauf problème physiologique ou neurologique. Mais la raison commande à l'appétit sensible (irascible et concupiscible) de manière politique « *car l'affectivité sensible a un pouvoir propre qui lui permet de résister au commandement de la raison* ». Cela tient au fait qu'il possède une certaine autonomie et donc peut parfois se rebeller puisqu'il n'est pas mû uniquement par l'estimative-cogitative mais aussi par l'imagination ou les sens. Qui n'a pas ressenti de l'attrait pour une chose jugée agréable que la raison pourtant interdit ou de la répulsion pour ce que la raison prescrit¹¹³ ? L'appétit sensible n'est donc pas un esclave de la volonté.

Cette liberté est une propriété de la volonté. Liberté qui peut certes être parfois bien encombrante, nous le verrons¹¹⁴. Mais l'homme n'est pas libre, pour St. Thomas, de vouloir

¹¹³ I, 81, 3, ad 2 : « *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum, anima quidem enim corpori dominatur despotico principatu ; intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio praecipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui, etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dicitur dominari corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem, seu ratio, dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio ; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant* ». Pour un approfondissement, y compris bibliographique, cf. Gondreau, p. 273ss et note 29.

¹¹⁴ D'où la nécessité de l'assistance divine auprès du libre arbitre, tant par la motion naturelle de Dieu (Cf. I, 83, 1, ad 2 (*utrum homo sit liberi arbitrii*) : « *liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et iuvetur a Deo* ») que par la grâce (Cf. I, 83, 2, SC (*utrum liberum arbitrium sit potentia*) : « *liberum arbitrium est*

n'importe quoi comme le laisse faussement penser le filon de pensée allant du nominalisme jusqu'à l'existentialisme. Ainsi n'est-il pas libre de choisir sa fin ultime¹¹⁵. Non pas que la nécessité d'adhérer au bien ultime qu'est Dieu, donc de rechercher la béatitude, serait une entrave à la liberté car il existe plusieurs nécessités : intérieure (matérielle ou formelle) ou extérieure (par la fin ou l'agent). Seule la nécessité de contrainte ou coercition est vraiment contraire à la liberté, mais pas celle de fin lorsqu'un seul moyen permet d'atteindre tel but (si je veux traverser la mer, il me faut vouloir prendre le bateau). La nécessité qui provient de la nature de la chose est en fait la condition de possibilité de l'exercice de la liberté. Ce n'est pas parce que je ne suis pas libre d'affirmer que $2+2=5$ que j'en serais limité dans l'exploration arithmétique et ne pourrais découvrir les lois qui régissent l'univers. De même, ce n'est pas parce que la fin ultime de ma vie m'est déjà donnée que je serais réduit à l'état de robot-esclave. Simplement il est vrai que mon *esse*, est premier¹¹⁶. Cet acte d'être ou exister m'est donné par Dieu auquel je suis relié comme l'exprime l'étymologie même du terme « *existere* »¹¹⁷. Il est pour moi un déjà-là, un « étant donné » au sens strict comme dirait Josef Pieper, il précède ma liberté. Que je le veuille ou non, je suis créé par Dieu à Son image. Ma nature, don gratuit de Dieu, impose un cadre général : de même que je n'ai pas choisi mon origine et mon advenir à l'être, de même je n'en choisis pas le terme, qui est Dieu : « *Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin* »¹¹⁸.

En revanche, je suis véritablement libre dans l'élection, à savoir dans l'ordre des moyens lorsqu'il y en a plusieurs qui ne soient pas déterminés¹¹⁹. Cette indétermination qui crée l'espace nécessaire à la liberté de l'homme, s'exprime en latin par des tournures du style « *se habent ad opposita* » par opposition à « *determinatur ad unum* »¹²⁰. Là est le domaine du

subiectum gratiae ; qua sibi assistente, bonum eligit »).

¹¹⁵ I, 82, 1 (*utrum voluntas nihil ex necessitate appetat*) : « *Quinimmo necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo, finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in II Physic.* ».

¹¹⁶ I-II, 10, 1, ad 1 (*utrum voluntas moveatur ad aliquid naturaliter*) : « *voluntas dividitur contra naturam, sicut una causa contra aliam, quaedam enim fiunt naturaliter, et quaedam fiunt voluntarie. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quae est domina sui actus, praeter modum qui convenit naturae, quae est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliqua natura fundatur, necesse est quod motus proprius naturae, quantum ad aliquid, participetur in voluntate, sicut quod est prioris causae, participatur a posteriori. Est enim prius in unaquaque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem. Et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult* ».

¹¹⁷ Gilson, op. cit. p. 16 : « *Pour [les scholastiques], existere signifie proprement ex alio sistere. De même que le mot existens évoquait d'abord à leur esprit essentiam cum ordine originis, existere désignait d'abord dans leur langue l'acte par lequel le sujet accède à l'être en vertu de son origine* ».

¹¹⁸ Cette phrase sert de cadre, quasi d'inclusion à tout le livre de l'Apocalypse en 1, 8 et 22, 13, ce qui en souligne l'importance. Cf. Gilson, op. cit., p. 96 : « *Cette dépendance existentielle à l'égard de sa cause est caractéristique de l'univers chrétien, et elle y est inamissible* ».

¹¹⁹ I, 83, 3 (*utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva, sed cognitiva*) : « *ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere* ».

¹²⁰ I, 82, 1, obj.2 ; I, 82, 2, SC et ad 1 (*utrum voluntas ex necessitate omnia velit quaecumque vult*). Cf. aussi I, 83, 1 : « *Ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita (...). Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum* ».

libre arbitre, cette puissance mise en l'homme et respectée par la divine Providence¹²¹. À cause même de l'ouverture à l'universel que nous avons reconnue chez l'homme, et parce qu'une multitude de biens particuliers car contingents s'offrent à lui, l'homme a le choix¹²². De ce fait, les animaux (*bruta animalia*) n'atteignent pas ce stade, étant prédéterminés par l'appétit naturel ou instinct¹²³.

Toute la difficulté va être de percevoir le lien entre tel particulier dans l'ordre des *operabilia* et l'universel, autrement dit tel moyen et la fin ultime de la béatitude. Car la connexion avec la béatitude relève parfois de la foi et ne s'impose pas à l'esprit de l'homme. Ainsi, ceux qui mènent une vie sexuelle débridée peuvent-ils considérer que cela n'a rien à voir avec leur vie spirituelle, d'autant plus qu'est prégnante la conception erronée du dualisme âme-corps dans la personne humaine¹²⁴. Les démonstrations mathématiques offrent une belle analogie avec le volontaire. Certaines vérités, comme les propositions contingentes, n'ont pas de relation nécessaire aux premiers principes. L'intelligence n'est pas tenue d'y assentir car leur négation n'implique pas celle des principes. Mais il est des propositions nécessaires, comme les conclusions démonstratives, auxquelles l'intelligence doit assentir nécessairement lorsqu'elle a reconnu leur connexion avec les principes au risque sinon de nier ces derniers. Il en va de même pour la volonté qui n'adhère pas nécessairement à certains biens particuliers car ils n'ont pas de relation nécessaire au bonheur puisqu'on peut être heureux sans eux. Mais d'autres biens, permettant d'adhérer à Dieu, en qui seul se trouve la vraie béatitude, impliquent cette relation. Toutefois, avant que cette connexion ne soit démontrée par la certitude que donne la vision divine dans son essence, la volonté n'adhère nécessairement ni à

¹²¹ Une puissance, pas un *habitus*, cf. I, 83, 2, ad 2 : « *per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum bene vel male* ». Voir aussi I-II, 10, 4 (*utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo quod est Deus*).

¹²² I, 82, 2, ad 1 : « *voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum* » et I-II, 10, 1, obj. 3 : « *natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult* » et ad 3 : « *naturae semper respondet unum, proportionatum tamen naturae (...). Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur* ».

¹²³ I-II, 13, 2 (*utrum electio brutis animalibus conveniat*) : « *cum electio sit praeacceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quae eligi possunt. Et ideo in his quae sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet. Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia (...), appetitus sensitivus est determinatus ad unum aliquid particulare secundum ordinem naturae ; voluntas autem est quidem, secundum naturae ordinem, determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminate se habet respectu particularium bonorum. Et ideo proprie voluntatis est eligere, non autem appetitus sensitivi, qui solus est in brutis animalibus. Et propter hoc brutis animalibus electio non convenit* ».

¹²⁴ Il convient de ne pas mésinterpréter St. Thomas lui-même. Lorsqu'il dit « *voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur* » (I, 83, 4), même si la partie végétative comporte les puissances nutritive, augmentative et générative (I, 78, 2), on ne peut conclure que la puissance générative ne soit pas sous le contrôle de la volonté. Ce serait aller un peu vite. Établissons une comparaison : s'il est exact que la raison n'a aucun contrôle sur la digestion ni sur la circulation sanguine (encore qu'elle puisse ralentir les battements du cœur par exemple), elle doit pourtant veiller à ne pas faire d'excès de nourriture. De même, si l'homme ne contrôle pas la production des gamètes, ni le cycle hormonal, il est de son ressort de ne pas avoir de commerce sexuel avec n'importe qui n'importe quand.

Dieu ni aux biens qui s’y rapportent¹²⁵. De ce fait, la raison est nécessaire pour éduquer la volonté car la raison est capable de synthèse (« *ratio est collativa plurium* »¹²⁶), elle permettra, si on lui laisse le temps de la réflexion au lieu d’être pris par le feu immédiat de la passion, de faire cette connexion. Un temps de recul, même bref, est donc nécessaire pour conquérir un espace de vraie liberté qui affranchisse de la prison de l’instantanéité et du particulier. À défaut, l’homme se rabaisse au niveau de l’instinct, donc de l’animal dépourvu de raison¹²⁷.

Cette connexion passe pourtant aussi indubitablement par l’amour, donc la volonté¹²⁸. Le libre arbitre¹²⁹ est un choix à poser dans l’ordre des moyens. Mais il ne suffit pas de le reconnaître par un jugement droit de l’intellect qu’est le conseil. Encore faut-il mettre en marche un moteur de désir pour rejoindre ce bien que j’ai décidé intellectuellement de préférer. L’élection (ou choix) opérée par le libre arbitre intègre à la fois un élément de connaissance (délibération) et un d’appétibilité (nous sommes portés vers ce moyen choisi). Le choix est donc un « *desiderium consiliabile* » (désir qui a rapport à la délibération) car, se portant sur un moyen utile pour rejoindre la fin, il a raison de bien et meut donc la volonté¹³⁰.

¹²⁵ I, 82, 2 : « *Sunt autem quaedam intelligibilia quae non habent necessariam connexionem ad prima principia ; sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum. Et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Qaedam autem propositiones sunt necessariae, quae habent connexionem necessariam cum primis principiis ; sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit, cognita connexionem necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem, non autem ex necessitate assentit antequam huiusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam est ex parte voluntatis. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstratur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult ».*

¹²⁶ I, 82, 2, ad 3.

¹²⁷ I, 83, 1 : « *Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero ; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat* ». N’est-il pas frappant qu’on oppose généralement la connaissance discursive à l’intuitive ? Hors, *discursivus*, a, um vient de *discurreo*, verbe composé du préfixe *dis-* qui indique généralement une prise de distance, une séparation ou division et *curreo* : la raison parcourt métaphoriquement la distance entre deux idées. Cf. ce qui est dit du vice opposé à la délibération ou conseil (*consilium* en I-II, 14) : la précipitation en II-II, 53, 3. Rappelons toutefois qu’en Dieu non plus, il n’y a pas de connaissance discursive, sans pour autant qu’il en soit diminué (cf. I, 14, 7) !

¹²⁸ I, 82, 3 : « *habitus quo perficitur voluntas, scilicet caritas* ».

¹²⁹ I, 83, 4, SC+Resp (*utrum liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate*) : « *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas* » et « *Similiter ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicuius rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde proprie est eorum quae sunt ad finem* ».

¹³⁰ I, 83, 3 : « *proprium liberi arbitrii est electio (...)* Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivae virtutis, et aliquid ex parte appetitivae, ex parte quidem cognitivae, requiritur consilium, per quod diiudicatur quid sit alteri praeferendum ; ex parte autem appetitivae, requiritur quod appetendo acceptetur id quod per consilium diiudicatur. Et ideo Aristoteles (...) in III Ethic. in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem desiderium consiliabile. Et huius ratio est, quia proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem, hoc autem, in quantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile, unde cum bonum, in quantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia ».

Cela peut sans doute être rapproché de ce qu'affirme la Sainte Écriture : « *Toi, tu crois qu'il y a un seul Dieu ? Tu fais bien. Les démons le croient aussi, et ils tremblent* » (Jc 2, 14-19). Les démons savent qui est Dieu mais refusent Son plan d'amour. Le véritable moteur de toute vie menant à la perfection de la sainteté sera donc l'amour car c'est par l'amour que l'on sort de soi-même pour être assimilé à l'être aimé, qui nous est supérieur par Sa perfection divine, qu'Il veut nous communiquer. Eu égard à Dieu, réalité plus élevée que nous, mieux vaut chercher à L'aimer qu'à Le connaître car L'aimer, c'est aller vers Lui (centrifuge), alors que Le connaître, serait Le faire entrer en nous (centripète). Or, en L'aimant, on accède à une réalité plus grande que notre petitesse qui sera toujours limitée et partielle dans son appréhension de la réalité divine. Ainsi on démultiplie ses potentialités. Alors qu'envers les réalités inférieures, mieux vaut les connaître que les aimer puisqu'on peut les dominer plus parfaitement¹³¹.

ii. *Irascible et concupiscible en particulier*

Passions concupiscibles		
<i>Ordo consecutionis</i> ¹³²	<i>Positif : bien attractif</i>	<i>Négatif : mal répulsif</i>
inclination/aptitude/connaturalité au bien	amour	haine
pas encore possédé	désir/convoitise	fuite/abomination
déjà possédé	délectation/ joie	douleur/ tristesse

Passions irascibles			
pas possédé	Bien	espoir	désespoir
	Mal	audace	crainte
déjà possédé		(rien car pas difficile)	colère

Le concupiscible se subdivise en six passions, tandis que l'irascible n'en comporte que

¹³¹ I, 82, 3 (*utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus*) : « *Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu ; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus (...). Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente ; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus ; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta ; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam ; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas* ». Même au Ciel, avec la vision béatifique, on ne connaît pas Dieu comme Lui se connaît.

¹³² Cf. I-II, 25, 2 (*utrum amor sit prima passionum concupiscibilis*) : « *Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in consecutione* ».

cinq, soit un total de onze passions¹³³. Comme on distingue trois degrés (initial, intermédiaire et final) où chacun tend vers ou au contraire fuit un objet, on peut présenter sous forme de tableau récapitulatif la structure anthropologique des passions concupiscibles et irascibles telle qu'elle est présentée en I-II, 23, 4.

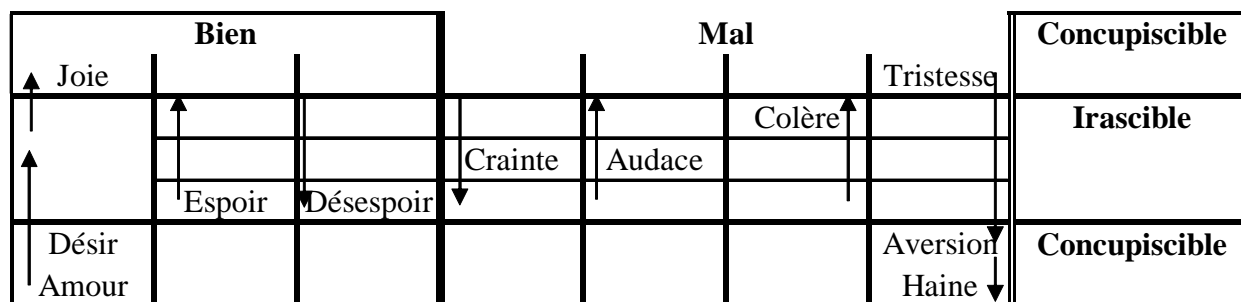
St. Thomas traite les passions de l'appétit sensible selon une double grille qu'il appelle « contrariété » : objective (le bien et le mal sont l'objet de l'appétit) et « géographique » (suivant qu'on s'approche ou s'éloigne). Le concupiscible n'a que la première opposition car il s'occupe du bien ou du mal absolu (*bonum et malum simpliciter*) et non pas en tant qu'ardu. Or le bien par exemple ne peut susciter d'aversion, mais seulement attirer à lui : « *le bien, en tant que bien, n'est pas un terme dont on pourrait s'éloigner, un terme a quo (à partir duquel), mais seulement ad quem (vers lequel) on se porte, car rien ne fuit le bien, en tant que bien ; tout, au contraire, le désire* ». De même le mal ne peut que faire fuir. Par contre, comme l'irascible considère le bien et le mal qu'en tant qu'il est ardu, il pourra en plus impliquer un plus ou moins grand accès vers lui ou éloignement de lui : un bien difficile attire toujours en tant qu'il est un bien mais peut aussi décourager en tant qu'il est difficile et on tombe alors dans la passion du désespoir. « *De même, le mal ardu, en tant que mal, est un objet dont on ne peut que se détourner, et cela ressortit à la passion de la crainte ; il a aussi de quoi fonder un penchant vers lui, comme chose ardue qui permette d'échapper à l'emprise du mal, et c'est ainsi que l'audace tend vers ce mal* »¹³⁴.

Mais l'*ordo consecutionis* décrit ci-dessus doit être complété par l'*ordo generationis* qui intercale l'irascible au milieu du concupiscible et donne l'ordre suivant : « *1 L'amour et la haine ; 2 le désir et l'aversion ; 3 l'espoir et le désespoir ; 4 la crainte et l'audace ; 5 la colère ; 6 la joie et la tristesse, qui sont l'aboutissement de toutes les passions, dit Aristote.*

¹³³ Cf. Gondreau, p. 211-219.

¹³⁴ I-II, 23, 2 (*utrum contrarietas passionum irascibilis sit nisi secundum contrarietatem boni et mali*) : « *Sic igitur in passionibus animae duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem obiectorum, scilicet boni et mali ; alia vero secundum accessum et recessum ab eodem termino. In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quae scilicet est secundum obiecta, in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cuius ratio est quia obiectum concupiscibilis (...), est bonum vel malum sensibile absolute. Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut a quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum. Similiter nihil appetit malum in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum, et propter hoc, malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini a quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium, omnis vero passio eius respectu mali, est ut ab ipso, sicut odium, fuga seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem obiecto. Sed obiectum irascibilis est sensibile bonum vel malum, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitatis (...). Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei ; et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum vel difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem ut vitetur, in quantum est malum, et hoc pertinet ad passionem timoris, habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subiectionem mali, et sic tendit in ipsum audacia. Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem boni et mali, sicut inter spem et timorem, et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem* ».

L'amour toutefois précède la haine ; le désir précède l'aversion ; l'espoir précède le désespoir ; la crainte, l'audace ; et la joie a priorité sur la tristesse »¹³⁵. De fait, les passions du concupiscible sont primordiales, même par rapport à celles de l'irascible. L'amour est véritablement à la base de toute chose en tant qu'attraction vers le bien. Toutefois, comme le bien dans le concupiscible est approché en trois étapes : la conformation intérieure, la recherche de ce bien et la jouissance¹³⁶, il serait aussi possible d'intégrer les passions de l'irascible entre ces deux dernières étapes du concupiscible¹³⁷ :



L'amour pour le concupiscible et l'espoir pour l'irascible sont les premières des passions. Mais la joie et la tristesse pour le concupiscible sont dites principales parce que toutes les autres passions s'accomplissent et se terminent en elles, purement et simplement. L'espoir et la crainte pour l'irascible le sont aussi « *parce qu'elles ont raison de complément non pas purement et simplement, mais seulement dans l'ordre du mouvement de l'appétit vers quelque chose ; car, relativement au bien, le mouvement commence par l'amour, se poursuit dans le désir et s'achève dans l'espoir ; par rapport au mal, il commence dans la haine, se prolonge dans l'aversion et se termine dans la crainte. C'est pourquoi on a coutume d'énumérer ces quatre passions selon la différence du présent et du futur ; en effet, le mouvement regarde le futur, tandis que l'on prend son repos dans un être présent. Par rapport au bien présent, il y a donc joie, et par rapport au mal présent, tristesse. L'espoir vise le bien à venir, et la crainte, le mal futur* »¹³⁸. Cela prouve en tout cas que l'irascible trouve à

¹³⁵ I-II, 25, 3 (*utrum spes sit prima inter passiones irascibilis*) : « *Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis, scire velimus, primo occurrunt amor et odium ; secundo, desiderium et fuga ; tertio, spes et desperatio ; quarto, timor et audacia ; quinto, ira ; sexto et ultimo, gaudium et tristitia, quae consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in II Ethic. Ita tamen quod amor est prior odio, et desiderium fuga, et spes desperatione, et timor audacia, et gaudium quam tristitia* ».

¹³⁶ I-II, 25, 2 : « *obiectum concupiscibilis sunt bonum et malum. Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni. Unde et omnes passiones quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum (...). Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum ; secundo, movetur ad finem ; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem* ».

¹³⁷ Cf. Gondreau, p. 219, amélioré en fonction du texte de St. Thomas pour conserver l'ordo generationis.

¹³⁸ I-II, 25, 4 (*utrum sint istae quatuor principales passiones, gaudium et tristitia, spes et timor*) : « *hae quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duae, scilicet gaudium et tristitia, principales dicuntur, quia sunt completivae et finales simpliciter respectu omnium passionum, unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in II Ethic. Timor autem et spes sunt principales, non quidem quasi completivae simpliciter, sed quia sunt completivae in genere motus appetitivi ad aliquid, nam respectu boni, incipit motus in amore, et procedit in*

la fois son principe et sa fin dans le concupiscible¹³⁹.

c. L'amour : passion primordiale

i. Les différents types d'amour

Nous l'avons vu, l'homme, étant « le centre et le sommet de la Création »¹⁴⁰, rassemble en lui tous les types d'appétit : l'appétit naturel comme les êtres non-libres, l'appétit sensible et l'appétit rationnel ou volonté. L'appétit sensible suit une appréhension des sens, mais qui ne provient pas du libre arbitre. Il est donc le fruit d'une certaine détermination, mais pas au point que cela devienne un déterminisme au sens d'une nécessité comme c'est le cas pour les animaux¹⁴¹. C'est là que se joue le salut de l'homme, en particulier dans la soumission de son appétit sensible à son appétit rationnel qu'est la volonté. L'amour est un mouvement qui fait tendre vers le bien aimé : à la connaturalité de l'appétit naturel correspond pour les deux autres une adaptation (*coaptatio*) ou complaisance du bien (*complacentia boni*). L'amour est à l'origine du mouvement qui précède le repos final dans le bien rejoint. Il s'agit donc d'une « certaine modification de l'appétit sous l'influence du désirable »¹⁴².

En tant qu'il est une passion, l'amour envers Dieu concerne tous les hommes, au moins passivement car, étant le Bien suprême, Dieu, par la béatitude, est recherché par tous. Quand bien même Il serait ignoré et idolâtré sous une autre forme, le mouvement de fond en tout homme est celui qui recherche le Bien absolu. « *L'homme peut tendre mieux vers Dieu par l'amour – attiré passivement en quelque sorte par Dieu lui-même – que par la conduite de sa propre raison, ce qui ressortit à la dilection (...). C'est pour ce motif que l'amour est plus divin que la dilection* »¹⁴³. Autant Dieu peut être rejeté par le libre arbitre (pas la

desiderium, et terminatur in spe ; respectu vero mali, incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore. Et ideo solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam praesentis et futuri, motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo praesenti. De bono igitur praesenti est gaudium ; de malo praesenti est tristitia ; de bono vero futuro est spes ; de malo futuro est timor ». Cf. aussi I-II, 25, 2 et 3.

¹³⁹ I-II, 25, 1 (*utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis*) : « *passiones irascibilis mediae sunt inter passiones concupiscibilis quae important motum in bonum vel in malum ; et inter passiones concupiscibilis quae important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quod passiones irascibilis et principium habent a passionibus concupiscibilis, et in passiones concupiscibilis terminantur* ».

¹⁴⁰ *Gaudium et Spes* 12.

¹⁴¹ I-II, 26, 1 : « *Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, et huiusmodi dicitur appetitus naturalis. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in I libro dictum est. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero. Et talis est appetitus sensitivus in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium. Et talis est appetitus rationalis sive intellectivus, qui dicitur voluntas* ».

¹⁴² I-II, 26, 2 : « *amor consistat in quadam immutatione appetitus ab appetibili* ». Cf. McEvoy, p. 21.

¹⁴³ I-II, 26, 3, ad 4 (*utrum amor sit idem quod dilectio*) : « *Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis (...). Et propter hoc, divinius est amor quam dilectio* ». Cf. aussi I-II, 28, 6 :

volonté¹⁴⁴) et la raison (toutefois pour de mauvaises raisons), autant, qu'on le veuille ou non, l'homme est mû par l'amour pour Dieu, même s'il le cherche souvent au mauvais endroit, chez la mauvaise personne, préférant la créature au Créateur, ce qui est le propre du péché¹⁴⁵. Cette dimension passive pourrait sembler bien peu humaine (presque un *actus hominis*) au contraire de la dilection qui dirait plutôt le choix mûri d'une conscience et d'une volonté éclairées posant un acte libre. Il n'empêche, elle fonde l'audace de toute évangélisation et redonne de l'optimisme pour ne pas désespérer de l'homme et de son salut car elle inscrit la recherche de Dieu dans la structure même de l'homme, dans l'anthropologie, comme un mouvement de fond irrépressible et inaliénable.

Selon Aristote, « *aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un* ». L'amour porte donc sur deux termes : objectif et subjectif. Objectif, c'est la chose que l'on désire pour la donner à l'être aimé, on l'appelle amour de convoitise (*amor concupiscentiæ* mais cette « concupiscence » n'est pas comprise ici comme peccamineuse : elle est une simple tendance naturelle vers le bien) ou amour relatif (*amor secundum quid*). Subjectif car on veut la chose désirée pour quelqu'un (soi-même ou un autre), on l'appelle amour d'amitié ou amour pur et simple (*amor simpliciter*)¹⁴⁶.

Puisque l'amour est une attraction pour le bien que l'on sent être fait pour soi, ou connaturel¹⁴⁷, on recherchera toujours un bien. Jamais le mal n'est recherché en tant que mal, mais en tant qu'il est, sous un certain angle, un certain bien, même si c'est très partiel ou apparent¹⁴⁸. La capacité de jugement sur le bien explique donc le risque d'erreur¹⁴⁹. En

« *omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore* ».

¹⁴⁴ I, 83, 4, obj. 2 : « *voluntas est de fine, electio autem de iis quae sunt ad finem* ». Et la fin ultime ou béatitude ne relève pas du choix : cf. I, 82, 1 : « *voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo* » et I-II, 1-5.

¹⁴⁵ Cf. Rm 1, 25 : « *eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature de préférence au Créateur* », repris par II-II, 94, 1 sur la superstition.

¹⁴⁶ I-II, 26, 4 (*utrum amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae*) : « *sicut Philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi vel alii ; et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae, ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae (...). Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter, amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid* ». Cf. McEvoy, p. 24-25 sur la mésinterprétation de l'*amor concupiscentiæ* alors qu'il faudrait l'entendre comme un quasi-instinct : « *These needs, together with the desire for their fulfillment, are given with our nature, and love is a name for the instinct that relates us at a primary level to things that promise their fulfillment (...). Amor concupiscentiæ is attached to things, in the first place – things wanted for people. Hence the distinction between the two loves reposes essentially upon the difference between means (things) and ends (persons). Desiring love is of course self-referring. However, it is not selfish of its very nature, for the thing wanted may be wanted for the self or for someone else (vel sibi vel alii), as a means to be used well. Of course, amor concupiscentiæ is indeed capable of attaching itself to a person, in such a way as to instrumentalize and reduce, to abuse or exploit. That is precisely why it is ambivalent : it can be, morally speaking, good or bad* ».

¹⁴⁷ I-II, 27, 1 (*utrum solum bonum sit causa amoris*) : « *Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia (...), amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum ; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris* ».

¹⁴⁸ I-II, 27, 1, ad 1 : « *malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum. Et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est*

matière d'amour de convoitise, un bien réel mais inférieur dans l'échelle des biens est considéré comme un bien tout court (*simpliciter*), il est donc absolutisé. Par exemple, chez l'avare, l'argent n'est plus un moyen pour acquérir plus de biens, il est devenu une fin en soi. Or, c'est la raison qui devrait juger. Mais on juge aussi en fonction de qui l'on est, d'où l'importance des vertus¹⁵⁰. En termes d'amour d'amitié aussi peuvent intervenir sinon de franches perversions, du moins des degrés de relations dites amicales qui n'atteignent pourtant pas la pleine *ratio amicitiae*, comme nous montre Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, puisqu'il existe aussi des amitiés utiles ou pour le plaisir¹⁵¹.

ii. *L'amour se fonde sur une certaine ressemblance*

L'amour est causé par une certaine ressemblance, qui peut se comprendre de plusieurs manières. Premièrement, parce que les deux personnes possèdent en acte une même réalité et cela fait naître l'amour d'amitié ou de bienveillance (vouloir du bien à quelqu'un). D'une certaine manière, ils partagent la même forme, ce qui leur donne l'unité dans cette forme : « *de sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi* ». Deuxièmement, parce que l'un possède en acte ce que l'autre possède en puissance. Tout être en puissance, en tant que tel, incline vers son acte, et, une fois obtenu, s'en réjouit, s'il est doué de sentiment et de connaissance. Cela cause l'amour de convoitise ou amitié utile et agréable car au fond, c'est lui-même, à proprement parler, que l'aimant aime, quand il veut ce bien qu'il convoite. D'autre part, chacun s'aime plus que les autres, car on ne fait qu'un avec soi, substantiellement, tandis qu'avec un autre il n'y a ressemblance que selon telle ou telle forme¹⁵².

simpliciter verum bonum ».

¹⁴⁹ I-II, 27, 2 (*utrum cognitio sit causa amoris*) : « *bonum est causa amoris per modum obiecti. Bonum autem non est obiectum appetitus, nisi prout est apprehensum (...). Sic igitur cognitio est causa amoris, ea ratione qua et bonum, quod non potest amari nisi cognitum* ».

¹⁵⁰ Cf. I-II, 9, 2 (*utrum voluntas ab appetitu sensitivo moveri possit*) : « *id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur (...). Unde, ut Philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem* ».

¹⁵¹ L'excellent traité sur l'amitié se trouve aux livres VIII et IX, et la distinction tripartite de l'amitié apparaît d'abord au ch. 3 du l. VIII. St. Thomas la reprend dans les deux pans de son traité sur l'amour comme passion (I-II, 26-28) puis comme vertu (II-II, 23-33) et par exemple en I-II, 26, 4 : « *in amicitia utilis et delectabilis, vult quidem aliquis aliquod bonum amico, et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem vel utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit a ratione verae amicitiae* ».

¹⁵² I-II, 27, 3 (*utrum similitudo sit causa amoris*) : « *similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu (...). Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione (...). Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in*

L'idéal de l'amitié vraie et désintéressée recherchant le bien de l'autre est donc l'amitié entre vertueux auraient dit les Anciens et l'amitié entre les saints (finalement, la communion des saints) dirons-nous, nous Chrétiens. Mais si l'on se souvient de la charité définie comme une « certaine amitié avec Dieu »¹⁵³, comment concevoir cela ?

Qu'il y ait une certaine ressemblance entre l'homme et Dieu tant par la Création que par l'Incarnation, est un donné à la fois biblique et magistériel¹⁵⁴. Cependant, du fait de la double nature du Christ, même si l'on a obtenu par l'Humanité du Fils de Dieu une porte d'accès à la Divinité, il n'empêche que la dissemblance est bien présente. Cette totale disproportion entre le Créateur et Sa créature est d'abord de nature mais a encore empiré du fait de notre propre péché, originel comme actuel ou personnel. En nous, s'il y a bien en puissance la sainteté même de Dieu, elle n'est malheureusement pas toujours pleinement actualisée (en acte), même chez les plus grands saints, chez lesquels le péché a pourtant le moins d'emprise. Donc, d'une certaine manière, on pourrait croire que l'amitié que l'on a envers Dieu, c'est-à-dire la charité, ne serait pas totalement désintéressée. Elle serait en quelque sorte une amitié utile car nous en attendons tout bien, Lui qui prend soin de nous par Sa Divine Providence. Ou bien encore, elle serait une amitié de plaisir si l'on se plaçait dans la perspective de la béatitude non seulement qu'Il veut nous donner mais qu'Il constitue lui-même.

Mais en réalité, aimer Dieu réellement est bien un amour d'amitié et non de concupiscence car qu'y peut-on si Celui que l'on aime (et doit aimer) se trouve aussi être le dispensateur de tout bien, et qu'en dehors de Lui, nous ne puissions rien faire ? Nous ne pourrions même pas aimer s'Il ne nous attirait pas à Lui¹⁵⁵. Il veut nous communiquer sa

specie humanitatis (...). Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi ; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens. (...) In amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quam alium, quia sibi unus est in substantia, alteri vero in similitudine alicuius formae ».

¹⁵³ II-II, 23, 1 (*utrum caritas sit amicitia*) : « caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum ».

¹⁵⁴ Gn. 1, 26-27 ; cf. *Gaudium et Spes* 22 et *Dominum et Vivificantem* 60 : « Ainsi, ils affirment davantage encore la grandeur de l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, grandeur que le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu met en pleine lumière, car, dans la 'plénitude du temps', il est entré dans l'histoire par l'Esprit Saint et il s'est manifesté homme véritable, lui qui est le premier-né de toute créature, lui 'par qui tout existe et par qui nous sommes' [1 Co 8, 6] ». Cf. Jean-Paul II, *Tertio Millenio Adveniente* 7 : « En Jésus Christ, Dieu ne parle pas seulement à l'homme mais il le recherche. L'Incarnation du Fils de Dieu en témoigne : Dieu recherche l'homme. Jésus parle de cette recherche comme des retrouvailles de la brebis perdue (cf. Lc 15,1-7). C'est une recherche qui naît au cœur même de Dieu et qui a son point culminant dans l'Incarnation du Verbe. Si Dieu va à la recherche de l'homme, créé à son image, à sa ressemblance, il le fait parce qu'il l'aime éternellement dans le Verbe, et il veut l'élever dans le Christ à la dignité de fils adoptif ». Dans notre corpus, cf. III, 4, 1, obj. 1 : « similitudo est ratio faciens ad congruitatem incarnationis divinae personae ».

¹⁵⁵ II-II, 34, 2, ad 1 : « omnium bonorum dator » (cf. *Vita Consacrata* 17). Jn 15, 5 et Jn 6, 44 : « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » et Jn 15, 16 : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais

« forme » dirait St. Thomas, celle de fils : bien sûr pas par filiation naturelle comme en Jésus Christ, mais par adoption, en puissance¹⁵⁶. Il est, nous le verrons, le modèle de toute vertu et perfection¹⁵⁷. Il n'empêche, fils quand même, dans le Fils¹⁵⁸. Finalement, c'est même un acte d'adoration que d'attendre tout de Lui, la marque même de l'humilité qui sait qui elle est étymologiquement : de « *humus* », la terre d'où l'homme est tiré¹⁵⁹. Et nous ne devons pas déplorer le fait de ne pas pouvoir tenir la comparaison, pourvu que nous remplissions le rôle qu'Il nous a assigné : être le réceptacle de Son amour et Lui répondre. St. Bernard, à ce propos, est des plus réconfortants : « *Quoi donc, les vœux de l'Épouse, ses désirs, son ardeur, sa confiance, seront-ils perdus, parce qu'elle ne peut courir aussi fort qu'un géant, parce qu'elle ne peut pas disputer en douceur avec le miel, en bonté avec l'agneau, en blancheur avec le lis, en clarté avec le soleil, en amour avec celui qui est amour ? Non sans doute. Car quoique la créature aime moins celui dont elle est aimée, parce qu'elle est beaucoup inférieure à lui ; néanmoins si elle l'aime de tout son pouvoir, il ne manquera rien à son amour, parce qu'il est aussi parfait qu'il puisse être* »¹⁶⁰.

iii. *L'amour veut pénétrer jusqu'à l'intime de l'aimé*

Nous devrions même nous réjouir de cette grandeur, car elle est atteignable par plusieurs personnes à la fois, sans s'épuiser. Comme toujours dans les vertus théologiques (car l'amour n'est pas qu'une passion, mais aussi une vertu), il n'existe pas de maximum. L'amour, plus il est donné, plus il surabonde. Il grandit même dans la mesure où il est donné, pour ainsi dire exponentiellement. Au contraire, un petit bien, lorsqu'il est possédé par l'un ne peut plus l'être par un autre. Par contre, un grand bien ne s'épuise pas dans la possession de l'un, mais au contraire demeure tout disponible et accessible à l'autre, par une sorte d'émulation et non pas de compétition¹⁶¹. Mais cela suppose des dispositions particulières. St. Thomas emploie

c'est moi qui vous ai choisis ».

¹⁵⁶ I-II, 27, 3, ad 2 : « *ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat sicut quod est potentia ad actum* ».

¹⁵⁷ I-II, 27, 3, ad 4 : « *licet non omnes homines habeant huiusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen ea secundum quaedam seminalia rationis, secundum quae, qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquam suae naturali rationi conformem* ». Cf. CEC 520 : « *En toute sa vie, Jésus se montre comme notre modèle (cf. Rm 15,5 Ph 2,5) : il est 'l'homme parfait' (GS 38) qui nous invite à devenir ses disciples et à le suivre* ».

¹⁵⁸ Eph 1, 4-5 : « *C'est ainsi qu'Il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus Christ* » et aussi Rm 8, 15-18 : « *Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être aussi glorifiés avec lui* ».

¹⁵⁹ Gn 2, 7 ; Sir 17, 1.

¹⁶⁰ Saint Bernard *Ex Sermonibus super Cantica Canticorum* 83, 6 (cf. Office des Lectures du 20 août).

¹⁶¹ I-II, 28, 4, ad 2 (*utrum zelus sit effectus amoris*) : « *Ex defectu autem bonitatis contingit quod quaedam parva bona non possunt integre simul possideri a multis. Et ex amore talium causatur zelus invidiae. Non autem proprie ex his quae integre possunt a multis possideri, nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quae a multis integre cognosci potest ; sed forte de excellentia circa cognitionem huius* ». Depuis que domine la

de manière fort instructive le terme de « division » dans l'objection suivante : « *On ne peut pénétrer à l'intérieur d'un tout sans le diviser. Or diviser ce qui est un dans la réalité n'appartient pas à l'appétit, siège de l'amour, mais à la raison. L'inhabitation mutuelle n'est donc pas un effet de l'amour* »¹⁶². De fait, dans la réponse, sont étudiées les deux forces appréhensive et appétitive : « *Au premier point de vue, on dit que l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci, selon ces mots de l'Apôtre (Ph 1,17) : 'je vous porte dans mon cœur'. – Mais on dit que l'aimant est dans l'aimé par la connaissance en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité. C'est le sens de ces mots appliqués à l'Esprit Saint, qui est l'Amour de Dieu : 'Il scrute même les profondeurs de Dieu' (1Co 2,10)* »¹⁶³.

Si nous nous plaçons du point de vue de Dieu nous aimant, la réponse de St. Thomas nous éclaire sur le mouvement de l'être aimé, qui cherche, enquête (*disquiro*, -ere avec le préfixe *dis-* qui indique la division¹⁶⁴) sur chacune des parties composant ce tout qui est chéri et de ce fait a besoin d'une certaine ouverture que provoque la division, souvent due à la souffrance. Déjà la nature humaine a cette plus grande fragilité du composé (par rapport à l'intégrité de l'être non-composé qu'est Dieu). Mais en plus, la souffrance va souvent induire une nouvelle division entre ce bien que nous voudrions avoir et ne possédons pas encore, que ce soit pour le juste (de Job à la Vierge Marie au cœur transpercé par le glaive) ou le pécheur qui ne fait pas le bien qu'il voudrait (cf. Rom 7, 19). L'amour divise aussi en utilisant cette béance pour guérir au cœur de la blessure qui est en nous et que nous voudrions tant colmater comme on peut. Ainsi, en se fendant, le cœur de l'homme est aussi rendu d'une certaine manière moins imperméable à Dieu. Un peu comme la viande, ce muscle a parfois besoin d'être attendri au marteau, représenté par les tribulations consécutives à nos péchés ou aux autres épreuves de la vie qui se conduit parfois envers nous telle une acariâtre marâtre (les germanophones parlent de *stiefmütterliche Behandlung durch die Proben des Lebens*). Elles sont fréquemment utilisées par le Seigneur pour accéder à ce que nous fermons bien hermétiquement. Telle une sphère toute repliée sur elle-même (quasi monadiques) qui, craquelée, est rendue par cette fissure enfin accessible en son noyau, en son cœur.

conception physicienne cartésienne qui n'envisage la relation que comme une compétition (si l'un gagne, l'autre perd nécessairement), cette communicabilité du bien à tous, par l'amour, n'est plus comprise.

¹⁶² I-II, 28, 2, obj. 2 (*utrum amor causet mutuam inhaesionem, ut scilicet amans sit in amato, et e converso*) : « *nihil potest penetrare in interiora alicuius integri, nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quae sunt secundum rem coniuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhaesio non est effectus amoris* ».

¹⁶³ I-II, 28, 2 : « *Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis ; secundum illud Philipp. I, eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod scrutatur etiam profunda Dei* ».

¹⁶⁴ I-II, 28, 2, ad 2 : « *rationis apprehensio praecedit affectum amoris. Et ideo, sicut ratio disquirat, ita affectus amoris subintrat in amatum* ».

Ne peut-on pas le rapprocher du concept de liquéfaction, qualité requise pour le cœur qui veut aimer ? « *On peut attribuer à l'amour quatre effets immédiats : la liquéfaction, la jouissance, la langueur et la ferveur. Le premier de tous est la liquéfaction, qui s'oppose à la congélation. Ce qui est congelé, en effet, est resserré en soi-même, au point que rien ne peut facilement y pénétrer. Au contraire, l'amour dispose l'appétit à accueillir le bien qu'il aime, de sorte que l'aimé est dans l'aimant (...). On voit donc que la congélation ou dureté du cœur est une disposition qui s'oppose à l'amour, tandis que la liquéfaction implique un certain attendrissement qui permet au cœur de s'offrir à la pénétration de l'aimé* »¹⁶⁵.

Kwasniewski, à partir d'un beau texte en *III Sent.* 27, 1, 1, ad 4¹⁶⁶, insiste beaucoup sur cette dimension ou *via negativa* de l'amour qui, pour pouvoir unifier doit d'abord diviser afin atteindre au cœur de l'être aimé¹⁶⁷. Il faut, renchérit Weiss, d'abord perdre ces limites qui nous enserrent en nous-même (*intra seipsum*) par égoïsme (repliement de l'horizon sur l'*ego*, aussi à l'origine du mot grec « *idiotes* » *ιδιώτης*), à la manière d'un liquide qui n'a pas de contour défini, assumant ceux du récipient qui le contient¹⁶⁸. Mais pour Kwasniewski la

¹⁶⁵ I-II, 28, 5, ad 1 (*utrum amor sit passio læsiva*) : « *Ad ea vero quae in contrarium obiiciuntur, dicendum quod amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet liquefactio, fruitio, languor et fervor. Inter quae primum est liquefactio, quae opponitur congelationi. Ea enim quae sunt congelata, in seipsis constricta sunt, ut non possint de facili subintrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quod appetitus coaptetur ad quandam receptionem boni amati, prout amatum est in amante (...). Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori. Sed liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret* ».

¹⁶⁶ *III Sent.* 27, 1, 1, ad 4 : « *in amore est unio amanti ad amatum, sed est ibi triplex divisio. Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra ; ut nihil amati amanti remaneat non unitum ; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso ; et ideo amans quodammodo penetrat in amatum, et secundum hoc amor dicitur acutus : acuti enim est dividendo ad intima rei devenire ; et similiter amatum penetrat amantem, ad interiora ejus perveniens ; et propter hoc dicitur quod amor vulnerat, et quod transfigit jecur. Sed quia nihil potest in alterum transformari nisi secundum quod a sua forma quodammodo recedit, quia unius una est forma, ideo hanc divisionem penetrationis praecedat alia divisio, qua amans a seipso separatur in amatum tendens ; et secundum hoc dicitur amor extasim facere, et fervere, quia quod fervet extra se bullit, et exhalat. Quia vero nihil a se recedit nisi soluto eo quod intra seipsum continebatur, sicut res naturalis non amittit formam nisi solutis dispositionibus quibus forma in materia retinebatur, ideo oportet quod ab amante terminatio illa, qua infra terminos suos tantum continebatur, amoveatur ; et propter hoc amor dicitur liquefacere cor, quia liquidum suis terminis non continetur ; et contraria dispositio dicitur cordis duritia* ».

¹⁶⁷ Kwasniewski, Peter A., « *The Ecstasy of Love in Aquinas's Commentary on the Sentences* », in *Angelicum* 83, 2006, p. 51-93 et plus spécialement p. 60-61 : « *Thomas seeks to underline as strongly as possible the manner in which love really transforms the lover – now, in words inspired by Dionysius, it pierces him, wounds him, sets him aflame, places him out of himself, frees him from limits, melts him ; how it divides the lover from himself in order to make his union with the beloved all the more perfect, in order to make him a perfect lover, centered on the beloved and living with and for the other rather than turned in upon himself and living for himself alone. In fact the response furnishes an exact description of what is meant when we say that love causes ekstasis, that it makes one stand outside of oneself. It is as though Thomas were here presenting what may be called the via negativa of love (...). There is the positive side of the definition, which looks to what love aims at, what it brings about : love is a unitive force making possible the communion of lover and beloved. But (...) love not only builds up the union, it destroys whatever is incompatible with it (...). In order to unite, love also divides ; it divides a man from himself so that he can give himself as a gift* ».

¹⁶⁸ Weiss, p. 82 : « *Il semble que pour Thomas, la transformation soit à prendre en son sens littéral : changement de forme, devenir substantiel. Mais il serait excessif de s'arrêter là, car celui qui devient l'autre*

liquéfaction n'est que la première des trois étapes qui ouvrent à l'aimant le cœur de l'aimé et vice versa. Ensuite viennent l'extase (ou séparation de soi) puis le transpercement ou pénétration jusqu'à l'intime de l'être aimé qui semble comme confirmé par l'expérience mystique d'une Sainte Thérèse d'Avila ou d'un Saint Padre Pio (5 août 1918) lors de la Transverbération qui transperce véritablement leur cœur en le faisant brûler de l'amour divin.

d. Désir-convoitise et joie-délectation

i. Les différents types de convoitise

Le second temps des passions primordiales, après l'amour, est le désir ou convoitise (*concupiscentia*, mais dans l'acception neutre, sans la charge peccamineuse qu'auraient aujourd'hui tant convoitise que concupiscentia). La convoitise est : « *désirer une chose en tant qu'elle est un bien délectable d'ordre sensible* », ce qui est le propre du composé corps-âme. La convoitise, comme son nom latin l'indique, se situe dans le concupiscible¹⁶⁹. Elle se distingue du désir par ce même aspect d'association (= *con-cupire*) entre l'âme et le corps, alors qu'on pourrait entendre le désir, au sens plus strict, uniquement comme se rapportant à l'appétit supérieur (la volonté), un simple mouvement vers la chose désirée¹⁷⁰. La convoitise porte donc spécifiquement sur le bien délectable en tant qu'il est absent¹⁷¹.

On distingue classiquement deux types de convoitises : celles dites naturelles ou nécessaires qui conviennent à sa nature animale car communes avec les animaux (manger et boire) ; et celles dites non-naturelles ou cupidité car propres par son appréhension à l'homme « *à qui il appartient de se représenter que telle chose lui est bonne et lui convient, en dehors de ce que la nature requiert* ». Il faut entendre cela comme ne ressortissant pas de l'instinct, mais bien du libre arbitre et donc de la responsabilité propre à l'homme¹⁷². La convoitise

doit cependant rester le même, sans quoi il n'y aurait plus union mais unité. Comment concilier cette semi-permanence du même avec une aptitude à devenir réellement l'autre ? C'est dans le cadre de cette aporie qu'il faut comprendre l'infléchissement du symbolisme de la 'liquéfaction du cœur' : le liquide n'a plus la substantialité du solide, sans rejoindre l'évanescence du gazeux. Cela permet, en termes plus imagés que strictement métaphysiques, de donner une approximation : le liquide reste lui-même, mais doit être 'contenu' dans un 'récipient' : on associe la semi-permanence et la pénétration ».

¹⁶⁹ I-II, 30, 1 (*utrum concupiscentia solum sit in appetitu sensitivo*) : « *sensus est virtus in organo corporeo ; unde et bonum secundum sensum est bonum totius coniuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia, quae simul pertineat et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiae sonat. Unde concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo ; et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur* » et ad 3 : « *unicuique potentiae animae competit appetere proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem. Sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam. Appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod proprie est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem* ».

¹⁷⁰ I-II, 30, 1, ad 2 : « *desiderium magis pertinere potest, proprie loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem. Non enim importat aliquam consociationem in cupiendo, sicut concupiscentia ; sed simplicem motum in rem desideratam* ».

¹⁷¹ I-II, 30, 2, ad 1 (*utrum concupiscentia non sit passio specialis potentiae concupiscibilis*) : « *bonum delectabile non est absolute obiectum concupiscentiae, sed sub ratione absentis* ».

¹⁷² I-II, 30, 3 (*utrum concupiscentiarum sint quaedam naturales, et quaedam non naturales*) : « *concupiscentia*

naturelle n'est pas infinie car on ne pourrait par exemple supporter sans se rendre malade plus d'une certaine quantité de nourriture (par contre, considérée successivement, on pourrait parler d'infini comme pour tous les biens finis qui sont en fait très partiels et ne peuvent satisfaire pleinement le cœur de l'homme). Mais la convoitise non-naturelle, elle, est véritablement infinie car le propre de la raison est justement de procéder à l'infini puisque son objet final est Dieu qui est absolu. Pour avoir un juste rapport des choses en matière de désir ou convoitise, il convient de le considérer comme un simple moyen, qui ne trouve sa juste mesure que dans un rapport adéquat à la fin, seule infiniment désirée¹⁷³. Notons dès à présent que l'on pourrait considérer à juste titre les plaisirs sexuels (*venerea*) comme appartenant à la convoitise naturelle. Mais en réalité, en l'homme, rien n'est purement animal, pas plus que la nécessité, pourtant bien réelle, de s'alimenter et se désaltérer. Une dimension proprement humaine est toujours ajoutée à ces gestes très naturels qui les rendent susceptibles de devenir objets de cupidité et, partant, de péché. La meilleure preuve en est que l'homme ne s'unit pas à son épouse que lorsqu'elle est capable d'engendrer, comme un animal mâle avec sa femelle en chaleur, mais qu'il peut vouloir légitimement exprimer corporellement son amour conjugal en d'autres temps et y éprouver la joie propre des époux.

ii. *Le plaisir ou délectation*

Le plaisir ou la joie (*delectatio sive gaudium vel lætitiā*) constitue précisément le troisième temps des passions primordiales. St. Thomas reprend à son compte la définition d'Aristote « *un certain mouvement de l'âme et la constitution simultanée d'un tout sensible dans la nature existante* ». Les animaux savent, au contraire des choses dépourvues de sensibilité, qu'ils sont établis dans ce qui leur convient selon la nature. De cette sensation naît le plaisir, un certain mouvement de l'âme dans l'appétit sensible. Sa cause est dans la constitution dans la nature existante, à savoir exister selon la réalité du bien connaturel présent,

est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile. Uno modo, quia est conveniens naturae animalis, sicut cibus, potus, et alia huiusmodi. Et huiusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis. Alio modo aliquid est delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem, sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso. Et huiusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici cupiditas. Primae ergo concupiscentiae, naturales, communes sunt et hominibus et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et delectabile secundum naturam. Et in his etiam omnes homines conveniunt, unde et Philosophus, in III Ethic., vocat eas communes et necessarias. Sed secundae concupiscentiae sunt propriae hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum et conveniens, praeter id quod natura requirit. Unde et in I Rhetoric., Philosophus dicit primas concupiscentias esse irracionales, secundas vero cum ratione. Et quia diversi diversimode ratiocinantur, ideo etiam secundae dicuntur, in III Ethic., propriae et appositae, scilicet supra naturales ».

¹⁷³ I-II, 30, 4 (*utrum concupiscentia sit infinita*): « *Potest et alia ratio assignari, secundum Philosophum in I Polit., quare quaedam concupiscentia sit finita, et quaedam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita, finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde maior sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum (...). Concupiscentia vero eius quod est ad finem, non est infinita, sed secundum illam mensuram appetitur qua convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum, qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitae, concupiscunt divitias finitas, sufficientes ad necessitatem vitae* ». Cf. la partie traitant de l'*ordo caritatis*.

l'union étant déjà obtenue, le terme atteint (formant un tout simultané)¹⁷⁴.

Soulignons cette insistance sur la présence du bien aimé à l'être aimant (*bonum amatum in amante*) et d'un bien réel, qui correspond à la nature profonde de l'être humain (*praesentia connaturalis boni*). Il faut bien peser les mots employés en latin : *constitutio simul tota et sensibilis in naturam existentem*. *Con-sistere* signifie se tenir debout, être fixé fermement (*sistere*) avec quelque chose (*con-*), en l'occurrence avec soi-même, dans sa nature propre, telle qu'elle est voulue par Dieu (*ex-sistere* reprend la question métaphysique du lien inaliénable qui unit le Créateur à Ses créatures). On pourrait parler de perfection ontologique réflexive¹⁷⁵ : on sait que l'on est ce que l'on doit et veut être et c'est cela, d'être vraiment à sa place, qui cause finalement la joie.

Cette fermeté ontologique ne saurait être confondue avec la « *congelatio* » telle qu'elle était opposée à la nécessité de la liquéfaction pour aimer. Le péché est certes d'une certaine solidité mais de celle comparable à un enkystement de l'orgueil, un corps parasite étranger à la nature profonde. Il est comme un renfrognement, une crispation ou contraction (*in seipsis constricta*), un repli qui empêche l'ouverture à l'autre et prétend trouver en soi-même toutes les ressources indispensables. Le péché refuse la nécessaire ouverture à l'autre, comme il appert dans la communion des Trois Personnes Divines dans la Très Sainte Trinité avec cette circulation de l'amour entre elles, et ce continu déversement et réception de l'autre en soi qui me définit et m'accomplit. Au contraire, le plaisir naît de la présence consciente et sensible de l'être aimé en moi. L'homme ne devient pleinement homme et n'atteint la perfection de sa nature que s'il est un saint, donc se laisse diviniser pour vivre le mystère intra-trinitaire de communion¹⁷⁶. Il a donc besoin d'autre chose ou plutôt de quelqu'un d'autre que lui-même pour advenir pleinement à soi-même ! C'est en cela qu'il accomplit vraiment l'image et ressemblance du Créateur un et trine, mystère de communion et d'amour.

Le plaisir est un certain achèvement, aboutissement exprimé par le participe passé

¹⁷⁴ I-II, 31, 1 (*utrum delectatio sit passio*) : « *Haec autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quod aliae res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt. Et ex isto sensu causatur quidam motus animae in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quod delectatio est motus animae, ponitur in genere. Per hoc autem quod dicitur constitutio in existentem naturam, idest in id quod existit in natura rei, ponitur causa delectationis, scilicet praesentia connaturalis boni. Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus, non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII Ethic. Per hoc autem quod dicitur sensibilis, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio* ».

¹⁷⁵ Cf. I-II, 11, 3, obj 3 (*utrum fruitio sit tantum ultimi finis*) : « *actus voluntatis supra seipsos reflectuntur, volo enim me velle, et amo me amare* » qui se rapportent précisément à la jouissance, acte de la volonté. 1 Cor 15, 10.

¹⁷⁶ Cf. *Gaudium et Spes* 22 : « *En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation* ».

passif et non pas par l'infinif présent passif « *Per hoc autem quod dicitur simul tota, ostendit quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus, non enim delectatio est generatio, ut Plato posuit, sed magis consistit in factum esse, ut dicitur in VII ethic* ». La dimension passive de la quiétude trouvée finalement n'exclut pas pour autant une certaine activité. Si, dans l'ordre de l'exécution, l'opération extérieure menant à l'acquisition du bien appété s'arrête avec le plaisir, tel n'est pas le cas de l'appétit ou intention de la fin car après avoir cherché ce bien, elle se délecte de le posséder : « *Assurément le plaisir est une sorte de repos de l'appétit, si l'on considère la présence du bien agréable qui le satisfait ; cependant la modification de l'appétit sous l'action de son objet demeure, et c'est ce qui fait que le plaisir est aussi un mouvement* »¹⁷⁷.

Aristote dirait plutôt une activité qu'un mouvement¹⁷⁸. Le vrai plaisir est attaché à la fin poursuivie pour elle-même et non pas pour autre chose, comme une activité attachée à une autre en tant que c'est l'activité non-empêchée d'un état naturel. La vertu sera donc source de plaisir, elle qui est précisément un *habitus* à bien agir, conformément à sa nature bonne. Ceux qui ne sont pas vertueux comme les continents ou incontinents souffrent donc de leur division intérieure. Les vertueux, au contraire, s'appliquent d'autant mieux et d'autant plus intensément à cette activité bonne qu'elle leur procure ce plaisir. St. Thomas s'interroge un peu plus loin sur le plaisir comme perfectionnement de l'action, d'une double manière. D'abord par mode de fin entendue comme tout bien qui complète un être et non ce pour quoi la chose existe. Au bien de l'action se surajoute donc un autre bien, celui du plaisir, qui implique le repos de l'appétit dans le premier bien. Puis le plaisir agit par manière de cause agente indirecte (c'est la santé qui parfait le malade, pas le médecin qui l'aide à la recouvrer) car agissant avec plaisir, l'agent s'adonne à l'action avec plus d'attention et de diligence. « *C'est en ce sens qu'Aristote écrit : 'Les plaisirs propres à chaque activité favorisent cette activité ; les plaisirs étrangers la gênent'* »¹⁷⁹.

¹⁷⁷ I-II, 31, 1, ad 2 : « *in animali duplex motus considerari potest, unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum, alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem licet ergo in eo qui iam consecutus est bonum in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tenditur ad finem ; non tamen cessat motus appetitivae partis, quae, sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit ; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cuius delectatio motus quidam est* ».

¹⁷⁸ *Éthique à Nicomaque*, I.VII, ch. XII-XIII. Faut-il voir dans ce double aspect comme une tension entre la quiétude et le « mouvement » (ou activité) aussi parce que le plaisir, autrement qu'en Dieu dans la jouissance de Sa béatitude, ne peut être qu'imparfait et est donc relancé sans cesse ? Cf. GS 10 : *C'est en l'homme lui-même, en effet, que de nombreux éléments se combattent. D'une part, comme créature, il lit l'expérience de ses multiples limites ; d'autre part, il se sent illimité dans ses désirs et appelé à une vie supérieure, sollicité par tant d'appels, il est sans cesse contraint de choisir entre eux et d'en abandonner quelques-uns*.

¹⁷⁹ I-II, 33, 4 (*utrum delectatio perficiat operationem*) : « *delectatio dupliciter operationem perficit. Uno modo, per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est ; sed secundum quod omne bonum complete superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit Philosophus, in X Ethic., quod delectatio perficit operationem sicut quidam superveniens finis, in quantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. Secundo modo, ex parte causae agentis. Non quidem directe, quia Philosophus dicit, in X Ethic., quod perficit delectatio operationem, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas. Indirecte autem, in quantum*

D'ailleurs St. Thomas parle du plaisir comme d'une perfection seconde : « L'opération connaturelle non empêchée est une perfection seconde, comme le montre Aristote. C'est pourquoi, quand l'être est constitué dans sa propre opération connaturelle non empêchée, il en résulte le plaisir, qui réalise un accomplissement »¹⁸⁰.

iii. Faux et vrais plaisirs

Pourtant, il y a plaisir et plaisir, le vrai se démarquant d'un apparent ou même d'un faux plaisir. L'adultère, en trahissant sa promesse de fidélité et de réserver l'acte conjugal exclusivement à son épouse, peut éprouver sur le moment le plaisir de l'orgasme. Pourtant, il détruit en lui la fibre profonde de son être fait pour le don entier, définitif, mutuel et exclusif. Il est d'une certaine manière malheureux de ne pas être ce pour quoi il est fait, même s'il fera tout pour ne surtout pas y penser. Les méchants aussi peuvent éprouver un certain plaisir (donc relatif), une certaine jouissance à accomplir le mal en ce sens que leur nature vicieuse s'y complaît comme dans une seconde nature, pourtant profondément contraire à leur bonté initiale, leur vraie nature.

À ce propos, il faut bien faire le *distinguo* entre joie et plaisir. La joie est effectivement plus restreinte que le plaisir car elle est liée à raison, alors que le plaisir, étant plutôt corporel (une passion survient toujours avec une modification corporelle), nous rapproche des animaux. La joie se situe plus dans la volonté, répondant plutôt aux convoitises dites « non-naturelles » (en fait rationnelles, relevant de la « cupidité », c'est-à-dire ne se réduisant pas à l'instinct) tandis que le plaisir ressortit plus du désir (animaux)¹⁸¹. Cela montre bien qu'un plaisir animal éprouvé par l'homme, qui ne serait pas élevé, d'une certaine manière, au rang de joie, pourrait

scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur. Et secundum hoc dicitur in X Ethic., quod delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas ». Nous reviendrons sur les « plaisirs étrangers » lorsque nous traiterons de la distraction.

¹⁸⁰ I-II, 31, 1, ad 1 : « *operatio connaturalis non impedita, est perfectio secunda, ut habetur in II De Anima. Et ideo, quando constituitur res in propria operatione connaturali et non impedita, sequitur delectatio, quae consistit in perfectum esse* ».

¹⁸¹ I-II, 31, 3 (*utrum gaudium sit omnino idem quod delectatio*) : « *gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo De Anima, est quaedam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem (...); ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, et quaedam non naturales, quae sunt cum ratione. Vel, sicut Damascenus et Gregorius Nyssenus dicunt, quaedam sunt corporales, quaedam animales, quod in idem redit. Delectamur enim et in his quae naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes; et in his quae concupiscimus secundum rationem. Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem, unde gaudium non attribuimus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis. Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione rationis concupiscere, sed non e converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest etiam esse gaudium in habentibus rationem. Quamvis non semper de omnibus sit gaudium, quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de qua tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc, patet quod delectatio est in plus quam gaudium* » et ad 2 : « *similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis, ita quod delectatio respondeat concupiscentiae, et gaudium respondeat desiderio, quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animale. Et sic secundum differentiam motus, est etiam differentia quietis* ».

être mauvais car il ne rendrait pas raison de la nature rationnelle de la personne humaine. Se limiter aux plaisirs corporels n’embrasse pas la totalité de ce qu’est l’homme, mais seulement une partie de sa nature, qui plus est inférieure. Nous devons donc convoiter le bien suivant la raison (sans la pervertir car Satan, de nature angélique, donc incorporelle, a nécessairement péché par raison, et l’orgueil est finalement plus grave que les péchés corporels).

C’est toute l’ambiguïté du mot « naturel » qui est en jeu. La nature s’entend de deux manières. Soit l’on considère l’homme selon sa différence spécifique d’être rationnel et alors, les plaisirs naturels sont ceux en conformité avec son intelligence comme de se complaire dans la contemplation de la vérité et dans l’exercice des vertus. Soit l’on comprend par nature ce qui relève du genre, donc qui nous est commun avec les animaux et ne relève pas de la raison comme tout ce qui relève de la conservation du corps de l’individu (nourriture, boisson, sommeil) ou de l’espèce (procréation). Mais il peut arriver que la corruption de la personne et en particulier de l’âme fasse devenir naturel par connaturalité vicieuse quelque chose qui est pourtant contraire au bien naturel dans l’un ou l’autre sens : « *comme pour ceux qui, par coutume, trouvent du plaisir à manger leurs semblables, à avoir des rapports avec les bêtes ou des rapports homosexuels, et autres choses semblables, qui ne sont pas selon la nature humaine* »¹⁸².

Par coutume (*propter consuetudinem*), on pourrait entendre une dimension sociale du vice ou disposition stable de l’homme à commettre des actes mauvais en soi, mais à une échelle communautaire et non plus individuelle : une structure de péché¹⁸³. Le dernier des

¹⁸² I, 31, 7 (*utrum aliqua delectatio sit innaturalis*) : « *naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod dividitur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei ; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo ; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso ; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliorum huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam ».*

¹⁸³ Le mot apparaît pour la première fois dans *Sollicitudo Rei Socialis* 37 (1987), puis est repris dans *Centesimus Annus* 38 (1991) : « *L’homme reçoit de Dieu sa dignité essentielle et, avec elle, la capacité de transcender toute organisation de la société dans le sens de la vérité et du bien. Toutefois, il est aussi conditionné par la structure sociale dans laquelle il vit, par l’éducation reçue et par son milieu. Ces éléments peuvent faciliter ou entraver sa vie selon la vérité. Les décisions grâce auxquelles se constitue un milieu humain peuvent créer des structures de péché spécifiques qui entravent le plein épanouissement de ceux qu’elles oppriment de différentes manières. Démanteler de telles structures et les remplacer par des formes plus authentiques de convivialité constitue une*

trois exemples (anthropophagie, bestialité et homosexualité) est tout à fait probant dans l'Occident d'aujourd'hui avec la banalisation, voire la diffusion ou promotion de modèles homosexuels par les médias, mais aussi par les lois qui veulent établir un relativisme moral. Ceci n'est toutefois qu'accidentel, alors que la nature que Dieu a donnée, elle, est plus de l'ordre de la structure essentielle en l'homme¹⁸⁴.

Parmi les différents plaisirs, certains sont liés aux sens. Les plaisirs sensibles sont liés au toucher et sont primordiaux car utiles. L'utilité se mesure à la conservation de la nature, à « *ce qui fait la consistance même de l'animal* », fin de laquelle ils sont plus proches. Cela nous rapproche encore des animaux pour lesquels ils sont quasi-exclusifs¹⁸⁵. D'autres plaisirs tirent leur origine de l'intelligence. Ils sont plaisants pour la connaissance qu'ils apportent et sont plutôt liés à la vue qui joue le rôle déterminant parmi les cinq sens¹⁸⁶.

iv. *Le plaisir dilate : réfutation de l'erreur cartésienne*

Le plaisir agit comme par dilatation, à savoir qu'il élargit. Du point de vue de la faculté d'appréhension, l'union avec le bien convenable fait connaître à l'homme qu'il a atteint une certaine perfection qui est une grandeur spirituelle, aussi dit-on que, par le plaisir, l'âme de l'homme s'est agrandie ou dilatée. Cela est lié à la réflexivité de l'âme humaine. Du point de vue de la faculté appétitive enfin, elle « *donne son assentiment à la réalité agréable et s'y repose, s'offrant à lui en quelque sorte pour le saisir intérieurement. Ainsi l'affectivité de l'homme est dilatée par le plaisir, quand elle se livre, en quelque sorte, pour retenir en elle la chose qui la délecte* »¹⁸⁷. Par l'amour, on cherche ainsi à faire entrer en soi l'être aimé

tâche qui requiert courage et patience » et *Evangelium Vitæ* 12 et 59 (1995). Cf. aussi *Les autoroutes du mal*, Bichot, Jacques et Linsel, Denis, Paris, 2001.

¹⁸⁴ I-II, 31, 6 (*utrum delectationes quae sunt secundum tactum, sint maiores delectationibus quae sunt secundum alios sensus*) : « *Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei ; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo* ».

¹⁸⁵ I-II, 31, 6 : « *Et propter hoc etiam, alia animalia, quae non habent delectationem secundum sensum nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus, nisi in ordine ad sensibilia tactus, neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione ; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in III Ethic.* ».

¹⁸⁶ I-II, 31, 6 : « *Cum igitur delectatio tactus sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visus ratione cognitionis ; si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactus esse maiorem delectatione visus, secundum quod sistit infra limites sensibilis delectationis. Quia manifestum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. Sed si consideremus delectationes visus, secundum quod visus deservit intellectui ; sic delectationes visus erunt potiores, ea ratione qua et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus* ».

¹⁸⁷ I-II, 33, 1 (*utrum dilatatio sit effectus delectationis*) : « *Dilatatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem. Et competit delectationi secundum duo quae ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivae virtutis, quae apprehendit coniunctionem alicuius boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quandam adeptum, quae est spiritualis magnitudo, et secundum hoc, animus hominis dicitur per delectationem magnificari, seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivae virtutis, quae assentit rei delectabili, et in ea quiescit, quodammodo se praebens ei ad eam interius capiendam. Et sic dilatatur affectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interius rem delectantem* ». L'article repose sur la similitude entre *delectatio* et *dilatatio* qu'il fait dériver étymologiquement de *latitudo*. Sur la

d'une certaine manière. Comment ne pas voir ici qu'une approche strictement cartésienne empêche de saisir cette réalité ?

Le monde contemporain est dominé par la pensée héritée du philosophe René Descartes. Celui-ci réduit tout à ce qu'il peut appréhender à des idées claires et distinctes (*Discours de la méthode*). Cette approche tout à fait géométrique (comme dans la théorie des ensembles, A est défini comme non-B) ne surprend pas chez un scientifique mais est inadéquate pour décrire la réalité humaine. Elle est aussi un déni de notre nature d'esprits incarnés et méprise le corps qui se trouve réduit au rang de machine : « *Par le corps, j'entends tout ce qui peut être terminé par quelque figure ; qui peut être compris en quelque lieu, et remplir un espace en telle sorte que tout autre corps en soit exclu* »¹⁸⁸.

De fait, si l'on envisage ainsi le corps humain, élément constitutif essentiel de la personne humaine, l'idée de relation en sera contaminée, au moins inconsciemment. Elle est tout à fait contradictoire avec celle héritée de St. Thomas¹⁸⁹. La relation est normalement une manière de faire dans ma vie une place à l'être aimé, ce qui me rend heureux, à la manière dont le Maître définit le plaisir. Avec une telle conception dualiste (*res extensa* contre *res cogitans*) de la personne humaine, il est évident que l'autre n'apparaîtra toujours au mieux que toléré dans mon propre espace vital (*Lebensraum*) car potentiellement menaçant pour moi. Si l'on prend l'exemple d'un espace stable et limité dans lequel des personnes sont enfermées, il est vrai que plus le nombre de personnes augmente, plus se réduit l'espace alloué à chacun, les menaçant, à son paroxysme, d'asphyxie¹⁹⁰. D'où la claustrophobie de l'ascenseur. La survie serait donc alors d'éliminer l'autre en l'expulsant de cet espace vital auquel je ne peux renoncer à moins de mourir. De manière emblématique, on comprend pourquoi les féministes font de l'avortement un cheval de bataille puisque la présence d'un autre être dans leur propre

dilatation de la faculté appétitive, cf. *ut supra* sur la liquéfaction (« *liquefactio importat quandam mollificationem cordis, qua exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret* »).

¹⁸⁸ « *per corpus intelligo illud omne quod aptum est figura aliqua terminari, loco circumscribi, spatium sic replere, ut ex eo aliud omne corpus excludat* », Méditation Seconde 2, 26 in *Méditations Métaphysiques*, éd. Garnier Flammarion, Paris, p. 71, 75. Cf. aussi : « *Je pense n'avoir aucun sens ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit (...). Je me considérais, premièrement, comme ayant un visage, des mains, des bras et toute cette machine composée d'os et de chair, telle qu'elle paraît en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps* ».

¹⁸⁹ Cf. III, 57, 4, obj. 2 : « *duo corpora non possunt esse in eodem loco* » et ad 2 : « *quamvis de natura corporis non sit quod possit esse in eodem loco cum alio corpore, tamen potest hoc Deus facere per miraculum quod in eodem loco possint esse, sicut et fecit corpus Christi ut de clauso utero Beatae Virginis exiret, et quod intravit ianuis clausis, sicut dicit beatus Gregorius. Corpori ergo Christi convenire potest esse cum alio corpore in eodem loco, non ex proprietate corporis, sed per virtutem divinam assistentem et hoc operantem* ».

¹⁹⁰ C'est d'ailleurs le supplice qu'utilisaient les SS dans le camp de concentration d'Auschwitz I. Ils enfermaient les prisonniers comme St. Maximilian-Marie Kolbe dans un espace extrêmement confiné dans lequel on ne pouvait pénétrer que par une minuscule porte de moins d'1 m de hauteur et ne pouvait se tenir que debout, à quatre personnes dans un espace de moins d'1 m de côté. Cf. I-II, 27, 3 : « *Et ideo si ex eo quod est sibi similis in participatione formae, impediatur ipsemet a consecutione boni quod amat ; efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro, et inter superbos sunt iurgia, quia se invicem impediunt in propria excellentia, quam concupiscunt* ».

corps et profondément vécue comme une intrusion dans leur espace de liberté personnelle. L'autre est donc à éliminer quand il ne se conforme pas à mes propres *desiderata*.

Comment dès lors comprendre que Dieu puisse venir en nos propres corps, non seulement par la communion, mais déjà par l'Incarnation ? En Marie, au lieu que l'Autre, Dieu, soit rejeté, elle Lui laisse une place dans son cœur et dans son corps par son *Fiat*. Elle a pu concevoir physiquement car elle avait déjà conçu par la foi auparavant. Et son corps, au lieu de s'en trouver limité, écrasé par la présence de l'Autre, s'est dilaté, même physiquement par la grossesse, mais surtout spirituellement par l'amour et la joie : sa personne est devenue jusqu'à la mère de tous les croyants¹⁹¹. Le cartésianisme empêche tout bonnement de percevoir la vérité du dogme de l'Incarnation et de la double nature du Christ : il est finalement un nouvel avatar du spiritualisme qui refuse l'Incarnation¹⁹². Le corps n'a pas de valeur à moins que la volonté ne lui en confère un. Cela contribue fortement à une désintégration de la personne humaine. Cette conception repose sur un axiome indémontré : que l'espace soit limité et non pas extensible, *a fortiori* « l'espace » des relations humaines dans l'amour.

Or, Dieu, qui, en Lui-même, est communion d'amour entre les Trois Personnes de la Sainte Trinité, a voulu que l'homme fût créé à Son image, donc qu'il reflète aussi Sa dimension trinitaire et pas seulement Sa dimension spirituelle ou unitaire. Cette *communio personarum* ne peut évidemment pas s'exprimer dans un cadre individualiste solipsiste. L'autre, singulièrement l'époux, est essentiel et indispensable pour que l'on puisse atteindre la perfection de son être humain. Et *Dieu a justement fait en sorte que la limite soit aimable*¹⁹³. L'une de nos limites est celle de la sexualité, qui constitue toujours en face de toute personne un vis-à-vis différent, une altérité constitutive de notre être, donc une forme de contingence ou d'imperfection (car certains étants peuvent par exemple se reproduire sans partenaire¹⁹⁴). Or, comme le dit Gn 2, 18 : « *Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie* ». Ce mot « aide » (*ezer*) ne saurait évidemment désigner une position d'infériorité de la femme par rapport à l'homme, telle une domestique. Au contraire,

¹⁹¹ I-II, 33, 1, ad 1 : « *dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur* ».

¹⁹² On pourrait y voir autant les courants gnostiques néo-platonisants, que les hérésies manichéennes, et que la nébuleuse issue de la Réforme Protestante (le refus de la sacramentalité est à mon sens en dernière instance un refus de l'Incarnation), mais aussi le jansénisme.

¹⁹³ Cette expression est tirée d'un cours d'Anne-Marie Pelletier, « 'Homme et femme Il les créa' (Gn 2) : la différence, lieu de l'amour ». Elle cite Dietrich Bonhoeffer : « *La limite au sein de laquelle l'Adam vit, vient prendre corporellement forme* ».

¹⁹⁴ Les pucerons ou les daphnies (puces d'eau) possèdent deux modes de reproduction : outre la reproduction sexuée, aussi la parthénogénèse. Même un poisson cartilagineux plus évolué comme une femelle requin marteau a eu seule un petit en 2001, dans un aquarium du zoo Henry Doorly, au Nebraska. Certaines formes de la fécondation *in vitro* tendent à vouloir se passer de la relation durable à un père ou l'inverse avec les mères porteuses et les recherches sur des utérus artificiels.

ezer rappelle que l'être humain, pour accéder à la perfection ou plénitude de son humanité, a besoin de l'autre auquel se donner : l'époux a besoin de son épouse pour devenir pleinement homme et humain, l'épouse a besoin de son époux pour devenir pleinement femme et humain. De même, la paternité et la maternité sont indispensables pour pouvoir devenir pleinement homme car père, femme car mère, que nous nous situions sur les plans biologique ou spirituel.

Enfin, revenant à la dilatation du plaisir chez St. Thomas, ne convient-il pas de se demander si l'amour, puissance appétitive, n'exprimerait pas dans la relation une ouverture à l'autre plus respectueuse de ce qu'il est car plus extatique que ne l'est l'assimilation, qui naît de l'appréhension par la puissance intellectuelle et qui est plus centripète¹⁹⁵ ? *Ex-stare, statum* signifie à proprement parler le mouvement centrifuge du désir qui veut rejoindre l'autre, même si, une fois le but atteint, donc dans la phase de plaisir, le repos se fait dans la conscience de la présence du bien aimé à moi-même et aussi en moi-même. Dans un cas comme dans l'autre à ce stade-là, il y a bien présence de l'être aimé ou connu à soi, mais sans doute l'amour commence-t-il plus à partir de la chose aimée qui me sollicite, me transforme et m'interpelle pour que je réponde à son appel, tandis que l'intellect part de lui-même par l'*intentio* vers la chose à connaître. Le modèle du Christ dans l'*exitus-reditus* semblerait mieux imité par l'amour que par la connaissance, d'autant plus que, comme déjà vu pour les réalités supérieures, la sentence est « *melior est amor Dei quam cognitio* »¹⁹⁶.

Après avoir parlé de la situation anthropologique de l'homme en général, comme dans un hors-du-temps synchronique, il convient d'adapter une approche plus diachronique, qui laisse une juste place à l'évolution historico-théologique de l'homme. Bref, abordons maintenant cette préhistoire théologique de l'homme avant la Chute en son statut d'innocence.

B) L'HOMME DANS LE STATUS VITÆ INTEGRÆ SIVE INNOCENTIÆ

St. Thomas s'est démarqué de ses prédécesseurs en exposant la question de la justice primitive en dehors de son traité du péché originel car la première partie de la *Summa Theologiæ* traite de Dieu, en lui-même et dans ses œuvres de création qui sont comme le libre épanchement externe de sa bonté (mais pas l'émanation !). La rectitude de l'homme y a toute sa place. Par contre, la seconde partie, qui traite des rapports de l'homme avec Dieu, des actes humains (vertus et péchés) se voit intégrer la doctrine du péché originel, puisqu'elle concerne la créature faillible, capable de désordre. « *La justice primitive est l'œuvre de Dieu et l'effet*

¹⁹⁵ Cf. *ut supra* I, 81, 1 et I-II, 22, 2. Cf. Kwasniewski sur l'importance de la dimension extatique.

¹⁹⁶ I, 82, 3.

de sa bonté infinie ; le péché originel au contraire est l'œuvre de l'homme »¹⁹⁷.

1. Les passions

a. Ontologie de la passion

La passion a plusieurs définitions. L'une, qui s'entend au sens large, implique toute réception passive, le *pâtir* (du latin *patior, passus sum*)¹⁹⁸. L'autre, un peu plus restrictive, désigne quelque chose de reçu mais concomitamment aussi quelque chose d'enlevé à la place. C'est d'ailleurs dans ce dernier sens que la passion est aussi souvent comprise négativement¹⁹⁹. Or parmi les quatre catégories de mouvement, il ne peut s'agir ni de la génération, ni de la corruption, ni de la translation, mais uniquement de l'altération. Le siècle

¹⁹⁷ Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après St. Thomas. Les sources, la doctrine*, in *Bibl. Thomiste* 2, Le Saulchoir, Kain, 1922, p. 128 ss. Cf. Labourdette, M.-M., op, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953, p. 80-81 : « L'état d'innocence trouvait sa source dans la grâce sanctifiante, mais une grâce possédée avec la plénitude caractéristique d'une dot de nature. La grâce est, en l'homme, comme un mystérieux surcroît intérieur qui le fait entrer dans la participation de la vie divine. Elle met dans l'âme même, dans sa substance, le sceau d'une nouvelle similitude avec cela même que Dieu est, dans le mystère de sa Dété, infiniment élevé au-dessus de toute créature, existante ou possible : elle est une participation de la nature même de Dieu. De ce foyer secret jaillissent les énergies surnaturelles qui élèvent l'intelligence à connaître Dieu tel qu'il se connaît, la volonté à aimer Dieu comme il s'aime. Ce que la grâce appelle pour l'intelligence, c'est normalement la 'lumière de gloire', qui lui permettra la vision immédiate de l'essence divine ; ici-bas, et c'est la caractéristique du temps de l'épreuve, nous n'en avons qu'une suppléance provisoire, la foi. Ce que la grâce fait naître dans la volonté, c'est la charité, par laquelle l'homme s'attache à Dieu comme à sa fin dernière surnaturelle et l'aime comme son Père, son Ami. Et de cette abondance procède en outre l'ensemble des vertus surnaturelles qui élèvent les diverses puissances véritablement humaines au niveau des exigences de la vie divine. Ainsi élevée, l'âme est en 'état de grâce'. Mais en Adam, la grâce produisait en outre, au plan même de la nature, une sorte de rectification radicale, une intégrité naturelle, non point acquise, mais d'abord donnée : rectitude foncière de la volonté par sa soumission à Dieu, soumission parfaite des puissances inférieures à la volonté, soumission du corps à l'âme. Il y avait ainsi, dans l'état de justice originelle, comme deux niveaux : 1° élévation à la vie surnaturelle par la grâce sanctifiante ; 2° en dépendance de cette élévation, une merveilleuse perfection naturelle de rectitude et d'intégrité, une parfaite harmonie de toutes les puissances et de la chair même, déjà dotée d'immortalité. Mais tout cet ensemble était rattaché au même principe : la libre fidélité de la volonté à l'orientation donnée par la grâce, la soumission au Dieu qui s'offrait comme une fin surnaturelle ».

¹⁹⁸ Pour Busiello, p. 105-109, « passion » signifie chez St. Thomas un mouvement qui, avant d'être psychologique, est métaphysique et recouvre un sens très large, associé à l'action et aux catégories ontologiques de puissance et d'acte. « Chaque être en tant que tel, par sa condition d'être composé de puissance et d'acte, a la possibilité intrinsèque de pâtir, c'est-à-dire de passer à l'acte ». L'âme est certes un acte premier, mais « a pourtant une certaine potentialité par laquelle elle peut recevoir et subir » (I-II, 22, 1). C'est en ce sens qu'il n'est pas incongru de parler de « passions de l'âme » alors que nous la savons immortelle, immatérielle et immuable. C'est qu'elle est unie à son corps.

¹⁹⁹ Gondreau, p. 204-211 : « *By passio, Aquinas means primarily an affective change for the worse in response to something disagreeable, or the loss of a suitable form and the acquisition of an unsuitable form (...). Though passion stands for the sense appetite 'in act', this should not distract one from acknowledging, as the etymology of the term implies, the genuine 'passive' character of passion* ». De nouveau, pour la passion comme défaut, p. 219-233. Cf. I-II, 22, 1 : « *hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quod aliquid trahitur ad agentem, quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maxime videtur ad aliud trahi (...)* nam quando huiusmodi transmutatio fit in deterius, magis proprie habet rationem passionis, quam quando fit in melius. Unde tristitia magis proprie est passio quam laetitia » et *De Verit.*, 26, 8 : « *magis salvatur ratio passionis quando affectio sequitur ex nocivo, quam si sequatur ex proficuo ; propter hoc quod passio importat quandam transmutationem patientis a sua naturali dispositione in contrariam dispositionem. Et inde est quod dolor et tristitia et timor, et aliae huiusmodi passiones, quae sunt respectu mali, habent rationem passionis magis quam gaudium et amor et alia huiusmodi, quae sunt respectu boni* ».

des passions ne peut être que le corps car qu'un mouvement aboutisse à exclure quelque chose pour le remplacer ne peut advenir que dans la corporéité. Raison pour laquelle il serait plus judicieux de parler des passions de l'homme plutôt que des passions de l'âme.

Mais la définition la plus commune demeure la suivante : « *la passion est un mouvement de l'appétit sensible se portant sur le bien ou sur le mal présenté par l'imagination* » (= perçu par les sens). D'une certaine manière, ceux qui voient dans la passion un défaut de l'âme (comme chez le Christ pour les *coassumpta* de l'Incarnation que nous reverrons) la comprennent alors comme un mouvement de l'appétit face au seul mal perçu et n'envisagent donc qu'un des deux cas de figure de la définition commune. Celle-ci est reprise de St. Jean Damascène dans le *de Fide orthodoxa* qui s'inspirait lui-même de Némésius en le corrigeant légèrement²⁰⁰. Et dans le cadre d'un hylémorphisme bien compris, cela implique une modification corporelle²⁰¹. Aussi la passion réside-t-elle dans l'appétit sensible. St. Thomas approfondit encore en établissant un rapport entre l'élément matériel de la passion (la modification physiologique) et l'élément formel (le mouvement de la puissance appétitive)²⁰². L'hylémorphisme est donc au cœur de l'anthropologie thomiste, qui certes s'inscrit dans la continuité de ses grands prédécesseurs (Aristote, St. Augustin et St. Jean Damascène, Pierre Lombard et St. Albert), mais personne avant lui n'avait ainsi formulé ce double aspect formel et matériel qui fait que la passion agit sur l'âme au moyen d'un organe corporel.

Du coup, il faut définir à la fois les passions corporelles et animales (i.e. de l'âme). Les premières ne jouant pas de rôle dans la morale, elles ne sont pas abordées dans le traité des passions de la *Somme* comme c'était le cas dans la *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 26²⁰³. Les secondes procèdent de l'âme vers le corps en tant qu'elle est le moteur du corps. De fait, la passion au sens strict intervient toujours avec quelque mutation corporelle involontaire (par exemple la circulation sanguine se modifie sous le coup d'un sentiment

²⁰⁰ I-II, 22, 3 (*utrum Deus non immediate omnibus provideat*) : « dicit Damascenus, in II libro, describens animales passiones, *passio est motus appetitivae virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali* ». Il parle de puissance appétitive sensible plutôt que de puissance concupiscible sensible qui écartait indûment l'irascible.

²⁰¹ I-II, 41, 1 (*utrum timor sit passio animae*) : « *magis proprie dicitur passio motus appetitivae virtutis. Et adhuc magis proprie, motus appetitivae virtutis habentis organum corporale, qui fit cum aliqua transmutatione corporali* ».

²⁰² I-II, 44, 1 (*utrum timor faciat contractionem*) : « *in passionibus animae est sicut formale ipse motus appetitivae potentiae, sicut autem materiale transmutatio corporalis, quorum unum alteri proportionatur. Unde secundum similitudinem et rationem appetitivi motus, sequitur corporalis transmutatio* ».

²⁰³ *De Verit.*, 26, 2 : « *Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae (...). Uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima, secundum quod unitur corpori ut forma ; et haec est quaedam passio corporalis (...). Alio modo ita quod incipiat ab anima, in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus ; et haec dicitur passio animalis* ». Cf. Busiello, p. 110-111 : « *La passione, atto proprio della sensibilità, riconducibile alla corporeità, ha la capacità di trasformare l'anima umana, facendola divenire sede di passione. Dal punto di vista propriamente operativo, la passione dell'anima si trova all'origine di un'attività che non è di per se propria, ma qualcosa che in realtà non le appartiene per natura ma solo in funzione dell'unione con il corpo* ».

amoureux ou de la peur (accélération du pouls, rougeurs) et des changements hormonaux interviennent aussi). Elle trouve ainsi son origine dans le corps et secondairement dans l'âme en tant que le composé pâtit. Donc ce n'est que de manière indirecte et dérivée, *per accidens* qu'on puisse dire que l'âme a des passions²⁰⁴

St. Thomas cite une proposition de St. Jean Damascène d'une quasi-ontologie de la passion. Il préfère appeler « opérations » les mouvements sensibles bien réglés par la raison et réserve le mot passions au sens strict aux seules passions négatives désordonnées. Les passions sont alors des « *mouvement[s] contre la nature* » car l'agent attire le patient (la personne soumise à ces passions) en-dehors de ses propres limites car la forme ne maîtrise plus bien sa matière, l'âme ne contrôle plus son corps pour se le soumettre²⁰⁵. Comme la forme de l'homme est sa rationalité, qui le spécifie parmi le genre animal, le vice qui, « *est contraire à la nature* », nous fait sortir de la rationalité et donc de notre forme²⁰⁶. Notre être est réduit à l'être du genre animal, dénué de ce qui nous donne notre dignité spécifique. Nous sortons des limites de notre nature, nous ne sommes plus ce pour quoi nous étions créés et nous régressons dans l'échelle des étants. C'est là tout l'enjeu du *fomes peccati*²⁰⁷. L'homme livré à lui-même n'est plus pleinement homme. La tâche qu'il encourt doit être lavée, la blessure réparée. Nous y reviendrons. Il suffit pour l'instant de préciser qu'au Ciel les corps glorieux seront totalement soumis à l'âme, la matière à sa forme et l'âme elle-même sera totalement soumise à Dieu. À tel point que seront exclus les passions comprises comme des

²⁰⁴ I-II, 22, 1 : « *Passio autem cum abiectioe non est nisi secundum transmutationem corporalem, unde passio proprie dicta non potest competere animae nisi per accidens, inquantum scilicet compositum patitur* ».

²⁰⁵ Suppl 82, 1 : « *Alio modo passio dicitur proprie, quam sic definit Damascenus, in II libro : 'Passio est motor praeter naturam. Unde immoderatus motus cordis passio eius dicitur : sed moderatus dicitur eius operatio. Cuius ratio est quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilatur sibi patiens : et ideo patiens, inquantum huiusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat (...). Omnis passio fit per victoriam agentis super patiens : alias non traheret ipsum ad terminos suos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est contra naturam (...): non enim potest materia subiici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur* ».

²⁰⁶ I-II, 71, 2, SC (*utrum vitium sit contra naturam*) : « *Augustinus dicit, in III De lib. Arb., omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est* » et Resp. : « *in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae (...). Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo (...). Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis* ».

²⁰⁷ Sur l'histoire théologique du concept de *fomes peccati*, cf. Lottin, p. 22-74 et Gondreau, p. 343ss. Le terme provient de Guillaume de Champeaux (*Liber pancrisis*), repris par Pierre Lombard qui y ajoute l'héritage du Damascène en matière de loi de péché. P. 346 : « *The fomes peccati is a kind of affective ignition switch that places the concupiscible and irascible appetites on a constant 'state of alert', always ready to be instantaneously incited, by virtue of the lower appetite's autonomous inclination to its own object, to desire some sentient good disconnected from the good of reason ; it is the affective 'hot coal' waiting, while it simmers, to induce or kindle the sensitive appetite into a fully flaming sinful movement of appetition, just as a live coal remains ready to flare up at any time* ».

mouvements contre-nature, ce qui définit l'impassibilité des corps glorieux²⁰⁸. St. Thomas explique que la forme « *liera* » alors parfaitement la puissance passive de la matière en l'informant en une seule chose²⁰⁹. Non pas comme les êtres non-libres déterminés nécessairement par l'instinct naturel mais comme des êtres dont la liberté consiste à adhérer par amour à ce pour quoi ils ont été créés²¹⁰. Finalement, cela est lié à ce qui a été perdu de l'état d'innocence.

b. Passions en Adam et en Dieu

Chez le premier homme, l'état de justice originelle l'exemptait de tout défaut. Il n'y avait donc que des passions positives et pas de celles entendues comme défauts, soit les passions désagréables, puisqu'elles ne furent introduites que par le péché originel²¹¹. Mais il faut alors comprendre avec Gondreau par comparaison l'état post-lapsaire comme un défaut ontologique plus que comme un défaut moral dans le sens où cela nous advient par notre naissance hors de notre responsabilité au départ²¹².

Chez Adam, on notait une impassibilité au sens étymologique de l'absence de passions comme mouvements désordonnés dans le composé âme-corps. Or l'impassibilité est l'une de ces qualités attribuées à Dieu. En Lui, n'existerait-t-il pas, pourtant, des passions puisque nous venons de voir que l'amour, ce qui définit le mieux Dieu²¹³, est une passion ? Cependant, si les corps ressuscités sont impassibles, combien plus leur Créateur qui est sans corps ! La

²⁰⁸ Suppl 82, 1 : « *Corpus autem humanum, et quicquid in eo est, perfecte erit subiectum animæ rationali, sicut etiam ipsa perfecte subiecta erit Deo. Et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima. Et ita corpora illa erunt impassibilia* ».

²⁰⁹ Suppl 82, 1, ad 2 : « *duplex est potentia : ligata et libera. Et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva : forma enim ligat potentiam materiæ, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma supra materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formæ. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus : nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subiecta, quod non fuit in statu innocentie. Et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quæ nunc inest, quantum ad substantiam potentie : sed erit ligata per victoriam animæ supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit* ».

²¹⁰ Osée 11, 4 : « *Je les menais avec des attaches humaines, avec des liens d'amour [trahebam eos in vinculis caritatis] ; j'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson tout contre leur joue, je m'inclinai vers lui et le faisais manger* ».

²¹¹ I, 95, 2 : « *quia in primo statu nullum malum aderat nec imminabat ; nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum XIV De Civ. Dei, omnes illae passionnes quae respiciunt malum, in Adam non erant ut timor et dolor et huiusmodi* » et ad 2 : « *corpus humanum in statu innocentie erat impassibile quantum ad passionnes quae remouent dispositionem naturalem* ». Gondreau, p. 223 : « *As a defect of the soul, the passions represent psychical consequences or penalties of sin. In brief, because of the entrance of sin in the world – and only because of the entrance of sin in the world – the human being undergoes affective suffering, and so experiences passion in its truest and most proper or primary sense* » et p. 230 : « *Thomas distinguishes between the 'stain of guilt or blame' (macula culpæ) obtained by sin and the 'state of punishment' (reatus pænæ) due to sin, or, more simply, between guilt and punishment* ».

²¹² Gondreau, p. 231 : « *By qualifying passion as a consequence of the punishment of sin rather than of the guilt of sin, Aquinas proves that his use of defectus in relation to passibility adopts a highly technical sense of the term, whereby it signifies ontological defect rather than, say, moral defect* ».

²¹³ 1 Jn 4, 8 : « *Deus caritas est* ».

volonté ou appétit intellectuel nous meut par l'intermédiaire de l'appétit sensible, cause immédiate du mouvement. « D'où il suit qu'un acte de l'appétit sensitif est toujours accompagné d'une modification corporelle » Amour, joie et délectation sont donc des passions en tant qu'ils sont actes de l'appétit sensitif mais non pas s'il s'agit d'actes de l'appétit intellectuel, ce qui est le cas de Dieu qui aime sans que ce soit une passion²¹⁴. Est donc absente en Dieu la modification corporelle (*corporalis transmutatio*), qui est l'élément matériel. L'élément formel, lui, est présent, mais uniquement pour des « passions » n'impliquant aucune imperfection (au contraire du désir par exemple : inclination vers un bien non possédé), comme la joie ou l'amour. Les autres passions sont à comprendre uniquement métaphoriquement car cela relève de l'appétit intellectuel qu'est la volonté²¹⁵.

Non pas qu'il faille rêver ni même espérer pouvoir agir nous-mêmes sans passion ! Il conviendra donc d'intégrer la passibilité (ou affectivité), comme notre corporalité, dans l'unité de notre vie toujours à construire²¹⁶. Car nous ne sommes pas Dieu et chacun doit agir suivant son être propre²¹⁷ : Dieu et les anges sans corps, nous avec le nôtre, sans que celui-ci

²¹⁴ I, 20, 1, ad 1 (*utrum amor sit in Deo*) : « appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo. Unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis ; et maxime circa cor, quod est primum principium motus in animali. Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt, non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus, in VII Ethic., quod Deus una et simplici operatione gaudet. Et eadem ratione, sine passione amat ».

²¹⁵ I, 20, 1, ad 2 : « in passionibus sensitivi appetitus, est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem ; et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitus. Sicut in ira, ut dicitur in I De Anima, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid huiusmodi ; formale vero, appetitus vindictae. Sed rursus, ex parte eius quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio ; sicut in desiderio, quod est boni non habiti ; et in tristitia, quae est mali habiti. Et eadem ratio est de ira, quae tristitiam supponit. Quaedam vero nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cum igitur nihil horum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis (...) ; illa quae imperfectionem important etiam formaliter, Deo convenire non possunt nisi metaphorice, propter similitudinem effectus (...). Quae autem imperfectionem non important, de Deo proprie dicuntur, ut amor et gaudium, tamen sine passione ». Cf. I-II, 22, 3, ad 3 : « amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX De Civ. Dei, 'sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen, istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem' ». Ne pourrait-on par alors parler de pâtir uniquement par réception mais sans aucun rejet d'autre chose, comme dans I-II, 22, 1 : « Uno modo, communiter, secundum quod omne recipere est pati, etiam si nihil abiiciatur a re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur. Hoc autem magis proprie est perfici, quam pati (...). Et his tribus modis contingit esse in anima passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quod sentire et intelligere est quoddam pati » ? Cf. aussi I, 97, 2 (*utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis*).

²¹⁶ Cf. I-II, 59, 5, ad 3 (*utrum virtus moralis possit esse absque passione*) : « bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suae naturae. In Deo autem et angelis non est appetitus sensitivus, sicut est in homine. Et ideo bona operatio Dei et angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore, bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio ».

²¹⁷ Cf. St. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1^{ère} partie, ch. 3 : « Dieu commanda en la creation aux plantes de porter leurs fruitz, chacune selon son genre : ainsy commande-il aux Chrestiens, qui sont les plantes vivantes de son Église, qu'ilz produisent des fruitz de devotion, un chacun selon sa qualité et vacation » et Pascal disait : « Qui veut faire l'ange fait la bête ».

ne soit conçu comme une prison ou une tombe ($\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha - \sigma\tilde{\eta}\mu\alpha$) dont il faudrait se libérer comme le pensent les Platoniciens et à leur suite tous les gnostiques et manichéens. Peut-être ces différentes erreurs représentent-elles comme une nostalgie d'un temps où l'homme avait la parfaite maîtrise de son corps car originellement il n'était pas passible au sens strict. « *Pâtir, c'est être attiré vers ce qui agit sur vous ; et on ne l'est jamais davantage que lorsqu'on doit s'éloigner de ce qui vous convenait* » qui nous rappelle la définition de St. Jean Damascène, à savoir être rejeté de sa disposition naturelle et de sa forme²¹⁸. Mais il était passible au sens large, d'une quelconque mutation : or le perfectionnement, par l'intelligence et la volonté en est une et là on retrouve parfaitement l'image de Dieu présentée juste avant.

c. Réfutation de l'épicurisme et du stoïcisme

St. Thomas concluait son traité sur les passions primordiales en étudiant le plaisir et en se posant la question de la bonté ou malignité morale des passions (I-II, 34). Question fondamentale pour nous car elle révèle la voie d'équilibre choisie par le Maître qui n'est comprise que si on la replace dans le projet initial de Dieu. Les passions ne sont pas mauvaises en soi puisque Dieu nous a créés à l'origine être sensibles. Elles n'ont été perverties que par la Chute. De fait, la philosophie morale puis la théologie ensuite ont tâtonné sur ces questions en des positions antagonistes sinon extrémistes que l'on pourrait schématiser ainsi : « *Certains Stoïciens avaient dit que tous les plaisirs étaient mauvais ; pareillement les Épicuriens affirmèrent que le plaisir était bon par lui-même, et par conséquent que tous les plaisirs étaient bons* »²¹⁹.

St. Thomas réfute une certaine interprétation de l'épicurisme²²⁰, à savoir de ceux qui considèrent que tout plaisir serait bon. Comme toujours, « *distinguendum est* ». Il convient de distinguer entre le *bonum simpliciter*, bien absolu, purement et simplement qui est donc bon

²¹⁸ I-II, 22, 1 et surtout I, 97, 2 (*utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis*) : « *passio dupliciter dicitur. Uno modo, proprie, et sic pati dicitur quod a sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis, in rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum a sua naturali dispositione. Alio modo, dicitur passio communiter, secundum quamcumque mutationem, etiam si pertineat ad perfectionem naturae ; sicut intelligere vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo, homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur, et secundum animam et secundum corpus. Primo autem modo dicta passione, erat impassibilis et secundum animam et secundum corpus, sicut et immortalis, poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset* ».

²¹⁹ I-II, 34, 2.

²²⁰ Lorsque nous parlons d'Épicure, la réputation qui lui est faite est souvent très approximative. Le sens du mot « épicurien » en français courant (cf. Cf. Dictionnaire de l'Académie Française, 9^e édition en cours : « *par ext. et abusvt. Qui propose comme idéal la satisfaction des sens, la recherche des plaisirs* ») montre qu'on en a fait un chantre de l'hédonisme (que Michel Onfray définit ainsi : « *Jouis et fais jouir, sans faire de mal ni à toi ni à personne, voilà, je crois, toute la morale* ») alors qu'Épicure lui-même écrit : « *[lorsque nous] disons que le plaisir est le but de la vie, nous ne parlons pas des plaisirs de l'homme dérégulé, ni de ceux qui consistent dans les jouissances matérielles, ainsi que l'écrivent des gens qui ignorent notre doctrine, ou qui la combattent et la prennent dans un mauvais sens. Le plaisir dont nous parlons est celui qui consiste, pour le corps, à ne pas souffrir et, pour l'âme à être libérée de tout souci* » (Lettre à Ménécée). Épicure recherche l'ataraxie (pour l'âme) et l'aponie (pour le corps), autant dire qu'il parle de tempérance, comme les Stoïciens.

en soi, et le *bonum secundum quid*, un bien relatif à tel sujet. Ce qui n'est pas bon en soi peut être bon pour tel sujet, soit suivant sa disposition du moment, qui n'est pas naturelle, soit parce qu'on juge adapté quelque chose qui ne l'est pas en réalité. Et le plaisir étant un repos dans un bien, si le bien n'est que relatif, voire apparent, le plaisir sera alors mauvais²²¹. Le vicieux qui a réussi à anesthésier sa conscience (sans jamais l'éteindre complètement toutefois) a fait de son vice une « seconde nature »²²² aussi ce qui lui est devenu connaturel est en réalité contraire à sa nature profonde, celle non-pervertie, qui ne peut d'ailleurs jamais totalement lui faire défaut puisqu'elle le structure et que sa conscience s'y enracine²²³. Finalement, nous rejoignons le second point sur le bien seulement apparent, dû à une erreur de jugement.

Saint Thomas récuse aussi le stoïcisme²²⁴. Il voit la cause de leur erreur philosophique dans une confusion entre les puissances de l'âme, ne distinguant pas entre les facultés inférieures (la puissance sensible) et les facultés supérieures (la puissance intelligible ou rationnelle, à laquelle on ajouterait la volonté). Pour amener les hommes à la vertu, récuser toute sorte de plaisir indistinctement ne constitue sûrement pas la meilleure voie. Car personne, en effet, ne peut vivre sans quelque délectation sensible et corporelle. Seuls les plaisirs excessifs sont mauvais, mais certes pas tous les plaisirs indistinctement. De plus, si ceux qui professent un tel rigorisme sont surpris à s'accorder eux-mêmes quelques plaisirs, un tel contre-exemple aura un effet dévastateur car « *lorsqu'il s'agit d'actions et de passions humaines, où l'expérience a plus de force, les exemples sont plus entraînants que les paroles* »²²⁵ On reconnaît bien là le Dominicain marqué par le « *verbo et exemplo* » de leur

²²¹ I-II, 34, 2.

²²² L'expression française ne se retrouve pas telle qu'elle en latin qui emploie d'autres expressions : « *Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale. Ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens. Et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia* » (I-II, 78, 2).

²²³ On retrouverait là l'enseignement sur la syndérèse, *habitus* des premiers principes de la loi naturelle, I, 79, 12 et sur la loi naturelle, I-II, 91, 2. Ils sont inaliénables et sont inscrits en nous directement par Dieu.

²²⁴ Cf. Gondreau, p. 281-286.

²²⁵ I-II, 34, 1 (*utrum omnis delectatio sit mala*) : « *sicut dicitur in X Ethic., aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cuius ratio videtur fuisse, quia intentionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quae sunt magis manifestae, nam et in ceteris intelligibilia a sensibilibus antiqui Philosophi non distinguebant, nec intellectum a sensu, ut dicitur in libro De Anima. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendum omnes esse malas, ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, a delectationibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant. Sed haec existimatio non fuit conveniens. Cum enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere; magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrina praetermissa. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimum valet, magis movent exempla quam verba. Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas (...). Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea (...), sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quod naturae convenit, innaturale vero ex eo quod est a natura discordans. Sicut igitur in naturalibus est quaedam quies naturalis, quae scilicet est in eo quod convenit naturae, ut cum grave quiescit deorsum; et quaedam innaturalis, quae est in eo quod repugnat naturae, sicut cum grave quiescit sursum, ita et in moralibus est quaedam delectatio bona, secundum quod appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quaedam mala, ex eo*

fondateur St. Dominique, qui dut effectivement s'opposer aux Cathares et fonda son ordre pour être plus crédible que les inquisiteurs cisterciens. Après cet argument pastoral suit un autre plus rationnel qui prépare la *via media* dont nous ne retenons que le premier point. Certains plaisirs sont donc bons, d'autres mauvais, selon qu'ils s'accordent ou non avec la raison, c'est-à-dire avec la nature spécifique rationnelle de l'homme qui lui fait suivre la loi de Dieu. Le plaisir est donc bon s'il est vécu comme il se doit : « *L'homme tempérant ne fuit pas tous les plaisirs mais ceux qui sont excessifs et ne conviennent pas à la raison* »²²⁶.

d. La « médiocrité » des passions reprise d'Aristote

Entrons maintenant plus avant dans le débat entre le Lycée et le Portique, entre Péripatéticiens et Stoïciens, entre disciples d'Aristote et de Zénon de Kition. De fait, la doctrine stoïcienne semble contredire la doctrine que choisit de suivre St. Thomas. Pour le docteur angélique, il ne s'agit pas au fond d'une véritable contradiction. À cause de la conception stoïcienne monolithique de l'âme, cette école ne pouvait distinguer les passions de l'âme, qui se trouvent dans l'appétit sensible, et les mouvements simples de la volonté qui sont dans l'appétit intellectuel : « *Tout mouvement rationnel de la partie affective, ils l'appelaient alors volonté ; et passion, tout mouvement qui sortait des limites de la raison* ». Au contraire, les Péripatéticiens, n'appellent passions que les mouvements de l'appétit sensitif. Elles peuvent être bonnes si elles sont réglées par la raison qui leur assigne une mesure moyenne entre les deux extrêmes opposés. Cicéron ne l'a pas compris qui considère que « *Tout mal, même médiocre, doit être évité ; car, de même que le corps qui n'est que médiocrement malade n'est pas sain, ainsi cette médiocrité des maladies ou passions de l'âme n'est pas saine* ». Car de même que le corps physique fonde sa sensibilité sur une ouverture aux contraires (chaud et froid, sec et humide), de même, les passions de l'âme nous ouvrent au monde par leur puissance à tout ressentir mais doivent simplement être réglées²²⁷.

quod quiescit in eo quod a ratione discordat, et a lege Dei ».

²²⁶ I-II, 34, 1 et ad 2 : « *temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas, et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas, quia in eis est naturalis appetitus a Deo, qui movetur in id quod est eis conveniens* ».

²²⁷ I-II, 24, 2 (*utrum omnes passionis animae sint malae moraliter*) : « *circa hanc quaestionem diversa fuit sententia stoicorum et peripateticorum, nam stoici dixerunt omnes passionis esse malas ; peripatetici vero dixerunt passionis moderatas esse bonas. Quae quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est, vel parva, si quis utrorumque intentiones consideret. Stoici enim non discernabant inter sensum et intellectum ; et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde non discernabant passionis animae a motibus voluntatis secundum hoc quod passionis animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo ; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo, eorum sententiam sequens, Tullius, in III libro de Tusculanis Quaestionibus, omnes passionis vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui morborum sunt, sani non sunt ; et qui sani non sunt, insipientes sunt. Unde et insipientes insanos dicimus. Peripatetici vero omnes motus appetitus sensitivi passionis vocant. Unde eas bonas aestimant, cum sunt a ratione moderatae ; malas autem, cum sunt praeter moderationem rationis. Ex quo patet quod Tullius, in eodem libro, peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum, etiam mediocre, vitandum est, nam sicut corpus, etiamsi mediocriter aegrum est, sanum non est ; sic ista mediocritas morborum vel passionum animae, sana non*

La « médiocrité » des passions (*mediocritas passionum*) traduit le latin pour moyen [-terme], explicité comme « *ad medium reducta* » ou réduite au juste milieu. « *Donc, si l'on appelle passions les affections désordonnées, il ne peut y en avoir chez le vertueux en ce sens qu'il y serait donné consentement après délibération ; c'est ce qu'ont soutenu les Stoïciens. Mais si l'on appelle passions n'importe quels mouvements de l'appétit sensible, ils peuvent exister chez le vertueux dans la mesure où ils sont réglés par la raison. Et c'est ce qui fait dire à Aristote que 'ce n'est pas donner une bonne définition de la vertu que de la concevoir comme une impassibilité et un repos, car c'est s'exprimer d'une manière trop simpliste' ; mais on devrait dire que la vertu est un repos à l'abri de passions qui sont ressenties 'comme il ne faut pas et quand il ne faut pas' »²²⁸.*

Vertu n'est pas, pour les Aristotéliens, synonyme d'impassibilité ni d'insensibilité tel un monstre froid n'éprouvant plus aucun sentiment (à tel point que le terme ataraxie désigne aujourd'hui dans le vocabulaire médical une pathologie psychiatrique, une totale indifférence émotionnelle, parfois aussi provoquée artificiellement par des neuroleptiques). Le vertueux peut être assailli, malgré lui, de certaines images ou visions intérieures qui peuvent provoquer une certaine passion (réaction physique aussi). Simplement, il sera à même de les contrôler et de ne pas les laisser le diriger²²⁹. St. Thomas se réfère St. Augustin qui indique une succession chronologique. L'enjeu est de savoir si l'antécédence temporelle empêche un contrôle subséquent de la raison qui suivrait le mouvement initié dans l'âme par la passion ou au contraire si elle doit reprendre le dessus²³⁰. Dans le premier homme en tout cas, en Adam, seules se présentaient des passions impérées par la raison, donc consécutives à son jugement²³¹.

e. Des passions utiles

est. Non enim passiones dicuntur morbi vel perturbationes animae, nisi cum carent moderatione rationis ».

²²⁸ I-II, 59, 2 (*utrum virtus moralis cum passione esse possit*) : « *Sic igitur, si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur ; ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati. Unde Aristoteles dicit, in II Ethic., quod non bene quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt, sed deberent dicere quod sunt quietes a passionibus quae sunt ut non oportet, et quando non oportet* ». Cf. I, 95, 2, ad 3 (*utrum in primo homine fuerint animae passiones*) : « *perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas, temperati enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet, ut dicitur in III Ethic* ».

²²⁹ I-II, 59, 2 (*utrum virtus moralis cum passione esse non possit*) : « *Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod animi visa quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo ; et cum veniunt ex terribilibus rebus, necesse est ut sapientis animus moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium ; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt ; ut Augustinus narrat in ix De Civ. Dei, ab Agellio dictum* ».

²³⁰ I-II, 59, 2, ad 3 : « *passio praeveniens iudicium rationis, si in animo praevaleat ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis. Si vero sequatur, quasi ex ratione imperata, adiuvat ad exequendum imperium rationis* ».

²³¹ I, 95, 2 : « *In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes* ».

Si même un vertueux ne peut empêcher le surgissement d'imaginatio ou fruits d'autres passions, toutefois, il doit au moins refuser d'y consentir puisqu'il ne les a pas délibérées. Si au contraire la passion suit la raison chronologiquement, elle se met alors à son service et c'est autant de gagné. De fait, le vertueux doit savoir utiliser l'énergie de ces passions pour l'exercice de la vertu, comme par exemple la colère l'aidera à attaquer un mal plutôt qu'à le supporter²³². À ce propos, on pourrait reprendre une métaphore de St. Thomas : le propre de l'instrument est certes d'être mû par un autre, mais si dans le cas d'une scie, l'instrument dépend totalement du mouvement impulsé, dans le cas d'un cheval, parce que cet instrument est animé, le cavalier aura intérêt à bien utiliser la ressource dynamique propre à l'animal pour effectuer son propre mouvement de déplacement²³³. Si tel n'était pas l'intérêt, le cavalier ferait aussi bien de monter sur un manège de chevaux de bois !

Cette « énergie » mise au service de la raison par les passions ajoute même de la bonté morale car elle permet d'agir plus promptement (ce qui est le propre de la vertu) et en s'attelant avec plus d'intensité à la fin poursuivie²³⁴. De fait, mieux vaut agir non pas que par raison mais aussi par amour car « *la perfection du bien moral requiert que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible* »²³⁵. L'appétit

²³² II-II, 123, 10 : « *Aristoteles, iram et alias animae passiones attribuebant virtuosis, sed moderatas ratione* » et ad 3 : « *cum fortitudo (...), habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo* ».

²³³ III, 18, 1, ad 2 (*utrum in Christo sint duae voluntates, una divina et alia humana*) : « *proprium est instrumenti quod moveatur a principali agente, diversimode tamen, secundum proprietatem naturae ipsius. Nam instrumentum inanimatum, sicut securis aut serra, movetur ab artifice per motum solum corporalem. Instrumentum vero animatum anima sensibili movetur per appetitum sensitivum, sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima rationali movetur per voluntatem eius, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum, qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit, in I Politic.* ».

²³⁴ I-II, 24, 3, ad 1 (*utrum passio quaecumque semper diminuat de bonitate actus moralis*) : « *passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae, quia scilicet, cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo, est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis* ». Cf. aussi I-II, 30, 1, ad 1 : « *appetitus Sapientiae (...) interdum concupiscentia nominatur (...) propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum, ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat* ».

²³⁵ I-II, 24, 3 : « *Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi (...), ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu ; ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum ; secundum illud quod in Psalmo 83, dicitur, cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo* ».

rationnel doit étendre l'empire de la raison le plus loin possible²³⁶. L'intégration des passions constituera donc un enjeu vital pour toute vie. Il ne sert à rien de les réprimer toutes, uniquement de redresser celles qui doivent l'être et de continuer à contrôler les passions modérées qui sont bonnes. L'affectivité tient alors toute la place qui lui est due²³⁷.

2. La rectitude originelle

a. Les passions étaient soumises à la raison

Dans l'état d'innocence, les passions ne comportaient pas de rejet, mais n'étaient que perfectionnement de l'homme car elles étaient parfaitement contrôlées par ce qui fait le propre de l'homme : sa rationalité. Comme l'intellect est ce qui doit dominer en l'homme, les forces sensibles lui étaient soumises²³⁸. « *Régnait solidement un ordre infailible ; grâce à lui l'inférieur y serait toujours maintenu par le supérieur aussi longtemps que la partie suprême de l'homme se garderait soumise à Dieu, comme dit encore St. Augustin* »²³⁹.

Cet état est dénommé « rectitude » à partir de la citation de Si 7, 29 : « *Dieu fit l'homme droit (Deus fecit hominem rectum)* ». La *rectitudo* est formée d'une chaîne d'obéissances successives à trois niveaux : « *cette rectitude, en effet, consistait en ce que la raison était soumise à Dieu, les forces inférieures à la raison, et le corps à l'âme. Or la première de ces soumissions était cause à la fois de la deuxième et de la troisième ; aussi longtemps en effet que la raison demeurait soumise à Dieu, les éléments inférieurs lui restaient soumis, comme l'affirme St. Augustin* »²⁴⁰.

²³⁶ Cf. I-II, 59, 5 : « *virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos* ». Cf. la vision radicale de Butera, p. 137 (ut infra sur la tempérance) et plus modérée de Gondreau, p. 280-281.

²³⁷ Labourdette, *Force et tempérance*, p. 3 : « *L'appétit sensible, parce qu'il est en nous puissance d'une âme spirituelle et par suite placé dans une sorte de continuité et d'affinité avec les puissances spirituelles, en reçoit déjà, constitutionnellement, une certaine élévation, qu'il n'a pas chez l'animal et qui est une manière de participation au mode propre d'agir des puissances spirituelles. De même que, dans l'ordre de la connaissance, ce qui reste chez l'animal pure estimative, devient chez nous cogitative, 'ratio particularis', exerçant déjà une manière de raisonnement et qui le sera tout à fait par intervention de la raison, de même dans l'ordre de l'appétit, les puissances sensibles participent déjà à leur façon au mode d'agir caractéristique du volontaire humain : la maîtrise sur une certaine indétermination qui est déjà une manière de liberté et qui le sera tout à fait par animation de la volonté. Il en résulte que l'appétit sensible se prête chez nous à une véritable humanisation par le dedans et que les vertus qui doivent l'élever se trouvent en lui, dans son immanence, sensibles elles aussi* ».

²³⁸ I, 76, 2 (*intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus*) : « *intellectus inter cetera quae ad hominem pertinent, principalitatem habet, obediunt enim vires sensitivae intellectui, et ei deserviunt* ». Cf. Gondreau, p. 291-294.

²³⁹ I-II, 89, 3 (*utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter*) : « *erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV De Civ. Dei* ».

²⁴⁰ I, 95, 1 (*utrum primus homo fuerit creatus in gratia*) : « *Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebat Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et*

Concrètement, au niveau gnoséologique, cela signifiait que, contrairement au statut présent, l'homme avait à l'origine une compréhension de Dieu, certes non pas par la vision de son essence même (ce qui l'aurait empêché de pécher), comme cela sera au Paradis pour les bienheureux, mais en tout cas une connaissance, à partir des créatures, qui était supérieure à la nôtre. Dieu est bien mieux vu par l'intermédiaire des effets intelligibles que par celui des effets sensibles et corporels. Ces derniers n'empêchaient pas la qualité de l'intellection pour contempler avec clarté et persévérance les effets intelligibles que lui procurait l'irradiation de la vérité première, soit par connaissance naturelle, soit par connaissance de grâce. St. Augustin émet l'hypothèse pour la connaissance de grâce d'une illumination de Dieu mais tout de même inférieure à la participation de l'essence divine dont les anges peuvent bénéficier²⁴¹. Quant à la connaissance naturelle, les sens n'interféraient donc pas avec la connaissance intelligible pour remonter des effets sensibles à la cause spirituelle qu'est Dieu créateur. L'intellect ne pouvait donc être trompé par les puissances inférieures puisque par soi, il est toujours vrai²⁴².

Mais cette chaîne d'obéissance (le corps soumis à l'âme, les puissances inférieures soumises à la raison et la raison soumise à Dieu) va bien au-delà de la relation entre Dieu et l'homme. Elle s'étend d'abord au règne animal, un peu à la manière des animaux domestiques aujourd'hui²⁴³. Du point de vue de l'*ordo generationis*, on passe de l'imparfait au toujours plus parfait et cela se retrouve dans l'usage des choses naturelles : « *les êtres plus imparfaits sont mis à la disposition des plus parfaits ; les plantes se servent de la terre pour leur nourriture, les animaux des plantes, et les hommes des plantes et des animaux. Ainsi est-ce par nature que l'homme domine sur les animaux* », ce qui est conforme à l'ordre de la Providence divine. De fait, l'homme est vraiment à l'image de Dieu par son appréhension de l'universel grâce à la vertu de prudence qui doit diriger l'action, alors que les autres animaux

tertia, quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit ».

²⁴¹ I, 94, 1 (*utrum primus homo per essentiam Deum viderit*) : « *multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos (...). Haec autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediatur per res exteriores a clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primae veritatis percipiebat, sive naturali cognitione sive gratuita. Unde dicit Augustinus, in XI super Gen. ad litt., quod fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur, ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum ; etsi non tanta participatione divinae essentiae, quantam capiunt angeli* ».

²⁴² I, 94, 4 (*utrum homo in primo statu decipi potuisset*) : « *Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet, secundum quam, quamdiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex praemissis quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum* ».

²⁴³ I, 96, 1, ad 4 (*utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominabatur*) : « *alia animalia habent quandam participationem prudentiae et rationis secundum aestimationem naturalem ; ex qua contingit quod grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obediissent, sicut nunc quaedam domestica ei obediunt* ».

agissent par l'estimative naturelle, simple participation de la prudence qui ne considère que les particuliers²⁴⁴. Mais cela allait encore plus loin : toute la Création lui était soumise, non pas en commandant, comme pour les animaux aujourd'hui, mais en les utilisant sans empêchement car rien ne lui arrivait contre sa volonté²⁴⁵. S'il ne pouvait changer sa forme, du moins pouvait-il la conserver sans nuisance²⁴⁶.

Chez Adam, dans le *status vitae integrae*, les passions étaient entièrement soumises à la raison, donc conséquentes à elle, jamais ne la prévenant²⁴⁷. Seules étaient présentes les passions regardant le bien (pas celles regardant le mal comme la crainte ou la douleur), que ce soit un bien présent (joie et amour) ou à venir en son temps (désir et espoir, mais sans inquiétude). Autant dire qu'Adam possédait toutes les vertus puisque celles-ci : « *ne sont rien d'autre que des perfections grâce auxquelles la raison est ordonnée à Dieu, et les forces inférieures disposées selon la règle de la raison* »²⁴⁸ ! Cependant, il les avait d'une façon ou

²⁴⁴ I, 96, 1 : « *Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium, nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum ; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit (...), quod venatio sylvestrium animalium est iusta et naturalis, quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum. Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde, cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur, secundum aestimationem naturalem, quaedam participatio prudentiae ad aliquos particulares actus, in homine autem invenitur universalis prudentia, quae est ratio omnium agibilium. Omne autem quod est per participationem, subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quod naturalis est subiectio aliorum animalium ad hominem ».*

²⁴⁵ I, 96, 2 (utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas) : « *in homine quodammodo sunt omnia, et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet*

rationem, secundum quam convenit cum angelis ; Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu, et quod dicitur omni creaturae, intelligitur quae non est ad imaginem Dei.

vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus ; Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aequaliter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde et in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur.

vires naturales, secundum quas convenit cum plantis ; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori, homo dominatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio ».

²⁴⁶ III, 13, 3, ad 2 (utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis) : « *non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu innocentiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi corpus proprium in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque nocimento* ».

²⁴⁷ I, 95, 2 : « *in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi, unde passiones quandoque sunt in nobis praevenientes iudicium rationis, et impediunt ; quandoque vero ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aequaliter rationi obedit. In statu vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus, unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes* ». Cf. Butera, p. 154.

²⁴⁸ I, 95, 3 (utrum Adam habuerit omnes virtutes) : « *homo in statu innocentiae aequaliter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis potest esse manifestum. (...) Talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subiecta,*

d'une autre. Il disposait pleinement (en *habitus* et en acte) des vertus qui n'ont pas raison d'imperfection (telles la justice et la charité) ; tout comme celles qui ont raison d'imperfection mais ne sont toutefois pas contraires à la perfection du statut (de la part de l'acte ou matière) comme la foi et l'espérance (qui porte sur ce que l'on ne voit pas et ne possède pas puisque « *la perfection de l'état primitif n'allait pas jusqu'à la vision de Dieu face à face, tel qu'on le possède avec la jouissance de la béatitude finale* »). Par contre, il n'avait que les *habitus* mais pas les actes des vertus impliquant une imperfection contraire à la perfection de l'état primitif (la pénitence qui est une douleur du péché commis, et la miséricorde qui est une douleur de la misère d'autrui). De la même manière, les vertus qui portent tant sur le bien que sur le mal comme la tempérance (pas que sur les tristesses mais aussi sur les plaisirs) et la force (pas que sur les craintes, mais aussi les espoirs ou audaces) pouvaient s'exercer mais uniquement comme modératrices de la partie positive (les plaisirs et audaces)²⁴⁹.

Un exemple nous est même fourni, dans l'état d'innocence, de cette modération des passions. St. Thomas affirme que la génération par coït y aurait été aussi pratiquée, puisqu'elle fait partie de l'ordre de la nature pour l'homme afin qu'il se reproduise et que l'espèce soit conservée, ce qui est toujours l'essentiel dans « l'intention de la nature ». Cependant, elle n'était pas déformée par une concupiscence immodérée comme dans l'état présent, ainsi que le rappelle St. Augustin « *Gardons-nous de penser que la génération n'aurait pu avoir lieu sans la maladie de la sensualité. Ces membres-là auraient obéi comme*

inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis ; ut magis patebit cum de virtutibus agatur. Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aequaliter omnes virtutes haberet. Sed considerandum est quod virtutum quaedam sunt, quae de sui ratione nullam imperfectionem important, ut caritas et iustitia. Et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quaedam vero sunt, quae de sui ratione imperfectionem important, vel ex parte actus vel ex parte materiae. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu ; sicut fides, quae est eorum quae non videntur, et spes, quae est eorum quae non habentur. Perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc, ut videret Deum per essentiam, et ut haberet eum cum fruitione finalis beatitudinis, unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si vero imperfectio quae est de ratione virtutis alicuius, repugnat perfectioni primi status, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, sed non secundum actum, ut patet de poenitentia, quae est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quae est dolor de miseria aliena ; perfectioni enim primi status repugnat tam dolor, quam culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, sed non secundum actum, erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum praecessisset, doleret ; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret ».

²⁴⁹ I, 95, 3, ad 2 : « *illae passiones ad malum ordinatae, repugnant perfectioni primi status, quae habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quae respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status, poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam daemonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quae circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quae vero sunt circa passiones respicientes malum in eodem subiecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum ; sicut de poenitentia et misericordia dictum est. Sed sunt quaedam virtutes quae non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias ; sicut temperantia, quae non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes ; et fortitudo, quae non solum est circa timores, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiae, secundum quod est moderativa delectationum ; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciae sive spei ; non autem secundum quod moderantur tristitiam et timorem ».*

les autres, au gré de la volonté, sans l'aiguillon d'une passion séductrice, dans la tranquillité de l'âme et du corps »²⁵⁰. Malgré les assertions erronées de certains membres de l'école franciscaine (St. Bonaventure, Alexandre de Hales), le plaisir, soumis à la raison, en aurait même été d'autant plus grand que la nature était plus pure et le corps plus délicat. La raison n'aurait pas eu à lutter contre l'appétit concupiscible immodérément attaché au plaisir, c'est-à-dire au-delà de la mesure droite donnée par la juste raison. Elle aurait joui naturellement, c'est-à-dire de la manière convenable. « *C'est ainsi que l'homme sobre ne trouve pas moins de plaisir que le glouton dans la nourriture qu'il prend avec mesure, mais son appétit concupiscible se repose moins dans ce genre de plaisir* »²⁵¹. La volonté contrôlait tout : « *ce ne sont pas les convoitises de la volupté mais le libre emploi de la volonté qui aurait uni l'une et l'autre nature* »²⁵².

Les quelques théologiens qui ont une telle méfiance face à l'acte sexuel se sont sans doute laissés trop influencer par les désordres liés à des perversions d'une saine sexualité que l'on constate aisément aujourd'hui, dans l'état post-lapsaire. D'où l'on voit le dérèglement impliqué par le *fomes peccati*. Cela montre bien par contraste la gratuité du don de la « *rectitudo* » que Dieu avait fait à Adam. La théologie postérieure à St. Thomas a appelé l'ensemble de ces grâces les « dons préternaturels »²⁵³, privilèges dispensés à Adam dans la

²⁵⁰ I, 98, 2 (*utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum*) : « *Augustinus dicit, in XIV De Civ. Dei, absit ut suspicemur non potuisse prolem seri sine libidinis morbo. Sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cetera, et sine ardore et illecebrosos stimulo, cum tranquillitate animi et corporis* ».

²⁵¹ I, 98, 2, ad 3 : « *bestiae carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quod delectationem coitus et fervorem concupiscentiae ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil huiusmodi fuisset quod ratione non moderaretur, non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto maior delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile) ; sed quia vis concupiscibilis non ita inordinate se effudisset super huiusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderate delectationi inhaereat ; et dico immoderate, praeter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderate assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus ; sed minus eius concupiscibilis super huiusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, quae a statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quae in tempore isto laudatur non propter defectum fecunditatis, sed propter remotionem inordinatae libidinis. Tunc autem fuisset fecunditas absque libidine* ».

²⁵² I, 98, 2, ad 4 : « *sicut Augustinus dicit XIV De Civ. Dei, in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis, salva integritate femine genitalis, virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero Virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxaret ; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque coniungeret* ».

²⁵³ Rappelons que cette expression ne désigne pas chez St. Thomas ce qu'elle a désigné après lui. Elle n'est pas dénué d'ambivalences non plus car chez le Docteur Commun, la nature est toujours bonne et s'écarter de la nature a généralement raison de péché (cf. I-II, 24, 2, obj. 2 : « *Praeterea, Damascenus dicit quod operatio quidem qui secundum naturam motus est, passio vero qui praeter naturam. Sed quod est praeter naturam in motibus animae, habet rationem peccati et mali moralis, unde ipse alibi dicit quod Diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam. Ergo huiusmodi passiones sunt malae moraliter* » ou I-II, 73, 6 : « *Aliae vero causae sunt quae inclinant voluntatem ad peccandum, praeter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis* »). Cependant, il est vrai que les miracles relèvent aussi de cet ordre (I, 105, 7, ad 2) et qu'ils sont évidemment bons, en particulier en ce qui concerne la naissance du Christ ou la transsubstantiation par exemple (III, 75, 4 : « *Unde Ambrosius dicit, in libro de sacramentis, liquet quod praeter naturae ordinem Virgo generavit. Et hoc quod conficimus, corpus ex*

surabondance d'amour de son Créateur.

b. Autres dons préternaturels

Le principal des dons préternaturels était l'immortalité du corps, puisque celle de l'âme est toujours acquise, même dans l'état post-lapsaire. Cette immortalité est bien un don et non pas un donné de nature. St. Thomas recourt toujours à la preuve que seuls les dons préternaturels furent perdus après la Chute et pas ce qui fait intrinsèquement partie de la nature. Ainsi, les démons n'ont pas perdue cette même immortalité. En réalité, Dieu en nous créant êtres sensibles devait recourir à un corps qui pût fournir à l'âme intellectuelle sa source d'information principale pour pouvoir accéder aux choses sensibles particulières à partir desquelles notre connaissance remonte aux universels²⁵⁴. Mais tout corps, étant une combinaison moyenne d'éléments (« *aequalis complexionis* »), est corruptible par nécessité de la matière qui le compose²⁵⁵. Corruption qui se manifeste par la séparation de la forme et de la matière, à savoir la mort²⁵⁶. Toutefois seule était choisie et voulue par Dieu la matière proportionnée à la forme, non pas la condition corruptible qui en découle nécessairement. « *Par exemple, pour obtenir une forme de scie, l'ouvrier choisit du fer, c'est-à-dire une matière qui puisse couper des corps durs ; mais, que les dents de la scie puissent s'érouiller et se couvrir de rouille cela tient aux conditions nécessaires de cette matière* »²⁵⁷. La preuve

Virgine est. Quid igitur quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse dominus Iesus partus ex Virgine ? »).

²⁵⁴ I-II, 85, 6 : « *corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc, quod est temperatae complexionis, ut possit esse convenientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum* ».

²⁵⁵ I-II, 85, 6 : « *Unde ex parte suae formae, naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiae sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc, homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiae sibi relictiae, sed non secundum naturam formae* », et II-II, 164, 1, ad 1 : « *Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc, mors est homini naturalis. Haec tamen conditio in materia humani corporis est consequens ex necessitate materiae, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, et per consequens medium inter tangibilia ; et hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosophum, in II De Anima* ». Cf. Gondreau, p. 225-227.

²⁵⁶ Cf. I, 75, 6 (*utrum anima humana sit corruptibilis*) : « *materia secundum hoc acquirit esse in actu, quod acquirit formam, secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod separatur forma ab ea* ».

²⁵⁷ I, 76, 5, ad 1 (*utrum anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur*) : « *corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiae divinae donum ; alioquin immortalitas eius per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas daemonis. Et ideo aliter dicendum est, quod in materia duplex conditio invenitur, una quae eligitur ad hoc quod sit conveniens formae ; alia quae ex necessitate consequitur prioris dispositionis. Sicut artifex ad formam serrae eligit materiam ferream, aptam ad secundum dura ; sed quod dentes serrae hebetari possint et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiae. Sic igitur et animae intellectivae debetur corpus quod sit aequalis complexionis, ex hoc autem de necessitate materiae sequitur quod sit corruptibile. Si quis vero dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat, ut Augustinus dicit, II super Gen. ad litt.. Providit tamen Deus adhibendo remedium contra mortem per gratiae donum* ». Cf. I-II, 85, 6 (*utrum mors et huiusmodi defectus sint homini naturales*) qui reprend une comparaison très similaire, ainsi que II-II, 164, 1, ad 1 (*utrum mors sit poena peccati primorum parentum*) dont il conclut : « *Deus autem, qui est conditor hominis, omnipotens est. Unde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto necessitatem moriendi ex tali materia consequentem. Quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum* ».

que Dieu ne voulait pas cette conséquence découlant du choix de la matière corporelle est qu'il nous avait accordé pour y remédier le privilège de l'immortalité par don gratuit ou grâce²⁵⁸.

Ainsi, originellement, la forme de l'homme, déjà élevée dans la hiérarchie des étants par sa nature, était en plus, par don divin, à même de contrôler la matière (donc l'âme sur le corps, ainsi qu'on la voit dans la rectitude). Le composé était plus uni et, chaque élément étant à sa place, l'ouverture vers la béatitude éternelle, qui constitue l'immortalité, était plus grande : « *Plus la forme est d'un degré élevé, plus elle a d'emprise sur la matière corporelle, moins elle y est 'enfouée', et plus elle la dépasse par son activité ou sa puissance* »²⁵⁹.

Cela avait aussi des conséquences gnoséologiques car la puissance du jugement naturel n'était pas liée (*naturale iudicium non est ligatum*) et en soi l'intellect ne peut se tromper quant à son objet propre. Aujourd'hui, l'erreur n'intervient que par l'influence mauvaise des puissances inférieures (comme l'imagination chez ceux qui dorment). Comme ce n'était pas le cas avant la Chute, la connaissance de l'homme intègre était plus parfaite²⁶⁰. Or, dans l'état d'innocence comme après la Chute, la connaissance humaine passe naturellement par la conversion aux phantasmes, en trois étapes²⁶¹ :

- L'âme s'abstrait des choses extérieures et opère un retour à soi. Dans l'état d'innocence, elle parvenait à une perfection dans la connaissance humaine : « *Car l'opération intellectuelle de l'âme est naturellement ordonnée aux choses extérieures (...); aussi est-ce par la connaissance de ces choses que l'on peut connaître parfaitement notre opération intellectuelle, comme on connaît l'acte par l'objet. Et par cette opération intellectuelle, on peut connaître parfaitement l'intelligence humaine, comme on connaît la puissance par son acte propre* »²⁶².
- L'âme est unie aux « *puissances supérieures unifiées* », à savoir les anges.
- L'âme est conduite²⁶³ ultérieurement à ce qui dépasse tout : Dieu.

²⁵⁸ II-II, 164, 1, ad 1 : « *mors et est naturalis, propter conditionem materiae, et est poenalis, propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte* ». Cf. Gondreau, p. 232.

²⁵⁹ I, 76, 1 : « *quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliquam operationem quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quam forma metalli, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde intantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et haec virtus dicitur intellectus* ».

²⁶⁰ Cf. I, 94, 4.

²⁶¹ I, 94, 2 (*utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit*) : « *Quorum primus est, secundum quod a rebus exterioribus congregatur anima ad seipsam; secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet angelis; tertius autem gradus est, secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum* ».

²⁶² I, 94, 2.

²⁶³ Et quasi « *pédagogiquement* » (*manuducitur* : nous en sommes presque à l'étymologie grecque de l'esclave conduisant par la main l'enfant à l'école ou sur le chemin du savoir).

Les deux dernières étapes ne sont pas une parfaite connaissance de soi ni de l'objet connu, même dans l'état d'innocence, car les êtres spirituels connaissent sans recours à la *conversio ad phantasmata* et leur objet dépasse largement les possibilités de l'homme. Là, le problème n'est donc pas lié aux qualités du connaissant (par le péché) mais au connaissable (excellence inatteignable)²⁶⁴.

Parmi les autres dons figurait aussi le juste amour de soi, en contraste avec ce que sera la haine de soi après la Chute. Cela rapproche l'homme de l'ange. L'un comme l'autre s'aime d'abord naturellement pour le bien qu'ils sont, du fait même qu'ils sont créés bons par Dieu et reflètent sa bonté (donc substantiellement : ils aspirent à leur propre perfection qu'est leur fin en Dieu). C'est l'amitié. Mais ils s'aime aussi électivement pour le bien qu'ils désirent pour eux (de l'ordre des moyens) : aimer comme un bien accidentel ou inhérent qu'ils se souhaitent. On rejoint alors l'amour de concupiscence déjà évoqué²⁶⁵. En réalité, le juste amour de soi était réglé du fait que tout était rapporté à Dieu comme à la fin ultime et l'amour de soi était à sa juste place comme la partie dans le tout. L'homme intègre était capable d'accomplir le bien connaturel sans le complément d'un don gratuit, quoi que non sans le secours de la motion divine. Aimer Dieu est connaturel à toute créature, donc conforme à son aptitude innée, chacune suivant son mode propre d'existence. Chaque créature n'étant qu'une partie du tout, aime, plus que son bien propre, « *le bien commun de tout l'univers, qui est Dieu. Et c'est pourquoi Denys peut écrire : 'Dieu fait converger toutes choses vers l'amour de lui-même'*. Dès lors l'homme, dans l'état de nature intègre, référerait l'amour de soi à l'amour de Dieu comme à sa fin, et il en était de même de son amour pour toutes les autres choses. Ainsi aimait-il Dieu plus que lui-même et par-dessus tout »²⁶⁶.

²⁶⁴ I, 94, 2, ad 2 : « *anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis ; sed ex hoc quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficiamus propter utrumque* ».

²⁶⁵ I, 60, 3 (*utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva*) : « *cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens ; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam. Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum ; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva* ». Pour un traitement détaillé de la complexe articulation entre amour de convoitise et amour d'amitié, cf. Mansini, G., « *Duplex amor and the Structure of Love in Aquinas* », in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Supplementa 1* : « Thomistica », 1995, p. 137-196.

²⁶⁶ I-II, 109, 3 (*utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia*) : « *homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini ; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut*

L'homme intègre avait certes besoin de Dieu comme premier moteur pour parvenir à la perfection de ses actes (en plus de la forme qui lui était donnée par sa nature, en tant que Dieu est acte premier²⁶⁷) mais il pouvait alors atteindre ce qui lui était proportionné par les seules forces de sa nature : à savoir les vertus cardinales naturelles. Pour les vertus infuses (cardinales au degré infus et nécessairement les théologiques), il avait bien sûr besoin de Dieu²⁶⁸. L'amour, en tant qu'il est passion primordiale, est naturellement orienté vers Dieu, même chez les êtres inanimés. Mais c'est aimer Dieu plus que tout le reste seulement en tant qu'il est principe et fin du bien naturel. Cependant, nous ne sommes pas alors au niveau de la charité qui aime Dieu en tant qu'il est l'objet de la béatitude. Cette « certaine amitié avec Dieu » établit l'homme de quelque façon en société spirituelle avec Lui. De plus, comme pour toute vertu, s'y ajoutent une certaine promptitude et délectation²⁶⁹. Même dans l'état de nature intègre, cette aide conférée par Dieu lui était indispensable pour remplir les préceptes de la loi non seulement quant à leur objet, mais quant à la manière parfaite de les accomplir, par charité²⁷⁰.

Cet état de choses plus parfait implique que les sacrements n'étaient pas nécessaires en tant que tels car ils sont corporels et donc sont d'une perfection moins grande que les réalités spirituelles qui étaient alors bien réglées. « *Il eût été contraire à cet ordre que l'âme fût perfectionnée soit quant à la science, soit quant à la grâce, par un moyen corporel tel que les sacrements* »²⁷¹. Malgré tout, l'homme avait besoin de la grâce que les sacrements convoient,

dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro de Div. Nom., quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia ».

²⁶⁷ I-II, 109, 1 : « *Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma quae est principium motus vel actionis ; sed etiam requiritur motio primi moventis (...). Manifestum est autem quod, sicut omnes motus corporales reducuntur in motum caelestis corporis sicut in primum movens corporale ; ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus ».*

²⁶⁸ I-II, 109, 2 (*utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia*) : « *Secundum autem utrumque statum, natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est. Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae ».*

²⁶⁹ I-II, 109, 3, ad 1 : « *caritas diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni, caritas autem secundum quod est obiectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quandam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem, sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis ».*

²⁷⁰ I-II, 109, 4 (*utrum homo sine gratia per sua naturalia legis praecepta implere possit*), ut infra.

²⁷¹ III, 61, 2 (*utrum ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta*) : « *in statu innocentiae sacramenta necessaria non fuerunt. Cuius ratio accipi potest ex rectitudine status illius, in quo superiora inferioribus dominabantur, et nullo modo dependebant ab eis, sicut enim mens suberat Deo, ita menti suberant inferiores animae vires, et ipsi animae corpus. Contra hunc autem ordinem esset si anima perficeretur, vel quantum ad scientiam vel quantum ad gratiam, per aliquid corporale, quod fit in sacramentis. Et ideo in statu innocentiae homo sacramentis non indigebat, non solum in quantum sacramenta ordinantur in remedium peccati, sed etiam*

pas sensiblement toutefois, mais invisiblement et spirituellement²⁷².

Enfin, tout comme pour le Paradis à la fin des temps, il ne faut pas croire que dans le paradis terrestre, tous les hommes eussent été absolument égaux en tout. Nous sommes même loin, dans la pensée thomasienne, de tout égalitarisme niveleur au niveau spirituel²⁷³. Selon lui, il importe au contraire que tous les échelons soient occupés dans un ordre donné. La beauté et perfection de l'ensemble impliquent cette diversité. L'important est tout simplement que chacun soit bien à sa place et que l'impression globale soit harmonieuse. L'ensemble des saints anonymes fêtés à la Toussaint pourrait être comparé dans ce Paradis ordonné à de multiples brins d'herbe, qui tous ensemble, forment un magnifique écrin vert qui fait ressortir la beauté virginale du lys blanc qui représenterait les plus grands saints, ceux qui sont canonisés. Simplement il n'est pas question de faire ressortir comme dans la peinture espagnole du Siècle d'Or, la beauté des infantes par la difformité des nains les entourant et choisis à dessein par contraste²⁷⁴.

Des différences apparaissaient quant aux âmes et quant aux corps. Certains avaient plus de justice et de science que d'autres, certains par leur différence de complexion, étaient plus grands, robustes ou beaux, sans toutefois qu'au niveau moral comme physique, les degrés de plus et de moins n'impliquent chez ceux qui seraient moins dotés le moindre défaut²⁷⁵. Cette situation fait écho aux hiérarchies des puissances célestes dans lesquelles les anges supérieurs illuminent les anges inférieurs²⁷⁶. De fait, on peut même parler dans l'acception positive du terme, de domination de certains hommes sur d'autres dans l'état d'innocence originelle. L'homme étant naturellement un animal social, il aurait donc mené

inquantum ordinantur ad animae perfectionem ».

²⁷² III, 61, 2, ad 1 : « *homo in statu innocentiae gratia indigebat, non tamen ut consequeretur gratiam per aliqua sensibilia signa, sed spiritualiter et invisibiliter* ».

²⁷³ I, 96, 3, SC (*utrum homines in statu innocentiae omnes fuissent aequales*) : « *Sed contra est quod dicitur Rom. XIII, quae a Deo sunt, ordinata sunt. Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere, dicit enim Augustinus, XIX De Civ. Dei, ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur* ».

²⁷⁴ Cf. Velázquez (1599-1660) dans *Las Meninas* (1656) représentant l'Infante Marguerite-Marie et la naine Maribárbola, au visage fort ingrat. Cf. Zerbib, Monique, *La représentation des nains et des bouffons dans l'œuvre de Vélasquez* in *Champ psychosomatique* 35, 2004/3. Ces contrastes sont merveilleusement illustrés dans le conte d'Oscar Wilde, *The Birthday of the Infanta*, l'un des quatre contes du recueil *A House of Pomegranates* (1891), puis dans la seconde édition de *The Happy Prince and Other Tales* (1892). Cf. Bridle, Deborah, *Reconnaissance et rejet : jeux de miroir dans 'The Birthday of the Infanta', d'Oscar Wilde*, in *Rue des Beaux-Arts* (bulletin bimestriel de la Société Oscar Wilde en France) 16, Sept-Oct. 2008, § 7.

²⁷⁵ I, 96, 3 : « *necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu fuisse (...). Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii. Ex parte etiam corporis, poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter a legibus naturae (...). Et sic nihil prohibet dicere quin (...) aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et maiores et pulchriores et melius complexionati. Ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus sive peccatum, sive circa animam sive circa corpus* ».

²⁷⁶ Cf. I, 106.

une vie sociale s'il était resté dans l'état de justice originelle. Cela implique un dirigeant qui recherche le bien commun de la multitude qui sinon s'éparpillerait, chacun recherchant son bien privé. Cette domination s'oppose ainsi à celle qui écrase dans la servitude, elle s'adresse au contraire à des hommes libres qui doivent être dirigés vers le bien commun. Par ailleurs, la vertu de justice implique que si un homme avait été supérieur à un autre il aurait dû employer cette supériorité au service des autres, comme le dit la Ste. Écriture (1P 4,10) : « *Chacun de vous selon la grâce reçue, mettez-la au service des autres* ». Ainsi est reconnue la répartition providentielle des dons et charismes individuels, pour l'édification de tous²⁷⁷.

c. Transmission de cet état de justice originelle

« *Il est manifeste que cette soumission du corps à l'âme et des forces inférieures à la raison n'était pas naturelle ; autrement elle aurait persisté après le péché, puisque chez les démons aussi les éléments naturels sont demeurés après le péché comme le dit Denys. Par suite il est clair que la première soumission aussi, celle de la raison envers Dieu, n'était pas seulement d'ordre naturel, mais résultait d'un don surnaturel de grâce ; car il n'est pas possible que l'effet soit supérieur à la cause* »²⁷⁸. Voilà une bonne définition des dons dits préternaturels par la tradition théologique postérieure à St. Thomas. Le premier d'entre eux était cette rectitude, dont nous avons isolé trois niveaux : la soumission du corps à l'âme, des puissances inférieures aux puissances supérieures dans l'âme et de l'âme à Dieu. Chacun de ses trois niveaux emboîtés constituant une chaîne d'obéissances ascendante à laquelle répond

²⁷⁷ I, 96, 4 (*utrum homo in statu innocentiae homini dominabatur*) : « *dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic 'dominus' dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, 'dominus' dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio metaphys. ; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum ; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo Philosophus dicit, in principio politic., quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum ; secundum quod dicitur I petr. IV, unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes. Unde Augustinus dicit, XIX De Civ. Dei, quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit ».*

²⁷⁸ I, 95, 1 : « *Manifestum est autem quod illa subiectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis, alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit Cap. IV de Div. Nom. Unde manifestum est quod et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebat, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae, non enim potest esse quod effectus sit potior quam causa* ». Cf. I-II, 17, 9, ad 3 (*utrum membra corporis obediunt rationi quantum ad actus suos*) : « *natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono quod homini divinitus erat collatum* ».

en fait un déversement de la grâce par Dieu (donc descendant). « Or, la nature humaine qu'Adam transmet, se trouvait en lui primitivement gratifiée de dons surnaturels, parfaitement gratuits, mais indispensables à ce qui, par cette élévation, était son seul destin : la vision de Dieu, la béatitude divine participée. Cette nature devait être transmise ainsi gratifiée à ses descendants. Par sa faute personnelle, Adam a détruit cet ordre providentiel, il perd la grâce et la justice originelle dont la possession était liée à sa libre fidélité. La nature en lui retombe à sa condition propre, en laquelle elle subsiste désormais, coupablement privée de dons qu'elle devrait avoir pour atteindre sa fin surnaturelle »²⁷⁹.

Dieu avait donné à Adam le don de la justice originelle, qu'il aurait pu transmettre à sa descendance. La justice originelle (ou rectitude) n'était pas inscrite dans la nature humaine, sinon, elle n'aurait pas disparu avec le péché originel. Elle était donc un don et pas un dû de la nature²⁸⁰. Ce qui est strictement personnel dans la vie humaine n'est pas transmis par voie d'origine car l'homme, en engendrant, donne certes la vie à un individu, c'est-à-dire à un membre de la même espèce, mais différent de lui du point de vue personnel. Tout ce qui relève de la personne n'est pas transmis des parents aux enfants : « un grammairien ne transmet pas à son fils la science de la grammaire qu'il a acquise par son travail personnel ». Par contre, tout ce qui relève de l'espèce est évidemment transmis « ainsi quelqu'un qui a bonne vue engendre des enfants qui ont bonne vue, si sa nature n'est pas en défaut. Et si la nature est vigoureuse, il y a même quelques traits individuels qui se transmettent aux enfants à titre de dispositions naturelles : agilité du corps, souplesse d'esprit, etc... ». C'est alors ce que l'on nomme l'hérédité (mon fils a les mêmes facilités que moi pour apprendre des langues). La justice originelle relèverait quasi de cette nature vigoureuse qu'avait Adam avant la Chute²⁸¹.

Mais attention, la nature comme la personne peuvent avoir quelque chose par elles-mêmes, venant de leurs propres principes, et quelque chose par don gratuit. C'est ainsi qu'il faut comprendre le don de la justice originelle. « Elle était un don gracieux fait par Dieu à la nature humaine tout entière en la personne du premier père. Le premier homme a perdu ce don par le premier péché. Aussi, de même que la justice eût été transmise aux descendants en

²⁷⁹ Labourdette, *Le péché originel*, p. 73.

²⁸⁰ I-II, 109, 1 (*utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit*) : « quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere nisi moveatur a Deo. Quae quidem motio est secundum suae providentiae rationem ; non secundum necessitatem naturae, sicut motio corporis caelestis ».

²⁸¹ Cf. I, 100, 1 (*utrum omnia praecepta moralia pertineant ad legem naturae*) : « naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quaecumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus simulentur, nisi sit error in operatione naturae, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus simulentur. Iustitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis, peccatum autem originale, quod opponitur illi iustitiae, dicitur esse peccatum naturae ; unde traducitur a parente in posteris. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem iustitiam ».

même temps que la nature, de même maintenant le désordre opposé à cette justice. – Quant aux autres péchés actuels du premier père ou des autres ancêtres, ils ne gâtent pas ce qu'il y a de naturel dans la nature, mais seulement ce qu'il y a de personnel, c'est-à-dire le penchant à l'acte ; aussi ces autres péchés ne se transmettent pas »²⁸². Ce qui a été transmis, c'est une absence d'inclination droite plus qu'une inclination mauvaise (la concupiscence au sens peccamineux du terme renvoie à la rupture de la chaîne des obéissances)²⁸³. Mais les péchés actuels d'Adam ne sont pas transmis comme ce qui est le fruit de l'effort de chacun ne peut l'être. La nature nous dote de certaines caractéristiques, mais n'empêche pas, au sein d'une même espèce, une grande diversité des dons. Selon les dispositions de chacun, ses goûts, talents et efforts personnels, un individu acquerra telle vertu par exemple. Ce qui n'est pas sans rappeler la distinction entre, d'une part, *gratia sanctificans* (ou *gratia gratum faciens* pour reprendre la terminologie proprement thomasienne) attribuée de manière générale à tout baptisé et, d'autre part, telle grâce « *gratis data* », accordée à certains (en tant qu'elle est aussi donnée en lui pour les autres, comme un charisme). Or, les grâces des divers individus se complètent à merveille dans le plan de Dieu²⁸⁴.

²⁸² I-II, 81, 2 (*utrum etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum, traducantur in posteros*) : « impossibile est quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis praeter primum, per originem traducantur. Cuius ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum. Et ideo ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios, non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi, nullo autem modo ea quae sunt pure personalia (...). Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiae ; ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis, sicut in primo dictum est, erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente. Quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde sicut illa originalis iustitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum, non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturae est ; sed solum quantum ad id quod personae est, idest secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur ».

²⁸³ Ce n'est pas à proprement parler une propension à faire le mal, cf. Labourdette, *Le péché originel*, p. 84 : « La concupiscence. Gardons-nous ici encore de sortir d'un sens tout privatif. Pour autant qu'elle est péché originel, la concupiscence ne désigne nullement les actes de la sensibilité : ceux-ci ne seront pas tous des péchés et ne peuvent être au maximum que des péchés personnels ; elle ne désigne pas davantage une inclination vicieuse positive à des péchés : un vice ne peut être produit que par des actes, par des péchés personnels. La concupiscence désigne purement et simplement la puissance même (ou les diverses puissances) comme privées de la rectitude gratuite du premier état ».

²⁸⁴ Rm 12, 4-7 : « de même que notre corps en son unité possède plus d'un membre et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres. Mais, pourvus de dons différents selon la grâce qui nous a été donnée, si c'est le don de prophétie, exerçons-le en proportion de notre foi ; si c'est le service, en servant ; l'enseignement, en enseignant » et 1 Co 12, 4-30 : « Il y a, certes, diversité de dons spirituels, mais c'est le même Esprit ; diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité d'opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous. À chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. À l'un, c'est un discours de sagesse qui est donné par l'Esprit ; à tel autre un discours de science, selon le même Esprit ; à un autre la foi, dans le même Esprit ; à tel autre les dons de guérisons, dans l'unique Esprit ; à tel autre la puissance d'opérer des miracles ; à tel autre la prophétie ; à tel autre le discernement des esprits ; à un autre les diversités de langues, à tel autre le don de les interpréter. (...) Tous sont-ils apôtres ? Tous prophètes ? Tous docteurs ? Tous font-ils des miracles ? Tous ont-ils des dons de guérisons ? Tous parlent-ils en langues ? Tous interprètent-ils ? ». Cf. I-II, 111, 1 (*utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et*

Comme nous l'avons vu, cet état d'innocence embelli des différents dons préternaturels n'était pas un élément naturel mais un don gratuit, et supposait que l'homme demeurât dans l'obéissance par rapport à Dieu. Si le premier des trois chaînons venait à manquer dans cette chaîne d'obéissances, tout le reste suivrait le même mouvement de désagrégation et d'éparpillement, revendiquant une autonomie et une liberté mal comprises, celle de la confrontation alors que Dieu proposait la communion. « *St. Augustin dit : 'Dieu, en créant l'homme, lui a donné la vigueur de l'immortalité pour aussi longtemps qu'il ne pécherait pas, si bien qu'il serait lui-même l'auteur ou de sa vie ou de sa mort'. En effet, son corps n'était pas à l'abri de la dissolution par une vertu d'immortalité existant en lui ; c'est l'âme qui possédait une force surnaturelle donnée par Dieu, grâce à laquelle elle pouvait préserver le corps de toute corruption, aussi longtemps qu'elle serait demeurée soumise à Dieu. Cette disposition est logique. Puisque l'âme raisonnable n'est pas entièrement absorbée par sa relation à la matière corporelle (...), il convenait qu'au commencement lui fût donnée une [force] par laquelle elle pourrait conserver le corps d'une façon qui dépassât la nature de la matière corporelle* »²⁸⁵. Or, nous savons par vérité révélée ou dogme de foi que l'homme n'a pas conservé cet état originel : il a désobéi à Dieu et ainsi a été détruite la chaîne naturelle des obéissances, causant en l'homme la division intérieure, en particulier parce que St. Thomas appelle le « *foyer de péché* ».

gratiam gratis datam) : « duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducat. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens ».

²⁸⁵ I, 97, 1 (*utrum homo in statu innocentiae erat immortalis*) : « *ut Augustinus dicit in libro De Quaest. Vet. et Nov. Test., Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem ; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae (...). Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiae* ».

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette première partie, nous avons essayé de voir quelle était la conception philosophique et théologique de St. Thomas sur la personne humaine. Nous l'avons abordée d'abord de manière absolue, synchronique, indépendamment de l'état théologique concret.

Essayons de nous placer d'emblée face à la question de l'unité intérieure. Force est de constater que cette unité est moins grande ontologiquement parlant chez l'homme que chez Dieu ou les anges, qui sont des purs esprits puisque l'homme est un esprit incarné. Il est au croisement du monde matériel et spirituel, participant des deux à la fois. Il est un composé hylémorphique : une âme qui informe un corps. Le rapport entre les deux est déjà un des lieux de la tension. Mais même à l'intérieur de l'âme, puisque l'homme n'est pas comme Dieu acte pur ou acte unique, cela implique une certaine pauvreté ontologique qui est aussi son dynamisme. Son être est perfectionné par l'agir dans le temps (même entendu spirituellement comme pour la connaissance). Ce passage de la puissance à l'acte est aussi l'un des autres lieux de la recherche de l'unité puisqu'advient alors le risque de ne pas réaliser toutes ses potentialités.

De fait, l'homme pour être à la hauteur de sa vocation et dignité, doit faire en sorte que son âme contrôle le corps qu'elle informe. Dans ce composé, l'élément spirituel doit dominer. C'est lui qui distingue l'homme des animaux (différence spécifique par rapport au genre) et lui permet d'être unifié et non pas éparpillé au gré des sollicitations sensibles perçues par le corps. Dans la hiérarchie des êtres, plus la forme est élevée et a d'emprise sur la matière, moins elle y est enfoncée : les êtres inanimés (une pierre) < les êtres animés insensibles (un arbre) < les êtres animés sensibles irrationnels (un chien) < les êtres animés sensibles rationnels (l'homme) < les êtres incorporels créés (anges et démons) < l'être incorporel créateur (Dieu).

Plusieurs principes agissent donc dans l'homme. L'homme englobe par sa partie intellectuelle les niveaux inférieurs sensitifs et végétatifs mais les domine imparfaitement, à tel point que certains ne sont pas des actes humains mais de l'homme, donc ne relevant pas du libre arbitre (faculté de la volonté et de la raison). Si la puissance inférieure agit de manière autonome par rapport à la supérieure, on ne peut pas attribuer à cette dernière l'initiative globale. L'âme a besoin de partir des sens pour accéder à la vérité, ce qu'elle fait par l'opération du sentir à partir de son corps (alors que pour l'intelligence, elle peut s'en passer, comme le montrent les âmes séparées). Le corps qu'informe l'âme est ouverture à l'universel et permet à l'homme de compléter ce qui pourrait lui manquer de par sa nature pour s'adapter à son milieu et à ses besoins.

Après l'essence de l'âme, il importait de voir ses puissances et son opération. Selon É. Gilson, tout être autre que Dieu associe à l'essence (par ex. une substance constituée par la forme et sa matière) l'acte d'exister (*esse*) qu'il définit comme acte premier. Celui-ci est comme une relation permanente à Dieu Créateur. Les actes seconds désigneront l'agir de cette substance.

Les créatures animées se perfectionnent par leur agir, qui passe par les différentes puissances de l'âme. L'homme peut atteindre un haut degré de perfection mais par de nombreux actes (alors que les anges l'atteignent par un seul et que Dieu est tout simplement). L'âme humaine a cinq puissances : végétative, sensible, appétitive, mobile suivant le lieu, intellectuelle. Parmi celles-ci, la puissance sensible se subdivise en quatre éléments : le sens commun, l'imagination, l'estimative et la mémoire. Cette puissance est soumise au jeu des passions, élément essentiel de la vie humaine et l'imagination, qui est comprise comme un trésor des formes reçues par les sens joue pour notre étude un rôle particulier.

L'âme humaine incline en particulier vers ce qu'elle connaît comme bon, c'est-à-dire qui lui convient selon un jugement de son libre arbitre. L'appétit rationnel ou volonté va la mouvoir vers l'action, ce qui n'est pas sans risque de dispersion. L'appétit sensible se décompose en concupiscible et en irascible. Ces facultés inférieures de l'âme doivent toujours être reliées aux supérieures (intellect ou raison et volonté) qui permettent un acte pleinement humain et donc une réflexivité qui extrait de l'immédiateté de la perception sensible. Toutefois cet *imperium* est assez théorique : au contraire des membres du corps soumis au pouvoir despotique des facultés supérieures, les passions ont une propre autonomie qui limite ce pouvoir qui n'est donc que « politique », comme toujours en négociation.

Parmi les facultés supérieures, la volonté joue un rôle particulier. Si elle n'est pas libre d'adhérer ou non à la fin ultime de la béatitude, elle choisit par contre dans l'ordre des moyens pour l'élection. C'est le lieu du libre arbitre, d'une certaine indétermination, qui peut ainsi se tromper. La volonté doit donc être éduquée progressivement par la raison, pour ne pas se laisser dominer par les passions. Le lien entre telle action et Dieu n'est pas toujours évident sans les yeux de la foi et la volonté d'aimer Dieu.

L'une des solutions pour réaliser l'unité de son être passe par l'amour. Bien que me faisant sortir de moi-même (au contraire de l'intellect qui fait entrer la chose à connaître en moi), cela n'éclatera pas ma personne si est unifié l'objet de mon amour. Il faut encore que je m'unisse à un être supérieur (Dieu) ou au moins égal (un autre humain mais vertueux), car alors je vais comme partager avec lui la même forme (amitié de bienveillance) qui informe totalement sa matière. Le problème est qu'on peut mal juger de ce qu'on croit être un bien (on

aime jamais le mal pour soi) et s'unir à des réalités inférieures qu'il vaut mieux alors se contenter de connaître.

L'amour pénètre jusqu'en l'intime de l'être aimé, ne se contentant pas d'une connaissance superficielle. Cela implique une certaine division mais saine, pour pouvoir pénétrer loin en avant dans l'autre. Certes, la souffrance peut fracturer l'être et est alors souvent utilisée par Dieu pour atteindre au cœur. Cela rapproche de la liquéfaction, nécessaire à l'amour plutôt que son contraire, la congélation, certaine crispation sur soi qui empêche toute rencontre intime. La liquéfaction précède l'extase et le transperçement (cf. transverbération). À l'aboutissement de ce mouvement des passions se trouve le plaisir ou joie, l'union présente à l'objet aimé. Alors que les faux plaisirs se contentent de satisfaire quelques instincts des convoitises naturelles, le vrai plaisir dilate l'âme humaine par une réflexivité au niveau de l'appréhension et par une manière de faire entrer l'être aimé en soi et l'y retenir au niveau de l'appétit. La relation à l'autre comprise par Descartes est contradictoire avec cette dilatation : elle n'y voit qu'un empiètement sur l'espace propre de liberté, dégagé de tout lien, vécu comme une entrave. Or la communion avec l'autre est la condition de possibilité pour atteindre la vraie joie, suivant le modèle trinitaire.

Après un parcours synchronique, il fallait replacer l'homme dans une perspective plus diachronique, permettant d'étudier la situation d'Adam en son état d'innocence ou de la justice originelle. En particulier le statut des passions était différent d'aujourd'hui. La passion chez l'homme désigne un mouvement de l'appétit sensible où l'âme se porte vers un bien ou un mal présenté par les sens (élément formel) et qui implique une modification corporelle qui reçoit une nouvelle forme en remplaçant une autre (élément matériel).

Les passions ne sont pas mauvaises en soi car elles sont au sens large liées à notre nature sensible voulue par Dieu et elles vont aussi être le lieu de la conquête de l'unité par la pratique des vertus. La position thomiste rejette donc tant l'épicurisme (tous les plaisirs sont bons or certains ne sont qu'apparents) que le stoïcisme (tous les plaisirs sont mauvais) car elle est capable de distinguer entre les mouvements de la volonté (appétit rationnel) et passions de l'appétit sensible. Les passions sont bonnes si elles occupent un juste milieu entre deux extrêmes (« médiocrité » des passions). Seuls les plaisirs excessifs, contraires à la raison, sont à rejeter. La vertu ne s'oppose donc qu'aux passions ressenties « *comme il ne faut pas et quand il ne faut pas* ». Pour faire l'unité de sa vie, il faut être vertueux, c'est-à-dire savoir utiliser l'énergie apportée par les passions (la colère pour la force par exemple). On agit alors plus vite et avec plus d'intensité, y trouvant même son plaisir. Bref ses passions sont intégrées. Le vertueux ne réprime que les excessives (voire a totalement réussi à les dominer et ne les ressent plus).

Ces passions négatives n'existaient pas avant la Chute pour Adam qui était impassible, donc dénué de mouvements désordonnés dans le composé âme-corps. Chez Adam, seules se présentaient des passions dirigées par la raison, donc consécutives à son jugement car chez lui l'inférieur était toujours tenu à sa juste place. Dans son état de rectitude, on avait une chaîne de trois maillons d'obéissances successives : l'âme obéissait à Dieu, l'appétit sensible obéissait à la raison et à la volonté, le corps obéissait à l'âme. La rectitude s'accompagnait du don préternaturel de l'immortalité : Dieu empêchant sa corruption faisait que la forme (l'âme) maîtrisait totalement sa matière. Cela fut perdu et commença l'éclatement ou désintégration de la personne.

II) LA DESINTEGRATION DE LA PERSONNE PAR LE PECHE

Les dons préternaturels que nous avons étudiés dans l'état de justice originelle ont été retirés par Dieu après la Chute comme punition du péché originel. En particulier l'état de rectitude n'existe plus dans l'âme, qui est toute infectée²⁸⁶. Elle tombe sous la coupe d'un foyer de péché que St. Thomas définit comme une « *inclination de l'appétit sensible vers ce qui est contraire à la raison* » (III, 15, 2).

A) MAL ET PECHE ORIGINEL

1. Quelques réflexions générales sur le mal

a. *Le mal et le bien n'ont pas le même statut ontologique*

Le mal, comme « *disgregativus* », ronge l'être. Il le disperse. C'est qu'il n'est jamais désiré en lui-même : « *tout être désire naturellement le bien, et nul ne peut vouloir quelque chose sinon à titre de bien ; car 'le mal est au-delà du vouloir', comme dit Denys* »²⁸⁷. Exprimé autrement, le bien est attractif, le mal répulsif²⁸⁸. Cela explique d'ailleurs la prééminence du bien²⁸⁹. Rien n'est un « mal absolu » (*summum malum, malum integrum*) en matière de métaphysique. Même des monstres sanguinaires dont la vie morale semble entièrement dévouée au mal, dirait St. Thomas, ont ceci de bon qu'ils sont, qu'ils possèdent le bien de la vie. Ils sont au moins bons en tant qu'ils participent de l'être, quand bien même ils en auraient dévoyé le sens profond par une vie pervertie²⁹⁰. Trop souvent encore point sous le vernis d'expressions toutes faites un relent de manichéisme, contre lequel il faut toujours et encore combattre tellement le dualisme semble satisfaire une conception de la vie à peu de

²⁸⁶ Cf. I-II, 83, 4 (*utrum præfate potentiae sint magis infectae quam aliae*) : « *cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale* ».

²⁸⁷ I-II, 29, 4 (*utrum aliquis possit habere odio seipsum*) : « *Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquis aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni, nam malum est praeter voluntatem, ut Dionysius dicit* ».

²⁸⁸ I-II, 23, 4 (*utrum sint aliquae passionis differentes specie, in eadem potentia, non contrariae ad invicem*) : « *In motibus autem appetitivae partis, bonum habet quasi virtutem attractivam, malum autem virtutem repulsivam* ».

²⁸⁹ I-II, 25, 2 : « *Naturaliter autem est prius bonum malo, eo quod malum est privatio boni* ».

²⁹⁰ Cf. I, 49, 3 (*utrum sit unum summum malum, quod sit causa omnis mali*) : « *ex praedictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum. Primo quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum (...). Nihil autem potest esse per suam essentiam malum, ostensum est enim quod omne ens, in quantum est ens, bonum est ; et quod malum non est nisi in bono ut in subiecto. Secundo, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum, quod praehabet in se omnem bonitatem (...). Summum autem malum esse non potest, quia (...), etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere ; et sic, semper remanente bono, non potest esse aliquid integre et perfecte malum. Propter quod Philosophus dicit, in iv Ethic., quod si malum integrum sit, seipsum destruet, quia destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cuius subiectum est bonum. Tertio, quia ratio mali repugnat rationi primi principii. Tum quia omne malum causatur ex bono (...). Tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior ea quae est per se, ut patet in II Physic. ».*

frais.

St. Thomas diagnostique comme origine de l'erreur du manichéisme une vision à courte vue. « *Au lieu de s'élever à la cause universelle de tout l'être, ils se sont arrêtés aux causes particulières d'effets particuliers. C'est pourquoi, quand ils ont observé que certains êtres nuisent à d'autres en vertu de leur nature, ils en ont conclu que cette nature était mauvaise, comme si l'on disait que le feu est mauvais par nature parce qu'il a brûlé la maison d'un pauvre. Mais on ne doit pas juger de la bonté d'une chose d'après le rapport qu'elle a avec un être particulier ; on doit considérer cette nature en elle-même, et par rapport à l'univers entier, dans lequel tout être tient son rang avec un ordre admirable* »²⁹¹.

L'exemple thomasien n'est pas sans rappeler ce que peut penser l'enfant lorsqu'il s'est brûlé en approchant sa main d'une flamme : « le feu est méchant ». Cette conception que la pédopsychologie dénomme « pensée magique » a des relents animistes. En soi, le feu n'est ni bon ni mauvais, ni *a fortiori* méchant (ce qui supposerait une volonté de faire le mal). De même les serpents ne sont pas de mauvaises créatures à exterminer toutes sans discernement parce qu'un tel serpent aurait tué telle personne. Ils ont un rôle, que nous n'entrevoions simplement pas, de régulation dans la nature : en mangeant tels individus, ils évitent la prolifération de telle espèce qui serait tout aussi nuisible. Toute la question est de savoir replacer dans un contexte systémique le rôle de tel animal ou événement par exemple. Mieux vaut ainsi se garder de tirer des conclusions générales à partir de faits très particuliers, accidentels. St. Thomas reprend une belle comparaison lorsqu'il traite de la création des œuvres du sixième jour : « *Comme dit St. Augustin, 'si un ignorant entre dans l'atelier d'un artisan, il y voit quantité d'outils dont il ignore la raison d'être, et, s'il est très sot, il les jugera inutiles. Si dans la suite, par étourderie, il tombe dans le foyer, ou se blesse à quelque outil aiguisé, il estimera qu'il y a là beaucoup d'êtres nuisibles ; et l'artisan qui en sait l'usage se moquera de sa sottise. C'est ainsi qu'en ce monde certains osent critiquer bien des choses dont ils ne voient pas les raisons ; car il y en a beaucoup qui, sans être nécessaires à notre maison, ont cependant un rôle pour parfaire l'intégrité de l'univers'. Or, avant le péché, l'homme faisait des choses du monde un usage conforme à l'ordre. Les animaux venimeux ne*

²⁹¹ I, 49, 3 (à la suite du précédent) : « *Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua et aliae extraneae positiones antiquorum ortum habuerunt, quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suae naturae, aestimaverunt naturam illius rei esse malam, puta si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare ; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet (...). Similiter etiam, quia invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas causas particulares contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem. Et ideo usque ad prima principia contrarietatem in causis esse iudicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis, supra causas contrarias proprias, inveniri unam causam communem (...). Et similiter supra omnia quae quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi ».*

lui nuisaient donc pas »²⁹².

d. Le conflit entre le bien universel et le bien particulier

Cet exemple peut être rapproché d'un autre qui nous permet déjà de poser quelques prodromes à la question épineuse de Rm 7, 15-19 sur la division intérieure ou ici plus précisément sur la fracture au sein de la volonté. Cette question provient donc du traité sur les actes humains, donc le volontaire au début de la *Prima Secundæ*.

Tout bien est présenté à la volonté par la raison qui peut l'envisager elle-même sous plusieurs angles. Comme presque tous les biens ne sont que relatifs, on peut donc soit les voir en tant qu'ils sont bons, soit en tant qu'ils sont mauvais sous un certain rapport. « *Ainsi la volonté du juge est bonne lorsqu'il veut la mort d'un bandit parce qu'elle est juste ; et la volonté de l'épouse ou du fils de ce bandit est bonne également lorsqu'ils ne veulent pas sa mort, parce que cette mise à mort est un mal selon la nature (...). Le juge a la charge du bien commun, c'est-à-dire de la justice, et c'est pourquoi il veut l'exécution du bandit, laquelle à raison de bien en relation avec l'ordre social ; tandis que l'épouse du bandit doit considérer le bien privé de la famille, et pour cette raison elle veut que son mari ne soit pas exécuté* ». Évidemment, le bien commun doit l'emporter normalement sur le bien particulier car il est plus divin. En effet, Dieu considère le bien de tout l'univers qu'Il a créé et gouverne par Sa divine Providence car Il a la capacité d'embrasser ainsi tout le réel, y compris en toutes ses dimensions temporelles et en profondeur car il est aussi seul capable de sonder les reins et les cœurs²⁹³. Mais la raison humaine, elle, a plus de difficulté à s'élever à un tel niveau et peut donc s'enfermer dans tel particulier auquel ses sens lui donnent accès car il lui est proportionné. Seulement ceux qui seront admis dans la Gloire pourront mieux appréhender la réalité des choses (sans pour autant atteindre une connaissance comme Dieu la possède, même à ce niveau-là car les anges ne sont pas non plus admis à une telle hauteur)²⁹⁴. Certes, par les miracles, il se peut que Dieu intervienne au niveau du particulier en bousculant les règles de la nature qu'Il a Lui-même édictées. Mais Il ne le fait que rarement. On comprend en tout cas que deux volontés bonnes puissent se contredire quant à leur objet car elles se limitent à un

²⁹² I, 72, art. unic., ad 6 (*de opere sextæ diei*) : « *sicut Augustinus dicit in I Super Gen. contra Manichæos, si in alicuius opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Iam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa, quorum usum quia novit artifex, insipientiam eius irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident, multa enim, etsi domui nostræ non sunt necessaria, eis tamen completur universitatis integritas. Homo autem ante peccatum ordinate fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent* ».

²⁹³ Jér. 11, 20 ; 17, 10 ; 20, 12 ; Ps. 7, 10 et 1 Sm 16, 7 sur le choix de David, malgré les apparences séduisantes de ses frères aînés données sur Samuel : « *Les vues de Dieu ne sont pas comme les vues de l'homme, car l'homme regarde à l'apparence, mais le Seigneur regarde au cœur* ».

²⁹⁴ Eph 3, 18-19 : « *Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Longueur, la Hauteur et la Profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu* ».

seul plan.

Néanmoins la volonté qui se porte vers un bien particulier – qui fournit au volontaire son objet matériel – n'est droite qu'à la condition de le rapporter au bien commun comme à sa fin –son objet formel– ainsi qu'il est naturel à la partie de désirer le bien du tout et de s'y ordonner. « *Par suite, la volonté d'un bien particulier, pour être droite, doit avoir pour objet matériel ce bien particulier, et pour objet formel le bien commun voulu par Dieu* ». La conformité formelle à la volonté divine quant à l'objet suffit donc²⁹⁵.

On pourrait objecter que, par rapport à la division intérieure telle qu'exprimée en Rm 7, l'exemple des volontés contradictoires du juge et de la famille d'un bandit illustre plutôt une divergence entre deux personnes, mais elle peut s'appliquer aussi au sein d'une seule et même personne suivant que sa volonté hésiterait entre deux objets selon l'angle d'approche comme d'ailleurs le glissement s'opère dans la démonstration de St. Thomas entre le vouloir formel et matériel conformes à Dieu.

L'adultère par exemple a en vue le plaisir sexuel, qui est en soi un bien attaché par Dieu à l'une des fonctions essentielles pour la survie de l'espèce afin que l'homme s'y adonne volontiers. Mais, l'acte sexuel exprimant aussi plus que cela, à savoir l'image de la communion intra-trinitaire, il doit être réglé et calqué sur le modèle divin : un don et un

²⁹⁵ I-II, 19, 10 (*utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari semper voluntati divinae in volito, ad hoc quod sit bona*) : « *voluntas fertur in suum obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius, si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona, et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui non vult occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito, nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem ; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator, unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi. Apprehensio autem creaturae, secundum suam naturam, est alicuius boni particularis proportionati suae naturae. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem, quod non est bonum secundum rationem universalem, aut e converso, ut dictum est. Et ideo contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et e converso. Et inde est etiam quod possunt diversae voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonae, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse. Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem, cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari divinae voluntati in volito formaliter, tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur voluntati divinae in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo » (nous laissons de côté la conformité efficiente et la formelle due à la charité).*

accueil total, exclusif d'une personne à l'autre, qui ouvre sur une fécondité. Pour être à la hauteur du modèle divin, Dieu a institué le mariage, non seulement dans l'ordre de nature, mais aussi dans l'ordre de la grâce, pour exprimer mystérieusement une réalité invisible à travers une réalité visible. L'union d'un homme et d'une femme devant Dieu et Son Église est l'image (sacrement) de l'union irrévocable et entière du Christ à Son Église ou des deux natures de la Personne du Fils. L'adultère survalorise l'un des éléments bons (le plaisir sexuel) au détriment des autres éléments (le don corporel exclusif à son épouse, dans un respect des personnes que marque la pureté ou chasteté, mais aussi l'ordre objectif de la justice que l'on oublie trop souvent²⁹⁶).

Le pécheur occulte trop vite les éléments connexes pour ne souligner que celui qu'il choisit selon sa convenance²⁹⁷. De ce point de vue d'occultation, on pourra parler d'anesthésie de la conscience et surtout de la raison, en particulier avec sa mémoire des engagements pris pour se laisser captiver par l'instant de la jouissance, quand bien même elle serait prohibée. Il s'agit bien d'un racornissement ou rétrécissement de l'angle d'approche alors que la raison servant la vérité doit avoir une vision à grand angle, un peu comme ces photographies panoramiques au contraire d'un zoom très détaillé et partiel (donc partial puisqu'il choisit son objet particulier pour construire son point de vue limité).

Étant donné, comme nous le verrons, que le péché est une manière de s'enliser dans le particulier, seule réalité à laquelle les sens nous permettent d'accéder, il n'est pas très étonnant que cela soit un travers des plus répandus. Les puissances supérieures de l'âme, ouvertes quant à elles à l'universel, ont le plus grand mal à dominer les puissances inférieures sensibles puisque la chaîne d'obéissance a été rompue par la désobéissance de l'âme envers Dieu.

e. Le mal est la privation d'un bien attendu, d'une perfection due

Le mal a, en réalité, cette faiblesse ontologique congénitale qui lui donne un être moindre : tel un parasite, voire même un parasitoïde²⁹⁸, il ne peut subsister par lui-même mais que par son sujet, qui est nécessairement un bien quelconque. Aussi ne peut-il pas être une

²⁹⁶ Pieper Josef, *The Four Cardinal Virtues*, 2003, p. 159.

²⁹⁷ Comment ne pas y voir une parenté évidente avec le péché d'hérésie en particulier (*αἵρεσις*, -εως : choix), même si cela vaut pour tous les péchés : « *Est orthodoxe celui qui donne son consentement à l'ensemble des vérités reçues. Est hérétique celui qui (...) disjoint, par son 'choix' tel ou tel élément de ce contenu du mystère. Hérésie, c'est donc vérité partielle, qui, comme telle devient erreur, en tant qu'elle se prend pour une vérité totale, bientôt exclusive des vérités primitivement connexes* », cf. Chenu, M.-D., op, in *Orthodoxie et hérésie, le point de vue du théologien*, *Annales* 18/1, 1963, p. 77-78.

²⁹⁸ Organisme qui se développe sur ou à l'intérieur d'un autre organisme dit « hôte », mais qui tue inévitablement ce dernier au cours de ce développement ou à la fin de ce développement, alors que de nombreux parasites ne tuent pas leur hôte.

participation au mal « absolu » mais simplement privation de la participation au bien²⁹⁹. Et encore cette privation n'est-elle que privation d'un bien qui est « dû » d'une certaine manière à la personne, attendu suivant sa nature³⁰⁰, selon qu'il est en puissance à cette perfection qui lui fait pourtant défaut. En effet, le mal n'est pas toute négation « *sans quoi les choses qui n'existent d'aucune manière seraient des maux, et toute chose serait mauvaise du seul fait qu'elle n'a pas le bien d'une autre. Ainsi l'homme serait mauvais pour n'avoir pas l'agilité de la chèvre ou la force du lion* »³⁰¹. Par contre, la cécité est bien un mal car la vue est attendue parmi les perfections sensibles de l'homme.

Est mauvais tout bien relatif privé d'une certaine perfection qu'on serait en droit d'attendre de cet être ou action, donc pas une privation totale car il y a deux genres de privation. La privation totale – comme la mort est privation totale de la vie, la cécité privation totale de la vue – n'a pas de moyen terme avec le bien (l'habitus, ce que je possède de manière stable). Seule la privation limitée qui laisse subsister quelque chose – comme la maladie est la privation de la santé qui certes ouvre la voie à la mort – peut avoir un moyen terme par rapport au bien contraire. « *C'est en ce sens que le mal est la privation du bien, comme dit Simplicius ; car il n'enlève pas tout le bien, mais en laisse une partie. D'où il suit qu'il peut y avoir un milieu entre le bien et le mal* »³⁰². La grammaire latine exprime cela très précisément par le recours à deux types d'infinitifs passifs : le présent « *privari* » et le parfait (passé) « *privatum esse* » qui implique une dimension d'achèvement (privation totale), ce qui

²⁹⁹ I, 49, 3, ad 4 : « *nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum* ».

³⁰⁰ I-II, 72, 1, ad 2 (*utrum peccata differant specie secundum obiecta*) : « *peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus* » ou bien encore plus explicite en I-II, 75, 1 : « *cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere* ».

³⁰¹ I, 48, 3 (*utrum malum sit in bono sicut in subiecto*) : « *malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent ; et iterum quod quaelibet res esset mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei, utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capreae, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur, sicut privatio visus caecitas dicitur. Subiectum autem privationis et formae est unum et idem, scilicet ens in potentia* » et I, 49, 3, ad 2 : « *privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subiectum autem privationis est ens in potentia* ».

³⁰² I-II, 18, 8, ad 1 (*utrum sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem*) : « *duplex est privatio. Quaedam quae consistit in privatum esse, et haec nihil relinquit, sed totum aufert ; ut caecitas totaliter aufert visum, et tenebrae lucem, et mors vitam. Et inter hanc privationem et habitum oppositum, non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio quae consistit in privari, sicut aegritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quaedam via ad totalem ablationem sanitatis, quae fit per mortem. Et ideo talis privatio, cum aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in Commento super librum praedic., quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum* ». Cf. I-II, 18, 1 (*utrum omnis actio hominis sit bona, et aliqua sit mala*) : « *Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam* ». Cela se comprend au physique (défauts de nature) comme au moral (vices).

fait écho à « *corrumpi* » et « *corruptum esse* »³⁰³. Puisque nous parlons du vocabulaire latin, il ne serait pas inutile de souligner non plus l'opposition dans les termes entre, d'une part « *privatio* » qui désigne le mal et le péché (*peccatum*) et, d'autre part, l'*habitus*, ici compris comme possession (*habere*) de quelque chose mais qui désignera aussi dans le domaine moral la vertu s'il est bon. Donc distinction entre un non-avoir et un avoir qui recouvre en fait un manque d'être face à une plénitude d'être.

De fait, le bien doit avoir une solidité ontologique, une intégrité que ne saurait avoir le mal, qui est dans la faille, le manque d'une des composantes essentielles. Or, pour qu'une action soit bonne, il faut la contribution de tous les éléments nécessaires à sa quadruple bonté³⁰⁴. Outre son être bon en tant qu'elle est (genre), elle est constituée bonne ou mauvaise selon que l'objet est approprié ou non, qui la constitue dans son espèce³⁰⁵. Ensuite, sa bonté résulte des circonstances³⁰⁶ et enfin de l'intention ou fin avec laquelle cette action est faite³⁰⁷. Qu'un seul élément sur quatre manque et l'action devient mauvaise. « *Rien n'empêche qu'une action, dotée d'une des bontés que nous avons énumérées, manque des autres. En ce sens, il arrive qu'une action bonne dans son espèce ou dans ses circonstances soit rapportée à une fin mauvaise, ou inversement. Néanmoins elle n'est absolument bonne que si ces diverses sortes de bonté concourent à sa perfection, car 'n'importe quel défaut produit le mal, mais le bien ne provient que d'une cause parfaite', dit Denys* »³⁰⁸. Cet adage est très célèbre « *bonum*

³⁰³ I-II, 73, 2 (*utrum omnia peccata sint paria*) : « *inveniet duplex privationum genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio, quae consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est privatio vitae (...). Et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito. Unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando iam cadaver fuerit resolutum (...). Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quae quidem privatio magis consistit in corrumpi, quam in corruptum esse, sicut aegritudo, quae privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid eius remanet, alioquin non remaneret animal vivum; et simile est de turpitudine, et aliis huiusmodi. Huiusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius quod remanet de habitu contrario (...). Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis, sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in iv Ethic.; non enim posset remanere substantia actus, vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est quod non omnia peccata sunt paria* ».

³⁰⁴ I-II, 18, 4 : « *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis* ».

³⁰⁵ I-II, 18, 2 (*utrum actio habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto*) : « *Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem. Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto* ».

³⁰⁶ I-II, 18, 3 (*utrum actio sit bona vel mala ex circumstantia*) : « *plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debita* ».

³⁰⁷ I-II, 18, 4 (*utrum bonum et malum in actibus humanis sint ex fine*) : « *Quaedam vero sunt quorum esse dependet ab alio, unde oportet quod consideretur per considerationem ad causam a qua dependet. Sicut autem esse rei dependet ab agente et forma, ita bonitas rei dependet a fine* ».

³⁰⁸ I-II, 18, 4, ad 3 (*utrum bonum et malum in actibus humanis sint ex fine*) : « *nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona*

ex integra causa, malum ex quocumque defectu ».

Autrement dit, puisqu'un seul défaut suffit pour faire tomber dans la malice, il n'est pas très étonnant que, d'une certaine manière, il soit plus facile et répandu de mal faire que de bien faire : « *Il y a plus de conditions requises pour le bien 'qui exige l'intégrité de sa cause', que pour le mal qui procède 'de défauts particuliers', selon Denys* »³⁰⁹. Une autre conséquence est encore qu'à une seule bonne action peuvent correspondre une multitude d'actes mauvais suivant ce par où survient le manque. Pareillement, « *à une même vertu s'opposent plusieurs vices* »³¹⁰. Cela manifeste déjà ce qui retiendra par la suite notre attention : un éparpillement dû au mal.

En tout cas, puisque le mal n'est jamais un mal absolu, mais qu'il est toujours désiré en tant qu'il est perçu comme quelque bien, même apparent, on pourra parler d'absolutisation d'un bien réel, mais partiel ou inférieur dans une échelle de biens. Un peu à la manière d'un aveuglement plus ou moins volontaire sur le fait que subsiste toujours, à côté d'éléments bons en soi, de nombreux aspects négatifs qui empêchent la qualification de l'action comme bonne réellement. « *Le mal n'est jamais aimé que sous sa raison de bien, c'est-à-dire en tant qu'il est un bien relatif que l'on prend pour un bien pur et simple. De sorte que tel amour est mauvais parce qu'il tend vers ce qui n'est pas absolument le vrai bien* »³¹¹.

Le péché étant désordonné, il ne peut avoir par soi de cause qu'en tant qu'il est acte. En tant qu'il est désordre, la cause ne peut agir que par accident. Le mal n'est pas une négation pure mais une privation d'un bien dû. Il n'agit donc que par accident ou cause défaillante car ce qui doit naturellement être présent ne serait jamais absent s'il n'y avait une cause l'empêchant d'exister. « *La cause de l'affirmation suivie d'une négation est par accident cause de la négation qui s'ensuit ; ainsi le feu, en causant de la chaleur, ce qui est son effet fondamental, cause par suite l'absence de froid* ». De la cause accidentelle, on peut remonter à la cause essentielle, dans l'acte volontaire : « *c'est la volonté qui, n'étant plus dirigée par la règle de la raison ni par celle de la loi divine, et recherchant un bien périssable, cause l'acte du péché directement et par soi ; mais elle cause aussi le désordre de l'acte par accident et en dehors de toute intention ; en effet, le manque d'ordre dans l'acte provient du*

simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. » et 19, 6, ad 1 (*utrum voluntas concordans rationi erranti, sit bona*) : « *bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus* » ou 19, 7, ad 3 (*utrum bonitas voluntatis dependeat ex intentione finis*).

³⁰⁹ III, 90, 2, ad 4 (*utrum inconvenienter assignentur partes poenitentiae contritio, confessio et satisfactio*) : « *plura requiruntur ad bonum, quod procedit ex integra causa, quam ad malum, quod procedit ex singularibus defectibus* ».

³¹⁰ II-II, 92, 2, ad 1 (*utrum sint diversae superstitionis species*) : « *uni virtuti plura vitia opponuntur, ut supra habitum est. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis in quibus est eadem ratio multiplicationis* ».

³¹¹ *Ut supra*, I-II, 27, 1, ad 1.

manque de direction dans la volonté »³¹².

Dans la plupart des actes mauvais, on voudrait bien sûr pouvoir choisir ces choses sans pour autant refuser Dieu. On recherchera alors à nier le lien qui s'établit entre le choix positif d'un bien particulier et le rejet du bien absolu concomitant. Pourtant, comme dans l'exemple du feu qui rejette le froid du simple fait qu'il brûle et émet ainsi de la chaleur, il n'est pas possible d'empêcher certains effets collatéraux du simple fait que nous sommes limités et que nous ne pouvons nous adonner à plusieurs fins en même temps. Le choix qui est alors posé, bien que positif pour un bien partiel est en creux, en négatif, un refus du bien absolu qu'est Dieu, donc un péché³¹³.

f. Mal et péché, vice et vertu

Le mal est donc la privation d'un bien ou d'une perfection que l'on était pourtant en droit d'attendre en fonction de la forme de l'étant, et partant la non-correspondance de cet étant à ce qu'il devrait être. Pour un homme, la forme étant rationnelle, c'est la raison humaine qui est la règle prochaine qui confère ou non sa bonté à un acte et par conséquent aussi à la personne qui agit³¹⁴. Mais cette règle prochaine (*regula proxima*) de conformité à la raison n'est pas non plus livrée à l'arbitraire subjectiviste de chacun, elle est elle-même mesurée par la règle suprême (*regula suprema*) de la loi divine ou loi éternelle, qui est un peu comme « *la raison de Dieu en quelque sorte* »³¹⁵. Mais comme la bonté de la volonté dépend

³¹² I-II, 75, 1 (*utrum peccatum habeat causam*): « *peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actus, potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus. Ex parte autem inordinationis, habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicuius potest duplex causa assignari. Primo quidem, defectus causae, idest ipsius causae negatio, est causa negationis secundum seipsam, ad remotionem enim causae sequitur remotio effectus; sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo, causa affirmationis ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis, sicut ignis, causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis. Quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati, et quodlibet malum, non sit simplex negatio, sed privatio eius quod quid natum est et debet habere; necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens, quod enim natum est inesse et debet, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se; sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem, provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate ».*

³¹³ *Ut infra* et I-II, 78, 1, ad 2.

³¹⁴ I-II, 18, 5 (*utrum actus morales differant specie secundum bonum et malum*): « *In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam; et malum quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo quod obiectum est ei conveniens vel non conveniens ».*

³¹⁵ I-II, 71, 6 (*utrum inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*): « *Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius,*

plus encore de la cause première que seconde, elle dépend plus de la loi éternelle (qui a fait l'homme rationnel) que de la raison³¹⁶.

La perfection de l'homme se trouve dans la pratique des vertus qui vont se compléter pour permettre de mener une vie bonne, en conformité à la nature, apportant comme un plus-être. Au contraire, le vice est de l'ordre de la privation. Le tableau suivant présente l'argumentation de St. Thomas sur le rapport entre vertu et vice quant à cet aspect de réalisation de l'être ou de privation³¹⁷.

		Vertu	Opposition à la vertu
Essence	Directement	disposition d'un être à bien se comporter conformément à sa nature (= perfection)	vice : ne pas être dans les dispositions convenant à sa nature
	Conséquence	bonté : chacun se réalise adéquatement dans le sens de sa nature	malice
Ordonnée à		faire accomplir de bonnes actions (ordre et devoir)	péché : action désordonnée

Ainsi le péché diminue-t-il le bien de nature d'une certaine façon³¹⁸. Ce « bien de

sicut ex supradictis patet, sive sit voluntarius quasi a voluntate elicited, ut ipsum velle et eligere ; sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanae est duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio ; alia vero est prima regula, scilicet lex aeterna, quae est quasi ratio Dei ». Cf. aussi I-II, 21, 1 (utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati) : « In his vero quae aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana ; regula autem suprema est lex aeterna. Quando ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis aeternae, tunc actus est rectus, quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur esse peccatum ».

³¹⁶ Cf. I-II, 19, 4 (utrum bonitas voluntatis humanae dependeat a lege aeterna) et I-II, 19, 9, ad 1 (utrum bonitas voluntatis humanae dependeat ex conformitate voluntatis divinae).

³¹⁷ I-II, 71, 1 (utrum vitium contrariantur virtuti) : « circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis ; et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe ; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae, unde Philosophus dicit, in VII Physic. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum ; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam, in hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habeat secundum modum suae naturae. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supradictis patet. Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti. Quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte eius ad quod virtus ordinatur, nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quaedam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium, vitium enim uniuscuiusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae. Unde Augustinus dicit, in III De lib. Arb., quod perfectioni naturae deesse perspexeris, id voca vitium ». Cf. I-II, 73, 8, SC : « Augustinus dicit, in III De lib. Arb., quia vitium naturae adversatur, tantum additur malitiae vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur. Sed diminutio integritatis naturae est nocumentum. Ergo tanto gravius est peccatum, quanto maius est nocumentum ».

³¹⁸ I-II, 109, 2, ad 2 : « peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam

nature » peut s'entendre de diverses manières. Si on le comprend comme les principes constitutifs de la nature elle-même, avec ses propriétés (comme les puissances de l'âme), le péché ne peut ni l'enlever ni le diminuer. Si on appelle bien de nature ce don de la justice originelle qui était, en la personne du premier homme, accordé à l'humanité tout entière, la faute du premier père l'enlève totalement. Par contre, si on pense à l'inclination de l'homme à la vertu, ce bien-là de nature est diminué par le péché, mais demeure quand même. « *En effet, les actes humains engendrent un penchant aux actes semblables (...). Mais du fait qu'on est incliné à l'un des contraires, l'inclination à l'autre est diminuée* »³¹⁹. Plus précisément, il n'est pas diminué en sa racine (la rationalité qui ne peut jamais être totalement supprimée), mais dans son terme : « *Puisqu'il y a diminution du côté de l'obstacle posé pour empêcher d'atteindre le terme, il est évident que cela peut aller à l'infini, car on peut mettre indéfiniment des obstacles, en ce sens que l'homme peut ajouter indéfiniment péché sur péché ; cependant l'inclination ne peut pas être complètement consumée puisqu'il en reste toujours la racine* »³²⁰.

	Bien : perfection et acte	Mal : privation d'un bien dû	Mal considéré comme volontaire
Acte premier	Intégrité et forme	Destruction de la forme ou d'un élément requis pour l'intégrité : cécité ou perte d'un membre	Raison de peine (contraire à la volonté)
Acte second	Opération	Soustraction de l'opération due : a disparu ou manque du mode ou de l'ordonnancement exigés	Raison de faute (s'écarter de l'action parfaite dont l'agent est le maître par sa volonté) ³²¹

naturam » ou 109, 8 (*utrum homo sine gratia possit non peccare*) : « *peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam* ».

³¹⁹ I-II, 85, 1 (*utrum peccatum diminuat bonum naturae*) : « *bonum naturae humanae potest tripliciter dici. Primo, ipsa principia naturae, ex quibus natura constituitur, et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem (...), ipsa inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturae. Tertio modo potest dici bonum naturae donum originalis iustitiae, quod fuit in primo homine collatum toti humanae naturae. Primum igitur bonum naturae nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium vero bonum naturae totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturae, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus (...). Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio eius ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturae quod est inclinatio ad virtutem* ».

³²⁰ I-II, 85, 2 (*utrum totum bonum humanae naturae possit per peccatum auferri*) : « *Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi, secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis. Sicut patet in diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum, diminuitur autem haec inclinatio vel habitus ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturae* ». On retrouve la distinction *privatum esse et privari*.

³²¹ I, 48, 5 (*utrum malum insufficienter dividatur per poenam et culpam*) : « *malum (...) est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex, primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei, actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno*

La nature humaine ne saurait être complète de par sa seule structuration d'origine qui demeure inchangée mais pour ainsi dire encore « vide », potentialité. Elle doit être sans cesse actualisée par de multiples actes, d'où l'importance de prendre en compte les vertus, dispositions stables de l'âme à poser des actes bons. Au contraire, les actes humains mauvais relèvent de l'une des deux catégories : soit ils sont une peine, soit une faute, comme le montre le tableau qui opère le glissement de l'ontologie à la morale.

Le mal entendu au sens large de défaut de nature n'est pas fréquent, contrairement à un préjugé répandu. Tout simplement parce qu'on oublie que les êtres malades, handicapés etc.. ne peuvent être dans cette situation que parce qu'ils ont une composante matérielle, autrement dit qu'ils sont corporels. Or on ne peut ignorer le monde angélique, qui est bien plus nombreux que le monde des engendrés et corruptibles. Et même parmi les autres êtres corruptibles, les défauts ou maux de nature ne sont le fait que d'une petite minorité. « *C'est parmi les hommes seulement que le mal semble être le cas le plus fréquent ; car le bien de l'homme, tel qu'il apparaît aux sens, n'est pas le bien de l'homme en tant qu'homme ; celui-ci doit se juger selon la raison ; or le plus grand nombre suivent les sens plutôt que la raison* »³²². Cela est justement dû à l'infection du péché originel mais constitue un cas à part dans l'ensemble de la Création, même si c'est justement l'espèce humaine qui en est le couronnement³²³ !

Pour pouvoir parler de faute, il faut passer au domaine du volontaire, qui marque la frontière entre le mal en général, qui se définit très largement comme toute privation d'un bien, et le péché, beaucoup plus restreint dans son extension car seulement imputable à une responsabilité puisque l'homme est maître de son agir (*dominium actus sui*)³²⁴. Le péché, en

modo, per subtractionem formae, aut alicuius partis, quae requiritur ad integritatem rei ; sicut caecitas malum est, et carere membro. Alio modo, per subtractionem debitae operationis ; vel quia omnino non est ; vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est obiectum voluntatis, malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae vel integritatis rei, habet rationem poenae ; et praecipue supposito quod omnia divinae providentiae et iustitiae subdantur (...), de ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cuius dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum vel est poena vel culpa ».

³²² I, 49, 3, ad 5 : « *Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturae accidit ut in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum non est hominis in quantum homo, id est secundum rationem ; plures autem sequuntur sensum quam rationem* ».

³²³ Cf. GS 12. Dans la Bible, l'exclamation après le 6^e jour : « très bon » (Gn 1, 31 par contraste avec les v. 4, 9, 12, 18, 21 et 24) et He 1-2 (par exemple, He 1, 5-6 : « *Auquel des anges, en effet, Dieu a-t-il jamais dit : ' Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré ?' Et encore : ' Je serai pour lui un père, et lui sera pour moi un fils'.* Et de nouveau, lorsqu'il introduit le Premier-né dans le monde, il dit : *'Que tous les anges de Dieu l'adorent'* »).

³²⁴ I-II, 21, 2 (*utrum actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis*) : « *Tunc autem actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc*

tant qu'acte volontaire, a la volonté pour *subjectum*³²⁵. Or, la volonté comporte deux actes : l'élicité procède immédiatement d'elle tandis que l'impéré passe par la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler³²⁶. Donc le péché, qui est le fait des actes élicités par la volonté comme des impérés, peut avoir son siège aussi dans ces facultés dont la volonté peut mouvoir ou arrêter les actes. Donc ces puissances seront aussi le siège des habitus moraux, bons ou mauvais, parce que l'acte et l'habitus ont la même origine³²⁷.

Ainsi, la seule volonté n'est-elle pas l'unique responsable du péché, mais partage cette triste responsabilité avec tout ce qui doit lui être soumis, à savoir les puissances inférieures comme la puissance sensible qu'elle meut³²⁸. Or, par le *fomes peccati*, c'est là justement que naissent de nombreux péchés car si la sensualité devrait obéir, cette obéissance n'est plus évidente depuis le péché originel³²⁹.

2. Le péché originel

a. Nature de cet *habitus corruptus*³³⁰

La scolastique classique distingue le péché originel originant, la faute personnelle d'Adam, du péché originel originé (l'état de péché dans lequel naît tout homme). Nous nous attarderons à analyser dans cette partie surtout le péché originel originé.

Chez l'homme, le moteur de la vie est l'amour, passion primordiale. Le concupiscible,

autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actus habet (...). Unde relinquitur quod bonum vel malum in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpae ; in quibus idem est malum, peccatum et culpa ».

³²⁵ I-II, 74, 1 (*utrum voluntas possit esse subiectum peccati*) : « *Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere, et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subiectum actus peccati sit potentia quae est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii (...); sequitur quod voluntas, quae est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, quae sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subiecto ».*

³²⁶ I-II, 6, 4 (*utrum voluntati possit violentia inferri*) : « *duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle ; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva ».*

³²⁷ I-II, 74, 2 (*utrum sola voluntas sit subiectum peccati*) : « *omne quod est principium voluntarii actus, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur (...). Unde non sola voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illae potentiae quae possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi, per voluntatem. Et eadem etiam potentiae sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia eiusdem est actus et habitus ».*

³²⁸ I-II, 74, 3 (*utrum in sensualitate possit esse peccatum*) : « *sensualitas, idest appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum ».*

³²⁹ I-II, 74, 2, ad 3 : « *membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa, unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I Polit. Et praeterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio ».*

³³⁰ I-II, 82, 1, ad 1 (*utrum originale peccatum sit habitus*) : corrompu par la privation de la justice originelle, par débilitation.

cet appétit le poussant à atteindre ce qu'il recherche comme bon, doit, suivant la nature humaine, être régi par la raison. Sortir des limites de la raison, c'est, pour l'homme, agir contre la nature³³¹. Telle fut précisément la convoitise dans le péché originel.

Or, il est de raison que l'homme se connaisse et s'accepte comme créature, c'est-à-dire comme fondamentalement dépendant d'un autre. Cet Autre, Dieu, est bon et veut lui communiquer même Sa divinité. Refuser ses propres limites (celles de sa nature) ressortit du péché d'orgueil : « *L'orgueil [superbia] tire son nom de ce que l'on prétend volontairement à ce qui nous dépasse. Comme dit Isidore : 'Le superbe est ainsi appelé parce qu'il veut paraître supérieur [super vult videri] à ce qu'il est : en effet celui qui veut dépasser [supergradi] ce qu'il est, est un orgueilleux'. Or la raison droite exige que la volonté de chacun se porte à ce qui lui est proportionné. Il est donc clair que l'orgueil implique quelque chose qui s'oppose à la droite raison. Or cela constitue un péché* »³³².

St. Grégoire le Grand décline de quatre manières l'orgueil, ce désir immodéré d'excellence. Toute excellence découle d'un bien réellement possédé que l'on peut considérer :

- En lui-même. L'excellence est proportionnelle à la grandeur du bien. Il ne faut pas s'attribuer un bien plus grand que celui que l'on a comme on le fait « *quand on se vante d'avoir ce que l'on n'a pas* ».
- En sa cause. Il est plus excellent d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre. On peut considérer que ce bien viendrait de nous-même comme si nous en étions la cause :
 - effectivement : « *quand on pense avoir par soi-même ce que l'on a de Dieu* ».
 - en raison du mérite : « *quand on croit que ce qui nous a été donné d'en haut est dû à nos propres mérites* ».
- Dans la manière de posséder, plus excellente que les autres : « *quand, méprisant les autres, on veut paraître [singulier]* »³³³.

³³¹ I-II, 82, 3, ad 1 (*utrum peccatum originale sit concupiscentia*) : « *in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem, concupiscentia autem quae transcendit limites rationis, est homini contra naturam. Et talis est concupiscentia originalis peccati* ». Pour la bibliographie sur l'analyse thomiste du péché originel, cf. Gondreau, p. 288, note 64.

³³² II-II, 162, 1 (*utrum superbia sit peccatum*) : « *superbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est, unde dicit Isidorus, in libro Etymol., superbus dictus est quia super vult videri quam est, qui enim vult supergradi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi. Et ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectae. Hoc autem facit rationem peccati* ».

³³³ II-II, 162, 4 : « *superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum se. Manifestum est enim quod quanto maius est bonum quod quis habet, tanto per hoc maiorem excellentiam consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi maius bonum quam habeat, consequens est quod eius appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia superbiae species, cum scilicet aliquis iactat se habere quod non habet. Alio modo,*

Il semble approprié de voir dans la cause effective qui s'attribue à soi-même ce qui est reçu d'un autre, la racine de l'orgueil tel qu'exprimé dans le péché originel. En son essence même, le péché originel est comme le refus de recevoir tout don en général pour affirmer son indépendance alors que Dieu ne recherche que la libre dépendance de l'amour dans la communion. Le refus du don est ainsi un refus de considérer l'autre comme un donateur, donc un rejet même du dispensateur de tout bien qu'est Dieu. Le don de la vie, de l'être ne sont plus reçus mais revendiqués comme émanant de soi : on « tue [Dieu] le Père » pour reprendre une expression de la théorie psychanalytique freudienne (certes très débattue) en tuant le principe de tout, tant dans la Divinité que dans la Création. Se reconnaître dépendant d'un seul et même Dieu crée normalement l'égalité et la fraternité entre les hommes. Refuser cette réalité fait au contraire surgir la domination brutale et l'oppression de celui qui se croit singulier au sens de meilleur que les autres, alors que s'il a des dons qui l'amèneraient légitimement à exercer des responsabilités, il devrait le faire dans un esprit de service comme le fait le pape qui dans sa titulature s'enorgueillit au sens paulinien de ce titre de *serviteur des serviteurs de Dieu* : « *L'orgueil déteste l'égalité avec les égaux sous la dépendance de Dieu, et veut au contraire leur imposer sa propre domination à la place de celle de Dieu* »³³⁴.

Alors que le commun des mortels pense souvent que le péché originel serait lié à un péché de chair, donc à la sensualité, au concupiscible³³⁵, le sujet du péché originel se trouve avant tout pour St. Thomas dans l'âme et plus particulièrement dans l'irascible. Aussi est-il compris de telle manière qu'il soit dans toute volonté, même chez les êtres dépourvus de puissance sensible comme chez les anges mauvais, les démons, qui pour les mêmes raisons,

ex parte causae, prout excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo, efficienter; alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species, scilicet, cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet; vel, cum propriis meritis sibi datum desuper credit. Tertio modo, ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod aliquod bonum excellentius ceteris possidet. Unde et ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta species superbiae, quae est cum aliquis, despectis ceteris, singulariter vult videri». NB : traduction modifiée (singulariter est mieux rendu par 'paraître singulier' que 'paraître le seul'. La question est plutôt de se distinguer des autres pour les dominer que de se complaire dans une excellence toute narcissique).

³³⁴ II-II, 162, 1, ad 2 : « *superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et inde est etiam quod, sicut Augustinus dicit, XIX De Civ. Dei, superbia perverse imitatur Deum. Odit namque cum sociis aequalitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo* ».

³³⁵ II-II, 163, 1 (*utrum superbia fuerit primi hominis peccatum*) : « *Manifestum est autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animae quam in actu exteriori corporis, quia, ut Augustinus dicit, in I De Civ. Dei, non amittitur corporis sanctitas manente animae sanctitate. Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem quam in id quod quaeritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiae institutus ut nulla esset rebellio sensibilis bonum, in quod carnis concupiscentia tendit praeter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit (...). Primum peccatum eius fuit in hoc quod appetiit quoddam spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam. Unde manifestum est quod primum peccatum hominis fuit superbia* ».

ont eux aussi refusé de se recevoir de Dieu³³⁶. Mais cela ne paraît possible que parce ces anges comme le premier homme Adam (et nous à sa suite, héritant de lui le péché originel) n'ont pas cru en la bonté de notre Créateur. Ils ont manqué de foi en l'amour de Dieu le Père qui voulait dès l'origine, nous faire participer par communion d'amour, de sa vie divine, telle qu'elle se vit au sein de la Très Sainte Trinité. Singulièrement pour l'homme, qui a une place à part dans la Création, nous pouvons affirmer que Dieu fait alliance avec lui dès le début pour lui ouvrir cette perspective. Certes, par l'Incarnation, cela va prendre une intensité particulière. Mais le but est le même : la divinisation de l'homme (*théosis*). Car Dieu ne propose rien d'autre que de devenir comme Lui, pleinement divin, autrement dit des saints, car la perfection de l'homme, c'est Dieu³³⁷. Il ne garde pas jalousement sa divinité³³⁸ mais veut la partager, la donner en communion à tous les hommes qui acceptent ce don et le prennent au sérieux. Simplement, cela demande une discipline³³⁹, du temps, une humilité et un abandon pour recevoir ce que Dieu veut donner et au moment qu'Il décide. Le diable lui, ne propose qu'un vulgaire *Ersatz*, un succédané de la divinisation (« vous serez **comme des dieux** » au lieu de « vous êtes des dieux »³⁴⁰) : l'idolâtrie, s'arrêter en chemin, prendre pour un absolu, c'est-à-dire la fin ultime³⁴¹, ce qui n'est qu'une fin intermédiaire, voire un bien apparent (« eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature de préférence au Créateur », Rm 1, 25)³⁴².

³³⁶ II-II, 162, 3 (*utrum superbia sit in irascibili sicut in subiecto*) : « *Proprium autem obiectum superbiae est arduum, est enim appetitus propriae excellentiae, ut dictum est. Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat* ». Mais il précise alors que cela doit aussi se comprendre au sens large pour les anges qui commettent ce même péché d'orgueil et pour lesquels la distinction entre irascible et concupiscible n'a pas lieu d'être. On parle seulement pour eux de volonté ou appétit intellectuel (« *Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta a concupiscibili, ut patet ex his quae in primo dicta sunt [Cf. I, 59, 4 ou I, 82, 5]. Si ergo arduum quod est obiectum superbiae, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quae est pars appetitus sensitivi. Sed quia arduum quod respicit superbia, communiter invenitur et in sensibilibus et in spiritualibus rebus necesse est dicere quod subiectum superbiae sit irascibilis non solum proprie sumpta, prout est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde et in daemonibus superbia ponitur* ».

³³⁷ Cf. la citation souvent rebattue et malheureusement généralement tronquée de St. Irénée de Lyon : « *Gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei* » in *Adversus haereses*, 4, 20, 7 : SC 100, 648.

³³⁸ Ph 2, 6-7 : « *Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes* ».

³³⁹ Discipline est à prendre dans ses deux acceptions : savoir écouter, se faire disciple et savoir se maîtriser. Pour l'écoute, cf. Prologue de la Règle de St. Benoît : « *Obsculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe et efficaciter comple, ut ad eum per oboedientiae laborem redeas* ». À rapprocher de 1 R 3, 9, le songe de Salomon à Gabaôn mais plutôt dans ses versions grecque (« *καὶ δώσεις τῷ δούλῳ σου καρδίαν ἀκούειν* »), latine (« *Da ergo servo tuo cor docile* ») ou allemande (« *Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz* ») que française « *Donne à ton serviteur un cœur plein de jugement* »).

³⁴⁰ Jn 10, 34-38. Le passage cité se réfère à Ps 81 (82), 6 : « *ego dixi dii estis et filii Excelsi omnes* » (en latin, car en français, la traduction affadit avec un « fils du Très-Haut » interrogatif ! Cf. Gn 3, 5).

³⁴¹ I-II, 70, 4 (*utrum fructus contrarientur operibus carnis quae Apostolus enumerat*) : « *Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem, appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quae sunt infra hominem* ».

³⁴² I-II, 1, 7, ad 1 (*utrum omnium hominum sit unus finis ultimus*) : « *illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo vere invenitur ratio ultimi finis, non autem ab ipsa ultimi finis intentione, quam quaerunt falso in aliis rebus* ». Cf. Labourdette, *Le péché originel*, p. 81-82 : « *L'âme même, en sa substance, présente désormais ce mauvais état, cette souillure, qu'est la privation de la grâce et de sa splendeur. Mais l'élément formel et comme le principe de l'état de péché originel sera la déviation de la volonté détournée de sa vraie fin et incapable de*

En quelque sorte, on pourrait dire que les hommes s'arrêtent alors aux *appetibilia secundaria* au lieu de les ordonner à la fin ultime car tout ce qui est désiré, doit être, d'une certaine manière rapporté à Lui, Bien par excellence, donc suprêmement désirable³⁴³. Les hommes choisissent ainsi la solution de facilité : « *puisque c'est par l'activité des sens que l'on parvient à celle de la raison, il y a plus de gens à suivre les inclinations de la nature sensible qu'il y en a à suivre l'ordre de la raison ; car il se trouve toujours plus de monde pour commencer une chose que pour la finir. Or les vices et les péchés proviennent justement chez les hommes de ce qu'on suit le penchant de la nature sensible contre l'ordre de la raison* »³⁴⁴. Le péché est donc d'une certaine manière aussi un problème de manque de persévérance, une certaine précipitation (vouloir atteindre tout de suite la fin sans se demander quelle fin est réelle) ou paresse (n'avoir pas le courage d'aller jusqu'au bout). C'est en tout cas aller contre sa propre perfection, de nature rationnelle. Ainsi peut-on dire que le pécheur ne s'aime pas réellement car il n'a qu'une fausse image de ce qu'il est : « *les bons estiment que le principal en eux est la nature raisonnable ou l'homme intérieur, et, par là, ils s'estiment tels qu'ils sont. Mais les méchants croient que le principal en eux est la nature sensible et corporelle ou l'homme extérieur. C'est pourquoi, ne se connaissant pas eux-mêmes de façon juste, ils ne s'aiment pas vraiment, mais ils aiment seulement ce qu'ils prennent pour eux-mêmes. Au contraire les bons, qui ont d'eux-mêmes une connaissance vraie, s'aiment vraiment eux-mêmes* »³⁴⁵.

Il est trop dur de renoncer à se représenter un Dieu transcendant, alors faisons-nous un veau d'or, accessible, saisissable. Cela revient symboliquement à détrôner Dieu : on a la prétention de Lui dire comment il devrait agir envers nous, comme si nous étions à sa place. Ce mouvement est profondément « per-vers » au sens étymologique de « dé-tournement » de

retrouver pour elle-même sa rectitude. Car la seule vraie fin reste surnaturelle, et la volonté ne peut s'y fixer que par grâce (...). Privée de cette ordination, elle est littéralement désorientée, retombée à son indétermination naturelle, avec cette aggravation qu'elle n'a plus en elle de quoi se fixer sur le principe de toute rectitude morale : la vraie fin dernière. Elle est vraiment exclue du paradis de la rectitude, exilée dans le domaine des biens créés dont les sollicitations pèsent d'autant plus sur elle qu'il n'y aura pas – sans grâce –, au principe de ses choix, un droit amour de Dieu. Quel que soit le bien créé auquel elle se porte, il n'est pas sa fin. Avant tout acte personnel, la volonté n'est pas positivement orientée vers une fin mauvaise ; l'état de péché où elle se trouve – péché originel – n'est que privation ; mais si la grâce du Christ ne vient pas la guérir, ses actes personnels ne peuvent la fixer que sur autre chose que sa vraie fin ; et à la privation qui constituait le péché originel s'ajoutera, dès lors, l'orientation mauvaise du péché personnel ».

³⁴³ I-II, 1, 6 (*utrum omnia quaecumque homo vult, propter ultimum finem velit*).

³⁴⁴ I-II, 71, 2, ad 3 : « *in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis, plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis* ».

³⁴⁵ II-II, 25, 7 (*utrum peccatores diligant seipsos*) : « *Boni autem aestimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem, unde secundum hoc aestimant se esse quod sunt. Mali autem aestimant principale in seipsis naturam sensitivam et corporalem, scilicet exteriorem hominem. Unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem, vere cognoscentes seipsos, vere seipsos diligunt* ».

l'ordre naturel tel qu'il est respecté, par exemple, par la vertu d'humilité : « *L'orgueil s'oppose à l'humilité. Or l'humilité concerne proprement la sujétion de l'homme à Dieu* »³⁴⁶. Finalement, cela revient au même, au moins étymologiquement parlant, que « l'apo-stasie » qui signifie se tenir au loin ou hors de Dieu et la vraie foi.

Cela explique pourquoi la gravité dans le péché en général provient de son côté « d'aversion » par rapport à Dieu (encore au sens de se détourner de Lui par le refus de se soumettre joyeusement et librement aux règles fixées par le Créateur³⁴⁷) plus que de l'aspect de conversion vers un bien moindre³⁴⁸. La conversion constitue la matière du péché tandis que l'aversion en est la raison formelle et achevée. Rechercher la *celtudo* ou la grandeur est bon en soi, puisque cette quête révèle la beauté de notre vocation, nous qui sommes faits pour vivre de la vie même de Dieu, même si ici la grandeur est mal située. « *Mais c'est du côté de l'aversion que l'orgueil a la plus grande gravité, car dans les autres péchés l'homme se détourne de Dieu soit par ignorance, soit par faiblesse, soit parce qu'il désire quelque autre bien, tandis que l'orgueil détourne de Dieu par le refus même de se soumettre à Dieu et à ses lois. C'est pourquoi Boèce dit que 'tous les vices fuient loin de Dieu, mais seul l'orgueil s'oppose à Dieu'* ». Alors que le détournement de Dieu et de ses préceptes est pour les autres péchés comme une conséquence, il appartient essentiellement à l'orgueil, dont l'acte est le mépris de Dieu³⁴⁹.

Implicitement se cache derrière l'orgueil la volonté de prendre la place de Dieu ou de

³⁴⁶ II-II, 162, 5 (*utrum superbia sit peccatum mortale*) : « *superbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie respicit subiectionem hominis ad Deum (...). Aliquis se extollit supra id quod est sibi praefixum secundum divinam regulam vel mensuram ; contra id quod Apostolus dicit [2 Cor 10, 13], ' nos autem non in immensum gloriamur, sed secundum mensuram qua mensus est nobis Deus'. Et ideo dicitur Eccli. X [14], quod 'initium superbiae hominis est apostatare a Deo', scilicet, in hoc radix superbiae consideratur, quod homo aliquantulum non subditur Deo et regulae ipsius. Manifestum est autem quod hoc ipsum quod est non subiici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim est averti a Deo* ».

³⁴⁷ Apparaît pour la première fois en Sir 19, 2 : « *οἶνος καὶ γυναῖκες ἀποστήσουσιν συνετούς, καὶ ὁ κολλώμενος πόρναις τολμηρότερος ἔσται* » ou « *vinum et mulieres apostatare faciunt sapientes et arguent sensatos* », du moins dans le texte grec. La citation a peine donnée par St. Thomas de Sir 10, 14 (d'après l'*Antiqua Vulgata*, mais 13 dans la BJ) semble quelque peu éloignée du grec qui lit : « *le principe de l'orgueil, c'est le péché* » (ὅτι ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἀμαρτία).

³⁴⁸ I-II, 73, 3, ad 2 (*utrum peccatorum gravitas varietur secundum obiecta*) : « *ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile, sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali* ».

³⁴⁹ II-II, 162, 6 (*utrum superbia sit gravissimum peccatorum*) : « *in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quae materialiter se habet in peccato ; et aversio a bono incommutabili, quae est formalis et completa peccati. Ex parte autem conversionis, non habet superbia quod sit maximum peccatorum, quia celsitudo, quam superbus inordinate appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis, superbia habet maximam gravitatem, quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cuiuscumque alterius boni ; sed superbia habet aversionem a Deo ex hoc ipso quod non vult Deo et eius regulae subiici. Unde Boetius dicit quod, cum omnia vitia fugiant a Deo, sola superbia se Deo opponit. Propter quod etiam specialiter dicitur Iac. IV, quod Deus superbis resistit. Et ideo averti a Deo et eius praeceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cuius actus est Dei contemptus. Et quia id quod est per se, semper est potius eo quod est per aliud, consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus, quia excedit in aversione, quae formaliter complet peccatum* ».

L'égaliser (Lui être « équiparé » pour reprendre le terme canonique en l'appliquant à la théologie du péché originel et ainsi coller mieux au latin). Certes Adam ne recherchait pas la ressemblance avec Dieu sous la forme d'une égalité absolue, ce qui eut été stupide, mais d'une imitation (permise par la participation de Sa nature divine offerte par Dieu lui-même). Adam et le Diable « *ont désiré à un certain point de vue s'égaliser à Dieu, puisqu'ils ont voulu l'un et l'autre s'appuyer sur eux-mêmes, en méprisant l'ordre de la règle divine* »³⁵⁰. Pâle imitation s'il en est, puisque naissant de l'idolâtrie, se faisant une fausse image de Dieu (un certain arbitraire jaloux de sa propre puissance qu'il cherche à faire sentir aux autres³⁵¹).

Adam et le démon ont voulu imiter Dieu non pas suivant la nature car elle est déjà imprimée chez l'homme et chez l'ange, mais suivant la connaissance (la « *science du bien et du mal* ») qui n'était donnée qu'à l'ange en acte et seulement en puissance à l'homme : « *il voulait, par la vertu de sa propre nature, se fixer à lui-même ce qu'il était bon de ce qu'il était mauvais de faire ; ou bien encore prévoir par lui-même ce qui allait arriver de bien ou de mauvais* »³⁵². Secondairement l'homme pécha encore en voulant imiter Dieu par Sa puissance, donc en recherchant la béatitude par ses propres moyens. De ce fait, le péché originel est un refus de la grâce de Dieu : d'où l'antidote donné par le Christ à St. Paul : « *Ma grâce te suffit* » (2 Cor 12, 9). Le Démon quant à lui ne pécha que de cette manière.

Pour qualifier l'essence du péché originel, St. Thomas recourt à la catégorie d'*habitus*, toutefois dans un sens particulier, non pas comme inclinant une puissance à agir (la science ou la vertu) mais comme une disposition pour ainsi dire passée à l'état de nature (la maladie et la santé). « *Il est en effet une certaine disposition désordonnée provenant de la rupture de cette harmonie qu'était la justice originelle, de même que la maladie est une disposition dérégulée du corps, laquelle détruit l'équilibre qu'est la santé* »³⁵³. Autant le mal et le péché sont

³⁵⁰ II-II, 163, 2 (*utrum superbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem*) : « *duplex est similitudo. Una omnimodae aequiparantiae. Et hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, praecipue sapientis. Alia autem est similitudo imitationis, qualis possibilis est creaturae ad Deum, in quantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius secundum suum modum (...). Veruntamen quantum ad aliquid uterque Deo aequiparari appetiit, in quantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinae regulae ordine* ».

³⁵¹ Serait-ce une régression au désir de toute-puissance manifesté par le bébé ? : « *Durant ses premiers mois de vie, le bébé vit en pleine fusion avec sa mère au point de vue fantasmatique. C'est-à-dire qu'il ne prend pas conscience d'emblée que lui et sa mère forment deux entités distinctes. Ses demandes étant satisfaites à son insu par sa mère, le bébé a l'illusion qu'il peut satisfaire, seul, ses désirs. N'ayant pas clairement conscience d'une réalité extérieure à lui, le bébé se trouve par conséquent dans l'illusion d'une certaine toute-puissance* », in Allanic, Christophe *Le syndrome d'Ulysse*, in *Bulles* 77, 1^{er} trimestre 2003.

³⁵² II-II, 163, 2 : « *Sed primus homo peccavit principaliter appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni et mali, sicut serpens ei suggestit, ut scilicet per virtutem propriae naturae determinaret sibi quid esset bonum et quid malum ad agendum ; vel etiam ut per seipsum praecognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundario peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi, ut scilicet virtute propriae naturae operaretur ad beatitudinem consequendam* ».

³⁵³ I-II, 82, 1 : « *duplex est habitus. Unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiae et virtutes habitus dicuntur. Et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicuius naturae ex multis compositae, secundum quam bene se habet vel male ad aliquid, et praecipue cum talis*

contre-nature, autant cette privation de perfection se stabilise et crée un désordre permanent, comme une cicatrice qui ne se refermerait plus et purulerait sans cesse.

b. Les conséquences : la perte de la justice originelle

Le péché originel est donc formellement la privation de la justice originelle, par laquelle a été supprimée la soumission de l'esprit humain à Dieu³⁵⁴. Il réside principalement dans la volonté et dans les facultés ou puissances qu'elle doit mouvoir. Le désordre ou concupiscence (au sens peccamineux) qui s'y trouve (car elles sont tournées outre mesure vers les biens périssables) constitue l'élément matériel³⁵⁵. En cela St. Thomas se démarque des St. Augustin, Albert et Bonaventure qui identifiaient concupiscence et péché originel³⁵⁶.

Sans doute est-ce à cause de cette concupiscence que le monde a surtout retenu du péché originel qu'il serait charnel. La cause en est peut-être la pédagogie divine. L'orgueil, le vice le plus grave, est souvent caché chez les personnes soit plus éminentes, soit pratiquant des œuvres de justice et de vertu. Et Dieu choisit parfois pour le démasquer de tolérer (et non pas causer) chez eux des péchés charnels comme la luxure qui vont les humilier et les obliger à se reconnaître pécheurs. Ainsi, devant lutter contre ce travers, ils recourront plus à Sa miséricorde et la délicatesse dans l'examen de conscience devrait petit à petit les amener à reconnaître et débusquer le mal profond et plus grave encore qui les habite : l'orgueil. « Dieu [a permis] (...) que celui qui est retenu par l'orgueil et ne le perçoit pas, tombe dans la luxure de la chair afin qu'après avoir été humilié par elle, il se relève de la confusion »³⁵⁷.

dispositio versa fuerit quasi in naturam, ut patet de aegritudine et sanitate. Et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae, sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur aequalitas in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturae dicitur ».

³⁵⁴ I-II, 82, 2 (*utrum in uno homine sint multa originalia peccata*) : « Causa autem huius corruptae dispositionis quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum ». Cf. Labourdette, *Le péché originel*, p. 79 : « Le péché originel au contraire est essentiellement un état ; cet état dépend aussi d'un acte, mais cet acte n'est pas le nôtre, c'est celui d'Adam. Par un péché personnel, Adam a dépouillé la nature humaine de la grâce et des dons de la justice originelle ; il induisait ainsi en elle une privation qui, à raison de sa cause, est un véritable état de péché. Ne pas posséder ces dons de grâce pour ne les avoir jamais reçus, serait pour l'homme simple condition naturelle, simple absence de richesses qui ne lui sont pas dues, qui ne font pas partie de sa nature ; ne plus les posséder parce qu'il les a coupablement perdus, n'est plus pour lui une simple absence, c'est, au sens fort, une privation de ce qu'il devrait avoir et sans quoi il n'est plus au niveau de son seul destin réel : la participation de la béatitude divine ».

³⁵⁵ I-II, 82, 3 : « Quae quidem subiectio primo et principaliter erat per voluntatem, cuius est movere omnes alias partes in finem (...). Unde ex aversione voluntatis a Deo, consecuta est inordinatio in omnibus aliis animae viribus. Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali, omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur, quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile, quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia ; formaliter vero, defectus originalis iustitiae ».

³⁵⁶ Cf. Gondreau, p. 299-300, note 93.

³⁵⁷ II-II, 162, 6, ad 3 : « sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum ; ita etiam, ad convincendum superbiam hominum, Deus

Cette punition pédagogique utilise pour guérir l'humiliation. Ne dit-on pas avec Ste. Bernadette qu'il en faut beaucoup pour faire un peu d'humilité ? Autant l'orgueilleux se prévaut de hauteur et même se prétend au-dessus des autres, sous-entendu à la hauteur de Dieu, autant l'humble est celui qui sait d'où il vient et partant qui il est : de la glaise (*humble* < *humus*), voire franchement de la boue (Gn 2, 7).

Le Docteur commun, reprenant St. Augustin (au l. XIII, ch. 13 de la *Cité de Dieu*³⁵⁸), donne la clé pour bien comprendre les conséquences du péché originel d'orgueil : « *Aussitôt qu'eut été accomplie la transgression du précepte, la grâce de Dieu les abandonna et ils eurent honte de la nudité de leurs corps... ; ils éprouvèrent en effet une poussée de leur chair révoltée en représailles de leur propre révolte*. Ceci donne à entendre que si l'abandon de la grâce a détruit l'obéissance de la chair à l'âme, c'est parce que la grâce existant dans l'âme soumettait à celle-ci les forces inférieures »³⁵⁹. Parce que l'homme a voulu se prendre pour Dieu, être spirituel, Dieu a voulu le corriger tel un père aimant³⁶⁰ par une punition très pédagogique³⁶¹ en le remettant à sa place d'être composite, corporel et spirituel. C'est ce que Pascal voulait exprimer dans sa célèbre maxime : « *L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête* »³⁶².

aliquos punit permittens eos ruere in peccata carnalia, quae, etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Unde Isidorus dicit, in libro de Summo Bono, 'omni vitio deteriolem esse superbiam, seu propter quod a summis personis et primis assumitur ; seu quod de opere iustitiae et virtutis exoritur, minusque culpa eius sentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est. Et tamen, dispensans Deo, superbia minor est, sed qui detinetur superbia et non sentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus, a confusione exurgat'. Ex quo etiam patet gravitas peccati superbiae. Sicut enim medicus sapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviolem morbum incidere, ita etiam peccatum superbiae gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro eius remedio Deus permittit ruere hominem in alia peccata ».

³⁵⁸ Trad. Emile Saisset, Paris, Charpentier, 1855, t. III, p. 19-20.

³⁵⁹ I, 95, 1 : « *Unde Augustinus dicit, XIII De Civ. Dei, quod posteaquam praecepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt, senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tanquam reciprocam poenam inobedientiae suae. Ex quo datur intelligi, si deserente gratia soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur* ».

³⁶⁰ Dt 8, 5 : « *Comprends donc que le Seigneur ton Dieu te corrigeait comme un père corrige son enfant* » ; He 12, 4-11 : « *Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang dans la lutte contre le péché. Avez-vous oublié l'exhortation qui s'adresse à vous comme à des fils : Mon fils, ne méprise pas la correction du Seigneur, et ne te décourage pas quand il te reprend. Car celui qu'aime le Seigneur, il le corrige, et il châtie tout fils qu'il agrée. C'est pour votre correction que vous souffrez. C'est en fils que Dieu vous traite. Et quel est le fils que ne corrige son père ? Si vous êtes exempts de cette correction, dont tous ont leur part, c'est que vous êtes des bâtards et non des fils. D'ailleurs, nous avons eu pour nous corriger nos pères selon la chair, et nous les respectons. Ne serons-nous pas soumis bien davantage au Père des esprits pour avoir la vie ? Ceux-là, en effet, nous corrigeaient pendant peu de temps et au juger ; mais lui, c'est pour notre bien, afin de nous faire participer à sa sainteté. Certes, toute correction ne paraît pas sur le moment être un sujet de joie, mais de tristesse. Plus tard cependant, elle rapporte à ceux qu'elle a exercés un fruit de paix et de justice* » ; Ap 3, 19 : « *Ceux que j'aime, je les semonce et les corrige. Allons ! Un peu d'ardeur, et repens-toi !* ».

³⁶¹ I, 95, 1 : la citation de St. Augustin déjà vue parle littéralement de « *pœna reciproca* » qui est traduit par « *en représailles* » mais l'original rend mieux l'idée que l'antidote de la peine est proportionné à la faute (et même par l'humiliation de Dieu : puisque l'homme a voulu s'égalier à Dieu, Dieu s'égalie à l'homme pour montrer la voie de l'abaissement, apprenant l'obéissance (cf. He 5, 8-9 : « *tout Fils qu'il était, [II] apprit, de ce qu'il souffrit, l'obéissance ; après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel* »).

³⁶² *Pensées*, 358 (éd. Brunschvicg), ou Gallimard (éd. Michel Le Guern), Folio classique, 1977, frag. 572, p. 370.

Dieu voulut punir l'homme particulièrement par la rébellion de sa chair : « *Que la convoitise et la jouissance sexuelles ne soient pas soumises à l'empire et à la modération de la raison, cela provient de la peine du premier péché. En effet la raison rebelle à Dieu a mérité d'éprouver la rébellion de sa chair* »³⁶³. Adam a rompu la chaîne d'obéissance qui caractérisait l'état d'innocence. Du fait même que l'âme n'était plus soumise à Dieu, les puissances inférieures de l'âme ne seraient plus non plus soumises aux puissances supérieures et le corps ne serait plus soumis à l'âme. Parce que le premier chaînon de l'obéissance avait été forcé, les deux autres en-dessous faillirent eux aussi. Cette insistance sur la corporéité à réintégrer dans un ensemble harmonieux avec le spirituel devrait faire office de *præparatio evangelica* pour pouvoir accueillir le salut par la chair du Christ dans la logique rédemptrice de l'Incarnation.

Au schéma descendant, tel une cascade, de la grâce (âme soumise à Dieu, puissances inférieures de l'âme soumises aux puissances supérieures et corps soumis à l'âme), le péché, une fois cassée la chaîne des obéissances (au moins dans le cœur d'Adam) sera *a contrario* sur un schéma ascendant suivant St. Augustin : « *En tout péché se retrouve l'ordre de la première tentation : ainsi, dans la sensualité, représentée par le serpent, la convoitise du péché marche en premier ; puis vient le plaisir dans la raison inférieure, représentée par la femme ; enfin le consentement au péché dans la raison supérieure, représentée par l'homme* ». Le diable a émoustillé l'homme dans sa double nature rationnelle et sensible par la fausse promesse de l'acquisition de la science et par l'attrait de la femme ou de l'arbre (appétits de conservation de l'espèce ou de l'individu par le sexe et la nourriture)³⁶⁴.

Paul Gondreau souligne le lien entre la perte de l'immortalité (qui fait revenir à la corruptibilité naturelle d'un corps composé) et le *fomes peccati* ou perte du contrôle des facultés supérieures sur les facultés inférieures. C'est-à-dire qu'une fois enlevés les dons préternaturels, l'homme revient à un certain état de nature qui recherche en chacune de ses puissances son propre objet, indépendamment des autres. Nous savons en effet que les

³⁶³ II-II, 153, 2, ad 2 (*utrum aliquis actus venereus possit esse sine peccato*) : « *Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII De Civ. Dei* ».

³⁶⁴ II-II, 165, 2, SC et Resp (*utrum fuerit conveniens modus et ordo primae tentationis*) : « *Sed in quolibet peccato invenitur ordo primae tentationis, in quantum videlicet praecedit in sensualitate, quae per serpentem significatur, peccati concupiscentia ; in ratione inferiori, quae significatur per mulierem, delectatio ; in ratione superiori, quae significatur per virum, consensus peccati ; ut Augustinus dicit, XII de Trin. (...) homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet et sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno quidem modo, ex parte intellectus, in quantum promisit divinitatis similitudinem per scientiae adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus. Et sic usus est his sensibilibus rebus quae maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem specie, tentans virum per mulierem ; partim vero in eodem genere, tentans mulierem per serpentem ; partim vero ex genere propinquo, proponens pomum ligni vetiti ad edendum* ».

puissances concupiscible et irascible ne sont pas soumises despotiquement, mais politiquement à la raison et volonté. Elles peuvent donc naturellement avoir leur propre autonomie si la grâce est enlevée à la raison qui lui permettait d'étendre son emprise sur chacun des mouvements de l'appétit sensible de telle sorte qu'il fût toujours orienté vers l'acte vertueux. C'est la concupiscence qui ne recherche plus que le propre bien particulier de l'appétit sensible, sans égard pour la raison qui dirige vers la fin en Dieu³⁶⁵.

Ce rapprochement qu'indique St. Thomas avec le même genre animal par la tentation du serpent introduit l'idée que l'homme, parce qu'il a péché contre la raison (qui aurait dû conserver à sa nature de créature sa juste place, or Adam est tombé dans la démesure), court désormais le risque de se laisser rabaïsser à son genre animal, au détriment de son espèce rationnelle. C'est ainsi que l'on peut expliquer le recours à la citation de Rm 1, 24 : « *C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leur cœur* ». « *Natura humana sibi relinquitur* »³⁶⁶. N'oublions pas que la rectitude originelle relevait de la grâce. Si la grâce est enlevée, comme peine pour le péché originel, la nature humaine est abandonnée à sa propre faiblesse et surgit cette rébellion en lui entre l'âme et le corps et les puissances inférieures et supérieures. Ainsi, par certains côtés, s'il n'y prête garde, il se rapproche des bêtes qui sont gouvernées non par la raison, mais par leur instinct et leurs passions. Voici donc exactement la loi du péché ou plus exactement loi du foyer de péché (*lex fomitis*) : « *la loi de l'homme qu'il reçoit de l'ordonnance divine, adaptée à la condition qui lui est propre, est qu'il agisse selon la raison. Cette loi fut si puissante dans l'état originel que rien ne pouvait surprendre l'homme, qui échappât à sa raison ou lui fût contraire. Mais quand l'homme s'est éloigné de Dieu, il est tombé en cet état où il est emporté par la fougue de sa sensualité ; et cela arrive à chacun d'entre nous en particulier dans la mesure où il ne suit plus la raison, et où il est en quelque sorte assimilé aux animaux qui sont emportés par l'ardeur de la sensualité, selon le Psaume 48 [49, 21] : 'L'homme comblé n'a pas eu l'intelligence ; il a été mis au rang des bêtes sans raison, il leur est devenu semblable'* ». De fait, les animaux sont guidés par la loi divine qui s'exprime à travers leur nature et l'instinct qui les mène sûrement. Chez l'homme, cela se manifeste plutôt par une punition qui le fait dévier de la loi de raison et l'incline à céder à

³⁶⁵ Cf. Gondreau et son excellent développement p. 294-300. I-II, 82, 4, ad 1 (*utrum peccatum originale sit aequaliter in omnibus*) : « *soluto vinculo originalis iustitiae, sub quo quodam ordine omnes vires animae continebantur, unaquaeque vis animae tendit in suum proprium motum* ». De Verit. q. 25, a. 6 : « *Corruptio autem animae de qua loquimur consideranda est ad modum corruptionis corporalis. Quae quidem contingit ex hoc quod remoto continente singulae partes contrariae tendunt in id quod eis convenit secundum naturam, et sic fit corporis dissolutio. Similiter remota originali iustitia, per quam ratio inferiores vires continebat in statu innocentiae omnino sibi subiectas, vires inferiores singulae tendunt in id quod est eis proprium : scilicet concupiscibilis in delectationem, irascibilis in iram, et alia huiusmodi : unde Philosophus in I Ethic. comparat huiusmodi partes animae partibus corporis dissolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur esse in anima, qua recedente corpus dissolvitur, sed in corpore dissoluto ; ita huiusmodi corruptio est in viribus sensitivis, in quantum continentia rationis privatae in diversa feruntur ; non autem in ipsa ratione, nisi quatenus et ipsa propria perfectione privatatur separata a Deo* ».

³⁶⁶ I-II, 87, 7 (*utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam*).

cette ardeur de la sensualité, le destituant de sa dignité propre³⁶⁷.

« St. Augustin dit que 'l'infection du péché originel apparaît surtout dans le mouvement des organes génitaux, lesquels ne sont pas soumis à la raison'. Ces organes sont précisément au service de la puissance d'engendrer, et celle-ci s'exerce dans l'union des sexes, ou le plaisir du toucher excite extrêmement la convoitise. Donc l'infection de la faute originelle s'attache surtout à ces trois choses : la puissance d'engendrer, l'appétit concupiscible et le sens du toucher »³⁶⁸. Comme exemple probable de mouvement des organes génitaux non-soumis à la raison, St. Augustin devait en particulier penser à l'érection chez l'homme, réaction spontanée à une excitation, hors du contrôle réel : « quasi quoddam animal separatum ». « Le fait que le mouvement des membres génitaux n'obéit pas à la raison vient pour St. Augustin de la peine due au péché : l'âme, en raison de sa désobéissance à Dieu, subit la peine de la désobéissance en ce membre surtout par lequel le péché originel est transmis aux descendants »³⁶⁹.

Bien qu'en théologie morale, ce qui n'est pas véritablement sous le contrôle de la raison (comme une excitation sexuelle externe) ne tombe pas sous le coup de la loi morale³⁷⁰, l'acte qui s'en suivrait pourrait être peccamineux s'il y avait complaisance à cette imagination hors du contexte de l'exercice légitime de l'acte sexuel dans le saint mariage. Toutefois, même dans un cas tout à fait permis, cela ne va sans une certaine honte originelle dont St. Thomas fait dériver la pudeur³⁷¹.

³⁶⁷ I-II, 91, 6 (*utrum sit aliqua lex fomitis*) : « Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quae quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel praeter rationem vel contra rationem posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis, et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur ; secundum illud Psalmi XLVIII, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate ».

³⁶⁸ I-II, 83, 4, SC : « Augustinus dicit, in XIV De Civ. Dei, quod infectio originalis culpae maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur. Sed illa membra deserviunt generativae virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quae maxime concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactus ». Cf. II-II, 151, 4 et ad 3 ; Cates, p. 330.

³⁶⁹ I-II, 17, 9, ad 3 : « sicut Augustinus dicit in XIV De Civ. Dei, hoc quod motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex poena peccati, ut scilicet anima suae inobedientiae ad Deum in illo praecipue membro poenam inobedientiae patiat, per quod peccatum originale ad posteros traducitur ».

³⁷⁰ Ut infra sur la qualification morale des mouvements subits liés à l'imagination.

³⁷¹ II-II, 151, 4 (*utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem*) : « nomen pudicitiae a pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie sit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Augustinus dicit, in XIV De Civ. Dei, in tantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum non subditur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum ».

Cette quasi-annihilation de sa différence spécifique rationnelle passe ainsi par la domination de la sensualité sur l'intellect, des puissances inférieures sur les puissances supérieures et partant du corps sur l'âme³⁷². On pourrait y objecter que cela semble s'opposer à la compréhension de la théologie du corps que donna le pape Jean-Paul II dans ses catéchèses (1979-1983) réunies sous le titre « *Homme et Femme Il les créa* ». Analysant le second récit de la Création (Gn 2, 4-21), il constate que l'homme, par son corps, prend conscience de cette « solitude originelle » qui le distingue de tous les autres animaux. Dieu sait que l'homme n'est pas fait pour être seul (Gn 2, 18) et lorsqu'il présente à Adam l'ensemble des animaux, celui-ci ne trouve pas en eux l'aide qui lui soit assortie (*adiutorium simile sui, βοηθὸν κατ' αὐτόν*). Le fait que l'homme nomme les animaux et soit aussi le seul à pouvoir travailler la terre montre qu'il est profondément différent d'eux, non seulement par degré de perfection mais aussi qu'il y a comme un fossé ontologique entre les animaux et les hommes. Et c'est son corps et les actes qu'il lui permet de poser qui sont le révélateur de cette prise de conscience terrifiante de la solitude car il sent qu'il ne pourra pas réaliser sa vocation au don de sa personne sans un vis-à-vis. Or, du fait qu'il a été créé à « *l'image et à la ressemblance* » (Gn 1, 26) de Dieu, il doit reproduire dans sa propre vie ce qui fait la vie même de Dieu : l'échange d'amour entre le Père et le Fils, dans l'Esprit Saint, ce don total des personnes divines dans l'unité de leur substance qui fonde la communion de la Très Sainte Trinité. Cette solitude n'est pas qu'affective ou psychologique mais radicalement ontologique : raison pour laquelle elle est jugée mauvaise par Dieu.

« Le corps, grâce auquel l'homme prend part au monde créé visible, le rend en même temps conscient d'être 'seul'. En effet, il n'aurait pas été capable d'arriver à cette conviction qu'en fait il a acquise (...) si son corps ne l'avait aidé à le comprendre, rendant la chose évidente. La conscience de la solitude aurait pu se rompre précisément à cause du corps lui-même. L'homme, Adam, aurait pu, se basant sur l'expérience de son propre corps, arriver à la conclusion qu'il était substantiellement semblable aux autres être vivants (animalia). Et, comme nous le lisons, il n'arriva pas à cette conclusion : au contraire, il se persuada qu'il était 'seul' (...) L'analyse du texte yahviste nous permet en outre de rattacher la solitude

membra. Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut Philosophus dicit, in II Rhet. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus ».

³⁷² Cf. Labourdette, *Le péché originel*, p. 83 : « *La révolte de la volonté brisait le 'lien d'intégrité' ; avec la grâce et la rectitude qu'elle assurait à la volonté, vont être perdus tous les dons qui élevaient les autres puissances et les confortaient au plan même de la nature. Elles étaient pleinement soumises à la volonté, unies et comme ramassées dans l'attachement à la vraie fin surnaturelle ; elles retombent de cette élévation et de ce concert . Laisse à elle-même, au poids de ses propres inclinations, chacune va tendre désormais à son bien particulier. L'homme était uni, il est déchiré ; il était surnaturellement fort, il reste débile. La volonté a perdu son empire, l'âme ne possède plus le corps d'une manière impérissable, l'homme ne maîtrise plus la nature extérieure que par un dur labeur. Partout où s'étendaient la justice originelle vont s'inscrire les privations caractéristiques de la nature déchue ».*

originelle de l'homme à la conscience du corps par lequel l'homme se distingue de tous les animalia et se sépare de ceux-ci, et par lequel il est une personne »³⁷³. L'apport personnaliste est évident et il semble difficile aujourd'hui de ne pas intégrer dans une saine théologie catholique cet acquis majeur de l'enseignement magistériel de Jean-Paul II : c'est par le corps que surgit l'appel au don à un semblable et non pas l'assimilation au genre le plus proche des animaux. Yves Semen insiste sur la tendance actuelle à réduire le corps humain à un matériel de laboratoire, donc en déniait au corps toute signification intrinsèque, comme s'il pouvait être épuisé par une approche physicienne et biologisante³⁷⁴. C'est une grave erreur.

Certes, St. Thomas affirme : « *Mais quand l'homme s'est éloigné de Dieu, il est tombé en cet état où il est emporté par la fougue de sa sensualité ; et cela arrive à chacun d'entre nous en particulier dans la mesure où il ne suit plus la raison, et où il est en quelque sorte assimilé aux animaux qui sont emportés par l'ardeur de la sensualité (...). Mais comme, par la justice divine, l'homme est destitué de la justice originelle et de la vigueur de sa raison, cette ardeur de sensualité qui le mène à raison de loi, en ce sens qu'elle est une loi pénale que la loi divine inflige à l'homme en le destituant de sa dignité propres* »³⁷⁵. Mais on ne saurait en aucun cas l'interpréter au service de ces thèses qui veulent animaliser l'homme et participent ainsi de la démission de la raison. Dans une vision unitaire comme l'avait St. Thomas, le corps est toujours humanisé, quand bien même l'exercice de la raison en serait empêché. Simplement au lieu d'essayer d'imiter Dieu, y compris par son corps dans sa dimension sponsale, on se met à imiter les bêtes. D'ailleurs la société occidentale moderne essaie de réduire la sexualité à une dimension purement animale et pulsionnelle, dénuée de sens profond. Un acte sexuel ne serait qu'un besoin à satisfaire comme le besoin de manger ou d'évacuer les excréments. Cette erreur relève d'une forme d'aveuglement intellectuel qui constitue d'ailleurs l'une des différentes peines du péché originel.

c. Les peines liées au péché originel

i. La perte du privilège d'immortalité

³⁷³ Audience du 24/10/1979. Pour toute approfondissement, voir l'excellent Semen, Yves, *La sexualité vue par Jean-Paul II*, Presses de la Renaissance, Paris, 2004, p. 86-87 et pour le texte même des catéchèses, le plus complet avec une excellente introduction et avec une traduction révisée et uniformisée, cf. John-Paul II, *Man and Woman He Created Them. A Theology of the Body*, ed. M. Waldstein, Pauline Books and Media, Boston, 2006.

³⁷⁴ Juste un exemple : « Animaux trop humains » (2004-2006, produite par Saint Thomas Productions (sic), France 3 et 5, National Geographic Channels, dont le résumé est : « Cette série scientifique de 10 épisodes de 52 minutes remet en question la scission que nos cultures où nos religions ont tenté d'établir entre l'homme et l'animal ».

³⁷⁵ I-II, 91, 6 : « *dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis, et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimilatur, quae sensualitatis impetu feruntur (...). Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituente propria dignitate* ».

Même si le péché a son sujet dans l'âme qui porte donc le poids de la faute³⁷⁶, la conséquence la plus importante est portée par le corps qui reçoit comme peine³⁷⁷ la suppression du privilège de l'immortalité. Sans la grâce de Dieu qui le maintenait en vie, il retombe bien à sa nature mortelle puisque composé qui se dissout : « *Une fois supprimée cette justice originelle par le péché du premier père, de même que la nature humaine a été blessée quant à l'âme par le dérèglement des puissances, de même le corps a été rendu corruptible par son propre dérèglement. Or, la soustraction de la justice originelle a raison de peine, comme la soustraction de la grâce. Aussi la mort et toutes les faiblesses du corps sont, elles aussi, la peine du péché originel. Et bien qu'elles ne soient pas voulues par le pécheur, elles sont ordonnées par Dieu comme des châtiments de sa justice* »³⁷⁸. Cela vaut même pour l'homme racheté qui continue à porter le poids de la peine, bien que sa faute soit lavée par le baptême³⁷⁹. Les maladies et les souffrances sont très liées à la mort qu'elles impliquent. Elles relèvent du défaut de soumission du corps à l'âme qui est aussi le châtiment du péché originel³⁸⁰.

ii. La blessure de la nature

St. Thomas approfondit sa réflexion sur cette *vulneratio naturæ*³⁸¹. Précisons bien d'abord ce qu'il entend par blessure de la nature. Il reprend souvent, en particulier dans le *Commentaire des Sentences* et dans le *De Malo*³⁸², la glose de Lc. 10 : « *homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis, et vulneratus in naturalibus* », « dépouillé des dons gratuits et blessé dans sa nature » qu'il a réussi à rendre compatible avec l'assertion plus grecque tirée

³⁷⁶ I-II, 83, 1 (*utrum peccatum originale magis sit in carne quam in anima*) : « *anima est subiectum peccati originalis, non autem caro* ».

³⁷⁷ I-II, 83, 1 : « *cum anima possit esse subiectum culpae, caro autem de se non habeat quod sit subiectum culpae ; quidquid provenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpae ; quod autem provenit ad carnem, non habet rationem culpae, sed poenae. Sic igitur anima est subiectum peccati originalis, non autem caro* ». Cf. Labourdette, *Le péché originel*, p. 74 : « *Tout ce qui participe assez de la volonté pour être susceptible des mêmes qualifications recevra le péché originel, non seulement comme peine, mais comme péché, sera en état de péché (...). Ce qui par contre en nous n'est pas susceptible de recevoir intrinsèquement une qualification morale reçoit les privations causées par la faute d'Adam non comme un péché, mais comme un peine : nâître mortel est désormais une peine, ce n'est pas un péché* ».

³⁷⁸ I-II, 85, 5 (*utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati*) : « *Et ideo, subtracta hac originali iustitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est ; ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis iustitiae habet rationem poenae, sicut etiam subtractio gratiae. Unde etiam mors, et omnes defectus corporales consequentes, sunt quaedam poenae originalis peccati. Et quamvis huiusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt tamen ordinati secundum iustitiam Dei punientis* ».

³⁷⁹ I-II, 83, 1, ad 1 : « *sicut Augustinus dicit in libro Retract., Apostolus loquitur ibi de homine iam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subiaceat poenae, ratione cuius peccatum dicitur 'habitare in carne'. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subiectum culpae, sed solum poenae* ». Cf. Gondreau, p. 299.

³⁸⁰ II-II, 164, 1 : « *mors et aegritudo, et quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subiectionis corporis ad animam. Unde patet quod, sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum est poena peccati primorum parentum, ita etiam et mors et omnes corporales defectus* ».

³⁸¹ I-II, 85, 3 (*utrum inconvenienter ponantur vulnera naturae esse, ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia*).

³⁸² III Sent., 29, 1, 2 ; 31, 1, 1, ad 3 ; de Malo, 5, 5, 11.

du Pseudo-Denys : « *naturalia remanent integra* »³⁸³. Nous avons déjà vu en I-II, 85, 1 les différentes acceptions que recouvrait le bien de nature. La blessure de nature concerne donc le second niveau : celui des vertus. Labourdette enseigne à ce propos : « *il est dans la nature d'un être raisonnable, considéré dans son développement, de se conformer à la raison, d'imprimer la marque de la raison jusque dans son agir sensible et son comportement total ; ce n'est pas naturel comme une chose donnée toute faite, c'est naturel comme une chose que la nature demande, dont on peut se détourner, mais non sans déchoir, sans dévier de la fin que l'être raisonnable doit atteindre* »³⁸⁴.

St. Thomas définit cette *vulneratio naturae* comme dépouillement des facultés de l'âme de leur ordre propre, qui les porte naturellement à la vertu. Suite à St. Bède le Vénéral³⁸⁵, il la subdivise en quatre parties, suivant les quatre puissances sujets de la vertu :

Conséquences du péché originel				des péchés actuels
Faculté	où siège	dépouillée de son ordination	blessure	quatre blessures
Raison	la prudence	au vrai	ignorance	hébété pour l'action
Volonté	la justice	au bien	malice	endurcie envers le bien
Irascible	la force	à ce qui est ardu	faiblesse	difficulté de bien agir
Concupiscible	la tempérance	à des plaisirs modérés	convoitise	convoitise s'enflamme

Il convient donc de distinguer les deux plans de la peine induite par le péché du premier père et la faute du péché actuel qui diminue l'inclination au bien de la vertu³⁸⁶. Selon le P. Labourdette, qui commente bien ce passage³⁸⁷, la raison se voit retardée et empêchée sur

³⁸³ *II Sent.* 3, 4, 1, ad 5. Cf. beaucoup d'autres occurrences dont I, 64, 1 ou II-II, 25, 11, obj. 1.

³⁸⁴ Labourdette, *ibid.*, p. 89.

³⁸⁵ La citation exacte de St. Bède semble problématique à repérer dans son corpus : cf. l'état de la question dans la note 2 de I, 101, 1, obj. 2.

³⁸⁶ I-II, 85, 3 : « *per iustitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis (...). Et ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt esse subiecta virtutum (...), scilicet ratio, in qua est prudentia ; voluntas, in qua est iustitia ; irascibilis, in qua est fortitudo ; concupiscibilis, in qua est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae ; in quantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est vulnus malitiae ; in quantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis ; in quantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. Sic igitur ita quatuor sunt vulnera inflictata toti humanae naturae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, et ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur, praecipue in agendis ; et voluntas induratur ad bonum ; et maior difficultas bene agendi accrescit ; et concupiscentia magis exardescit* ». La traduction a été améliorée par la substitution du terme « ordination » à celui, trop vague « d'adaptation ». Cf. le traitement qu'en fait Labourdette, *Le péché originel*, p. 87-88.

³⁸⁷ Labourdette, *ibid.* p. 90-92. St. Thomas reprend à peu près ce schéma, mais en trois points au lieu de quatre en parlant de manière générique de péché par les passions dans la I-II, qq. 76-78 : *de causis interioribus peccati* qui recoupe 1) *de ignorantia, quae est causa peccati ex parte rationis* (q. 77) ; *de infirmitate seu passione, quae est causa peccati ex parte appetitus sensitivi* (q. 78) ; *de malitia, quae est causa peccati ex parte voluntatis* (q. 78).

des sujets aussi importants que la connaissance de Dieu. L'absence de foi est bien privation d'un bien que l'homme devrait avoir, avait et a coupablement perdu. Dans la nature innocente, tout l'ordre de la connaissance naturelle en recevait la confortation. Dans la connaissance spéculative, la raison garde la force naturelle de reconnaître et démontrer l'existence de Dieu mais est troublée par le désordre des puissances sensibles et accablée par les nécessités d'un travail devenu pénal. Aussi, dans le plan de rédemption de l'homme déchu, Dieu doit-il, en plus des mystères surnaturels objets propres de la foi, révéler de grandes vérités naturelles, de soi accessibles à la raison, mais que beaucoup arriveraient mal à connaître. En matière de morale, cela se voit en particulier dans la connaissance du droit naturel. Dieu supplée une faiblesse trop commune en promulguant les grands préceptes du Décalogue que la raison suffit cependant à connaître. Il procède même de manière pédagogique avec notre faiblesse par une progression (par ex. le cheminement vers l'acceptation de la monogamie dans les Saintes Écritures). La blessure d'ignorance se fait surtout ressentir en matière de connaissance pratique qui doit être parfaite par la prudence. Mais son appréciation et ses directives sont trop souvent faussées par le désordre de la volonté qui a perdu son orientation vers sa vraie fin et par celui des puissances sensibles qui ne sont plus soumises à l'esprit. Aussi, pour éviter les péchés actuels, il faut que la grâce nous guérisse puis élève.

Pour la volonté, la blessure relève de la malice. Pour être droite et s'orienter vers le vrai bien et la vraie fin qui est surnaturelle, la volonté a absolument besoin de la grâce. Autrement, elle se trouve enfermée dans un cercle de biens dont aucun ne peut être choisi comme fin sans péché³⁸⁸. Comme elle possède le libre arbitre, la volonté peut se porter au péché non seulement en consentant à l'entraînement des autres puissances et des passions, mais par choix, par l'attrait du mal. Quant aux puissances sensibles, l'irascible est gêné par une blessure d'infirmité, dans la lutte pour affronter l'obstacle et résister aux difficultés. L'homme est lâche devant l'effort. Le concupiscible, appétit plus foncier de jouissance, à cause de la blessure de convoitise ou concupiscence, se porte sans frein aux délectations immédiates pour sa part.

Nous n'étudierons par la suite guère que les péchés actuels. Qu'il suffise pour l'instant de souligner cet enchevêtrement entre péché originel et péchés actuels. La différence est fondamentale entre la perte de l'immortalité, la dureté du travail, l'âpreté naturelle de la vie qui ne sont que de simples peines et non pas des péchés ; et les puissances de l'âme où point une dimension peccamineuse car, en dépendance de la volonté, elles sont capables d'actes humains. Bons ou mauvais, ils sont susceptibles de qualification morale et alors la privation de rectitude s'inscrit comme peccamineuse. « *Que nos puissances d'affection sensible soient privées de la rectitude qui assurait leur concert avec la volonté droite, et inclinées à leur bien*

³⁸⁸ *Ut infra* sur I-II, 78, 1.

sensible particulier indépendamment de l'ordre rationnel et volontaire, ce n'est pas seulement une conséquence du péché, une peine, c'est aussi et d'abord un état de péché. Sans doute leur 'mauvais état' est en dépendance de celui de la volonté qui ne les domine plus, elles ne seront par rapport à lui que l'élément 'matériel' du péché originel, mais elles y participent vraiment. On appelle traditionnellement cet élément du péché originel, du nom qui caractérise la plus turbulente de ces puissances insoumises : la concupiscence »³⁸⁹.

Le manque de contrôle de l'homme sur lui-même se reflète aussi dans les relations personnelles. Dans l'état d'innocence, il n'y aurait pas eu de domination pesante d'une personne sur l'autre. Arbitraire et oppression font écho au défaut du juste contrôle de soi : *« l'esclave diffère de l'homme libre en ce que 'l'homme libre est à lui-même sa propre [cause]', dit Aristote, tandis que l'esclave est ordonné à un autre. On peut donc dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. Pour chacun, c'est son bien propre qui est désirable ; par suite, il est affligeant pour chacun de céder exclusivement à un autre le bien qui aurait dû être le sien, et on ne peut supporter sans souffrir une telle domination »³⁹⁰.*

Le fonctionnement des facultés ou puissances de l'homme est également affecté par la Chute. Du point de vue de la perfection de l'âme ou de la relation à Dieu par exemple, l'état de nature (qui, lui, a changé, au contraire de la nature de l'homme qui n'a pas changé, elle) requiert pour son propre perfectionnement le recours aux puissances inférieures qui ne lui sont pourtant pas toujours soumises. Par exemple, les sacrements, qui sont enracinés dans la corporéité, n'existaient pas dans l'état d'innocence³⁹¹. Cela se retrouve aussi de manière plus générale au niveau gnoséologique.

iii. Hébéture et cécité de l'esprit

L'hébéture est le contraire de l'acuité, qualité de ce qui est aigu et pénétrant, discerné déjà à grande distance bien que petit ou profondément enfoui dans l'objet. En quelque sorte similaire à une myopie, elle désigne donc une faculté émoussée ou obtuse, incapable de pénétrer, qui ne perçoit les objets sensibles que s'ils sont proches et de grande taille. En terme d'intelligence, l'acuité désigne la capacité de saisir les principes primordiaux et suprêmes au-

³⁸⁹ Cf. Labourdette, *ibid.*, p. 83-84.

³⁹⁰ I, 96, 4 : *« Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum ; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum »*. NB : traduction corrigée (très approximative : *« liber est causa sui »* : *« l'homme libre est à lui-même sa fin »* (sic)) !

³⁹¹ III, 61, 2, ad 2 : *« eadem est natura hominis ante peccatum et post peccatum, non tamen est idem naturae status. Nam post peccatum anima, etiam quantum ad superiorem partem, indiget accipere aliquid a corporalibus rebus ad sui perfectionem quod in illo statu homini necesse non erat »*.

delà des intermédiaires (par exemple l'essence par la propriété, ou la cause par l'effet, parvenant à en découvrir les moindres conditions). « *On appelle hébété, dans le domaine de l'intelligence, celui qui ne peut parvenir à connaître la vérité qu'après de nombreuses explications, et même alors ne peut envisager parfaitement tout ce qui appartient à l'essence de la chose. Donc l'hébetude du sens, en matière intellectuelle, implique une certaine faiblesse de l'esprit dans la considération des biens spirituels* ». Elle précède la cécité de l'esprit qui en est la privation totale. « *L'une et l'autre s'opposent au don d'intelligence par lequel on connaît les biens spirituels dès qu'on les appréhende, et l'on pénètre finement dans ce qu'ils ont de plus intime* »³⁹².

La cécité de l'esprit est effectivement privation totale du principe de la vision intellectuelle. Ce principe est triple :

- la lumière de la raison naturelle demeure toujours car elle fait partie de la nature humaine et ne peut jamais lui être enlevée. Mais elle peut être empêchée (comme chez les fous) à cause des obstacles rencontrés dans les facultés inférieures dont l'intellect humain a besoin pour intelliger.
- une lumière habituelle surajoutée par grâce divine à la lumière naturelle de la raison qui, parfois, est enlevée à l'âme comme mal de peine.
- un principe intelligible qui permet à l'homme d'avoir l'intelligence d'autres choses. Il pêche (mal de faute) lorsqu'il ne s'y applique pas, de deux façons, soit parce qu'il :
 - a une volonté qui spontanément se détourne de la pensée d'un tel principe
 - a l'esprit occupé à d'autres choses qu'il aime davantage et qui empêchent sa pensée de regarder ce principe-là³⁹³.

³⁹² II-II, 15, 2 (*utrum hebetudo sensus sit aliud a caecitate mentis*): « *hebes acuto opponitur. Acutum autem dicitur aliquid ex hoc quod est penetrativum. Unde et hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium in quantum ex aliqua distantia suum obiectum percipit; vel in quantum potest quasi penetrando intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo vel audiendo vel olfaciendo; et e contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo et magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliorum primorum extremorum, ut dicitur in VI Ethic., sicut etiam sensus est cognoscitivus sensibilibus quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum obiectum per medium distantiae corporalis, sed per quaedam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit eius essentiam, et per effectus percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, et in quantum usque ad minimas condiciones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur esse hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest nisi per multa ei exposita, et tunc etiam non potest pertingere ad perfecte considerandum omnia quae pertinent ad rei rationem. Sic igitur hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa considerationem spiritualium bonorum, caecitas autem mentis importat omnimodam privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quem homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit et ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut et caecitas mentis, in quantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo qui, affectus circa carnalia, de spiritualibus subtiliter discutere fastidit vel negligit » et SC : « *Gregorius, XXXI moral., dicit quod hebetudo mentis oritur ex gula, caecitas autem mentis ex luxuria* ».*

³⁹³ II-II, 15, 1 (*utrum caecitas mentis sit peccatum*): « *sicut caecitas corporalis est privatio eius quod est principium corporalis visionis, ita etiam caecitas mentis est privatio eius quod est principium mentalis sive*

En tant que conséquence du péché originel, la cécité de l'esprit est donc une peine, mais en tant que péché actuel lié à la luxure selon St. Grégoire le Grand³⁹⁴, elle est une faute. Soit elle s'enracine dans la malice qui rejette Dieu (ce qui est assez rare finalement), soit dans la distraction qui nous empêche de nous consacrer à Lui comme Il le mériterait (plus fréquent).

Dans la gnoséologie thomasienne, les sens sont indispensables car ils fournissent la matière à partir de laquelle l'intelligence pourra extraire des principes généraux, remontant des *particularia* aux fondements. Mais ce chemin progressif implique un approfondissement, une finesse, acuité, perspicacité, pénétration qui font souvent défaut suite à la Chute, même si tous n'ont pas ce vice de l'hébétéude des sens, heureusement. Il n'en reste pas moins que, généralement, celui qui ne s'efforce pas de mener une vie vertueuse tend, par concupiscence et paresse, à demeurer prisonnier de ce premier niveau d'approche, de cette superficialité dans le traitement de l'information. C'est le principal travers des moyens de communication de masse modernes car leurs destinataires se contentent de vivre à la surface d'eux-mêmes. L'une des caractéristiques majeures de la division intérieure est qu'on ne creuse pas. Échappent alors totalement aux personnes souffrant d'hébétéude l'intimité des choses, leur profondeur, leur nature ou essence. Ils restent au mieux prisonniers d'accidents. L'incompréhension largement diffuse de la vie contemplative par exemple est aussi l'un des symptômes de cette hébétéude. Puisque l'horizon est bouché à cette réalité d'ici-bas, pourquoi devrait-on perdre son temps à contempler les réalités spirituelles ou à consacrer sa vie à un « *Dieu qu'il ne voit pas* » (Jn 4, 20).

De fait, chez l'homme, la *conversio ad phantasmata* est indispensable pour toute connaissance tirée du sensible. Mais pour ordonner ces sensations, il faut pouvoir les dominer, comme d'un coup d'œil en hauteur on embrasse tout un panorama de ville où chaque

intellectualis visionis. Cuius quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis. Et hoc lumen, cum pertineat ad speciem animae rationalis, nunquam privatur ab anima. Impeditur tamen quandoque a proprio actu per impedimenta virium inferiorum, quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus et furiosis, ut in primo dictum est. Aliud autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale naturali lumini rationis superadditum. Et hoc quidem lumen interdum privatur ab anima. Et talis privatio est caecitas quae est poena, secundum quod privatio luminis gratiae quaedam poena ponitur. Unde dicitur de quibusdam, Sap. II, excaecavit illos malitia eorum. Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontaneae se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud psalm., noluit intelligere ut bene ageret. Alio modo, per occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud psalm., supercecidit ignis, scilicet concupiscentiae, et non viderunt solem. Et utroque modo caecitas mentis est peccatum ».

³⁹⁴ II-II, 15, 1, SC (*utrum caecitas mentis sit peccatum*) : « Gregorius, XXXI moral. caecitatem mentis ponit inter vitia quae causantur ex luxuria ». Cf. Pieper, p. 160 : « If the spirit is blinded by unchastity, it is not by a process similar to the wilting of a plant in a rainless period. This blindness is of the essence of unchastity itself, which is by its very nature destructive. It is not its outward effect and consequence, but its immanent essential property ».

monument ou rue s'insère dans un plan d'ensemble et trouve sa juste place et proportion³⁹⁵. Or, le problème consiste justement à se détacher, à prendre de la distance car le risque est important de demeurer comme englué dans le monde des phantasmes³⁹⁶. « *L'homme est tellement plongé par les sens dans les choses terrestres qu'il en devient inapte à percevoir les choses divines, comme dit St. Paul 1 Co 2 [14] : 'L'homme animal ne perçoit plus ce qui vient de l'Esprit Saint', de même que pour celui qui a le goût infecté par une humeur mauvaise, les aliments sucrés ont perdu leur saveur* »³⁹⁷. Cette sorte « d'hébétude », explique le péché de sottise (*stultitia*) puisqu'il n'est pas dû à une défaillance mentale : elle empêche un jugement droit, « *surtout en ce qui concerne la cause suprême, qui est la fin ultime et le souverain bien* »³⁹⁸.

iv. *Le rôle absorbant de la sensibilité*

Hébétude et cécité de l'esprit sont dues respectivement aux vices de la gourmandise et de la luxure, qui sont dans le concupiscible. Le premier regarde la nourriture et le second les plaisirs du sexe. L'un et l'autre relèvent pour St. Thomas fondamentalement du sens du toucher (car le goût s'y rapporte). « *Ce sont les délectations les plus violentes entre toutes celles du corps. C'est pourquoi, par de tels vices, l'intention de l'homme s'applique au maximum aux réalités physiques, et par conséquent son activité dans le domaine intelligible s'affaiblit, mais davantage par la luxure que par la gourmandise, dans la mesure où les plaisirs sexuels sont plus violents que ceux de la table* »³⁹⁹. Les vertus opposées de

³⁹⁵ II-II, 15, 3 (*utrum caecitas mentis et hebetudo sensus oriuntur ex vitiis carnalibus*) : « *perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatis. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia, sicut et Anaxagoras dixit quod oportet intellectum esse immixtum ad hoc quod imperet, et agens oportet quod dominetur super materiam ad hoc quod possit eam movere* ».

³⁹⁶ I-II, 108, 4 (*utrum inconvenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita*) : « *Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus beatitudo aeterna consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis. Et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta* ».

³⁹⁷ II-II, 46, 2 (*utrum stultitia sit peccatum*) : « *inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis, ex quo redditur eius sensus ineptus ad percipiendum divina, secundum illud I ad Cor. II, animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei, sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore non sapiunt dulcia* ».

³⁹⁸ II-II, 46, 1 (*utrum stultitia opponatur Sapientiae. Sapientiae enim directe videtur opponi insipientia*) : « *Isidorus dicit, in libro Etymol., stultus est qui propter stuporem non movetur (...). Unde patet quod stultitia opponitur sapientiae sicut contrarium ; fatuitas autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu iudicandi ; stultus autem habet, sed hebetatus ; sapiens autem subtilem ac perspicacem* ». Le latin n'emploie cette fois-ci pas *hebetudo* mais *stupor* (stupeur).

³⁹⁹ II-II, 15, 3 : « *Vitia autem carnalia, scilicet gula et luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet et venereorum, quae sunt vehementissimae inter omnes corporales delectationes. Et ideo per haec vitia intentio hominis maxime applicatur ad corporalia, et per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia, magis autem per luxuriam quam per gulam, quanto delectationes venereorum sunt vehementiores quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur caecitas mentis, quae quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit, ex gula autem hebetudo sensus, quae reddit hominem debilem circa huiusmodi intelligibilia. Et e converso oppositae virtutes, scilicet abstinentia et castitas, maxime disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis* ».

l'abstinence et de la chasteté disposent donc le mieux à la perfection de l'activité intellectuelle. Ce pouvoir tellement absorbant du toucher, parmi tous les autres sens, provient de ce que l'homme est limité. Il ne peut donc s'appliquer à différentes choses simultanément. L'attention requise par la sensualité est enlevée à la contemplation qui procure généralement moins de délectation sensible immédiate.

Ce pouvoir absorbant se manifeste par l'incapacité d'écouter sa raison, donc de prendre du recul, pris que l'on est dans l'immédiateté de la sensation de plaisir visée. Elle contrarie donc la prudence, vertu essentiellement rationnelle, indispensable pour mener une vie bonne car principale au regard des trois autres vertus cardinales (justice, force et tempérance). « *Selon le Philosophe, le plaisir est ce qui trouble au maximum l'estimation de la prudence, surtout le plaisir charnel, qui absorbe l'âme entière et l'entraîne au plaisir des sens. Or la perfection de la prudence, comme de toute vertu intellectuelle, consiste à se détacher du sensible [consistit in abstractione a sensibilibus]. Par conséquent, les vices (...) qui signalent un défaut de la prudence et de la raison pratique, (...) naissent surtout de la luxure* »⁴⁰⁰. Parmi ces vices sont cités la précipitation ou témérité, l'inconsidération, et surtout l'inconstance⁴⁰¹.

L'expression « se détacher du sensible » pourrait laisser penser à un certain mépris du sensible. Ce serait se méprendre justement sur les intentions réelles de l'auteur pour lequel tout consiste dans la vertu, c'est-à-dire le juste milieu entre deux extrêmes⁴⁰², « *c'est-à-dire où il faut, quand il faut, et pour le motif qu'il faut* »⁴⁰³. Toute délectation sensible ne saurait être condamnée. Il suffit qu'elle soit vécue suivant la vertu. Par exemple le plaisir sexuel que reçoivent et se donnent les personnes unies dans le sacrement de mariage ne saurait avoir raison de péché s'il est bien vécu, malgré une objection classique⁴⁰⁴. Ce juste milieu ne se mesure pas selon la quantité, mais selon la conformité à la droite raison. L'abondance de plaisir ne lui nuit donc pas, d'autant plus que c'est une question de disposition intérieure par rapport au plaisir plus que des sens extérieurs qui l'éprouvent physiquement. De même, que la

⁴⁰⁰ II-II, 53, 6 (*utrum praedicta vitia oriuntur ex luxuria* [opposés à la prudence : imprudence, précipitation, inconsidération et inconstance]) : « *sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., delectatio maxime corrumpit existimationem prudentiae, et praecipue delectatio quae est in venereis, quae totam animam absorbet et trahit ad sensibilem delectationem; perfectio autem prudentiae, et cuiuslibet intellectualis virtutis, consistit in abstractione a sensibilibus. Unde cum praedicta vitia pertineant ad defectum prudentiae et rationis practicae (...), sequitur quod ex luxuria maxime oriuntur* » et ad 1 : « *invidia et ira causant inconstantiam pertrahendo rationem ad aliud, sed luxuria causat inconstantiam totaliter extinguendo iudicium rationis* ».

⁴⁰¹ II-II, 53, 2 (*utrum imprudentia sit speciale peccatum*) : « *quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est praecipitatio, sive temeritas, imprudentiae species. Quantum vero ad defectum iudicii, circa quod sunt synesis et gnome, est inconsideratio. Quantum vero ad ipsum praeceptum, quod est proprius actus prudentiae, est inconstantia et negligentia* ». Cf. II-II, 53, 5 (*utrum inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum*).

⁴⁰² I-II, 64, 1 (*utrum virtutes morales sint in medio*) : « *virtus moralis in medio consistit* ».

⁴⁰³ I-II, 64, 1, ad 2 : « *sic habet rationem medii; quia in hoc tendunt huiusmodi virtutes secundum regulam rationis, idest ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet* ».

⁴⁰⁴ II-II, 153, 2, obj. 2 : « *Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato* ».

raison ne puisse s'élever à ce moment de jouissance jusqu'à la considération des choses spirituelles n'est pas plus contraire à la vertu. Il est normal en effet que l'acte de la raison soit parfois interrompu par une chose qu'il est raisonnable de faire. Autrement dormir serait contraire à la vertu⁴⁰⁵.

v. *La perte du juste amour pour son propre corps*

Cette mise au point est nécessaire pour dissiper de persistants préjugés contre l'Église qui serait l'ennemie du corps alors qu'elle est finalement la seule à le prendre au sérieux, et de manière conséquente par rapport à la logique révélée de l'Incarnation. Si l'expression « d'abstraction » pouvait laisser la porte ouverte à une mésinterprétation, le vocabulaire moderne parlerait sans doute plus volontiers d'intégration. Le pouvoir si absorbant du plaisir charnel est mauvais lorsqu'il provient de la fornication et autres vices apparentés qui seuls ont raison de péché⁴⁰⁶.

Cette absorption dans la sensualité explique peut-être la difficulté qu'éprouvent nos contemporains à bien vivre avec ou dans leur corps et à l'aimer⁴⁰⁷. Puisque demeure leur aspiration naturelle vers la contemplation de Dieu, de la vérité et des réalités spirituelles par la raison, ils constatent le décalage avec leur vie réelle qui n'est pas celle qu'elle devrait être. Ils sentent bien qu'ils sont comme menés par leur sensualité, alors que leur âme devrait soumettre leur corps, puisque le dernier niveau d'obéissance concernait justement ce rapport entre la forme et la matière. Dès lors, bien que bon en soi, le corps est considéré comme appesantissant l'âme, un fardeau qui alourdit nos vies comme le montre l'objection 1 de la question intitulée « Doit-on aimer de charité son propre corps ? » qui dit : « *nous n'aimons pas quelqu'un avec qui nous ne voulons pas vivre. Or, ceux qui possèdent la charité ne veulent pas vivre avec leur corps, selon St. Paul (Rm 7,24) : 'Qui me délivrera de ce corps de*

⁴⁰⁵ II-II, 153, 2, ad 2 : « *medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectae. Et ideo abundantia delectationis quae est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et praeterea ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem, sed quantum appetitus interior ad huiusmodi delectationes afficiatur. Nec hoc etiam quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere, ostendit quod actus ille sit contrarius virtuti. Non enim est contrarium virtuti si rationis actus aliquando intermittatur aliquo quod secundum rationem fit, alioquin, quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia et delectatio venereorum non subiacet imperio et moderationi rationis, provenit ex poena primi peccati, in quantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem, ut patet per Augustinum, XIII De Civ. Dei ».*

⁴⁰⁶ I-II, 72, 2, ad 4 (*utrum inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus*) : « *sicut Glossa ibidem dicit, specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat ».*

⁴⁰⁷ Cf. II-II, 126, 1 (*utrum timiditas sit peccatum*) : « *Inditum autem est unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, et ea quae ad ipsam ordinantur, tamen debito modo, ut scilicet amentur huiusmodi non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, et per consequens est peccatum. Nunquam tamen a tali amore totaliter aliquis decedit, id quod est naturae totaliter perdi non potest ».*

mort', et aussi (Rm 1,23) : 'Je désire être dégagé des liens du corps, et être avec le Christ'.
Donc notre corps ne doit pas être aimé de charité ».

La réponse à cette objection est pleine de mesure et de bon sens. St. Paul n'entendait nullement rejeter l'union entre l'âme et le corps qui est notre structure hylémorphique. Au contraire, il y a comme une répugnance naturelle devant la mort qui en constitue la signature comme le montre (2 Co 5,4) : « *Nous ne voudrions pas nous dévêtir, mais revêtir ce second vêtement par-dessus l'autre* ». Il ne désirait qu'être dépouillée de l'infection de la convoitise dans son corps, qui, elle, le corrompt et « *'appesantit l'âme'* [aggravat animam], *de telle sorte qu'il ne voit plus Dieu* »⁴⁰⁸.

Le rapport au corps peut être si problématique qu'il aboutisse à des malades psychiatriques qui semblaient peu présentes dans l'Antiquité et jusqu'à un temps récent comme l'anorexie mentale (qui s'accompagne parfois de tendances suicidaires). Cela ne semble pas de fait perçu dans le texte biblique (Eph 5, 29 : « *Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin* ») ni par St. Thomas (« *S'aimer soi-même est, en un sens, commun à tous (...). Il est en effet commun à tous d'aimer ce qu'ils regardent comme leur être propre. Or l'homme est dit être quelque chose de deux manières. D'abord selon sa substance et sa nature. C'est ainsi que tous estiment comme un bien qui leur est commun d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire composés d'âme et de corps. En ce sens, tous les hommes, bons et mauvais, s'aiment eux-mêmes, en ce qu'ils aiment leur propre conservation* »⁴⁰⁹). Pourtant, la simple mention « *Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat* » introduit déjà la possibilité de dérèglement. Certains refusent leur corporéité concrète en se réfugiant dans une corporéité idéale accessible au prix d'un véritable martyre auto-infligé. Il semble bien que les fausses conception et représentation du corps, et partant de toute la personne humaine, soient à l'origine de cette souffrance et division intérieures. Le décalage entre la vraie nature qui est refusée, inconsciemment (les anorexiques mentaux) ou « sciemment » ignorée (les vicieux), et la réalité vécue est difficilement supportable et

⁴⁰⁸ II-II, 25, 5, obj. 1 (*utrum homo debeat corpus suum ex caritate diligere*) : « *Non enim diligimus illum cui convivere non volumus. Sed homines caritatem habentes refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. VII, quis me liberabit de corpore mortis huius ? Et Philipp. I, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse. Ergo corpus nostrum non est ex caritate diligendum* » et ad 1 : « *Apostolus non refugiebat corporis communionem quantum ad corporis naturam, immo secundum hoc nolebat ab eo spoliari, secundum illud II ad Cor. V, nolumus expoliari, sed supervestiri. Sed volebat carere infectione concupiscentiae, quae remanet in corpore ; et corruptione ipsius, quae aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit, de corpore mortis huius* ». La traduction a été améliorée en rendant « *infectio* » par son équivalent français au lieu du simple « imprégnation » de la convoitise et idem pour « *corruptio* » au lieu de « déchéance ».

⁴⁰⁹ II-II, 25, 7 : « *amare seipsum uno modo commune est omnibus ; alio modo proprium est bonorum ; tertio modo proprium est malorum. Quod enim aliquis amet id quod seipsum esse aestimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, secundum suam substantiam et naturam. Et secundum hoc omnes aestimant bonum commune se esse id quod sunt, scilicet ex anima et corpore compositos. Et sic etiam omnes homines, boni et mali, diligunt seipsos, in quantum diligunt sui ipsorum conservationem* ». Cf. II-II, 126, 1 : « *etiam illi qui seipsos interimunt, ex amore carnis suae hoc faciunt, quam volunt a praesentibus angustiis liberari* ».

contribue ainsi à une forme de détestation de soi. Ce sujet de l'estime de soi est d'ailleurs un point essentiel de la psychologie actuelle.

Mais St. Thomas n'applique cet amour de soi qu'aux hommes bons. En effet, seuls les hommes bons se conçoivent droitement, à savoir qu'ils voient en eux la nature rationnelle comme l'élément principal. Les hommes mauvais au contraire donnent la prééminence à leur nature sensible : ils demeurent à la surface d'eux-mêmes, de leur humanité extérieure. « *C'est pourquoi, ne se connaissant pas eux-mêmes de façon juste, ils ne s'aiment pas vraiment, mais ils aiment seulement ce qu'ils prennent pour eux-mêmes. Au contraire les bons, qui ont d'eux-mêmes une connaissance vraie, s'aiment vraiment eux-mêmes* ».

Pour la clarté de l'exposé, présentons sous forme d'un tableau la suite du texte de St. Thomas. Le juste amour de soi-même est compris comme une forme d'amitié et le Docteur Commun reprend donc à son compte les avancées d'Aristote au l. IX de l'*Éthique à Nicomaque* en la matière et subdivise son traitement de l'estime de soi en cinq points :

L'amitié veut pour l'ami	Chez le Bon pour soi	Chez le Mauvais pour soi
l'existence et la vie	Il aime l'homme intérieur : se conserver dans l'intégrité	Ne veut pas conserver l'intégrité de l'homme intérieur
du bien	désire son bien : spirituel	n'aspire pas aux biens spirituels
faire du bien	s'emploie à le lui procurer	ne travaille pas en ce sens
vivre avec lui dans la joie	rentre avec joie dans son cœur (bonnes pensées du présent, souvenir des biens passés et espoir de futurs)	pas agréable de vivre avec soi-même par un retour à son cœur : y trouve le mal (présent, passé, futur) qu'il déteste
n'avoir qu'un seul cœur, partageant joies et tristesses	pas de discorde dans sa volonté, car âme entièrement unifiée dans ses tendances	pas de paix avec soi-même : conscience remplie de remords <i>Ps 50,21 : « je t'accuserai, et je me tiendrai en face de toi »</i>

L'absence de paix ou de tranquillité intérieure est sans doute l'un des symptômes les plus évidents de cet état de péché dans lequel nous vivons. La paix est à entendre dans le sens augustinien du terme, tel qu'admirablement exprimé dans la fameuse phrase au début de son autobiographie : « *Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te* »⁴¹⁰. La citation est plus porteuse dans sa langue originale car le français « Tu nous a fait pour Toi et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en Toi » perd la parenté autour de la « *quies, quietis* » entre l'inquiétude et le repos. « *La paix consiste dans le repos et l'unité de l'appétit* ». Mais la paix peut être apparente si l'appétit s'attache à un bien qui n'étant pas

⁴¹⁰ St. Augustin, *Confessiones*, l. I, c. 1, 1.

véritable, ne sera capable que d'étancher une petite partie de l'insatiable appétit de l'homme et ne lui procurera donc pas un vrai repos. Il restera troublé et inquiet⁴¹¹. Tout bien n'est qu'imparfait hors de Dieu. Cependant, il ne faut pas s'illusionner non plus sur la possibilité de parvenir, même en Dieu à une paix absolument parfaite ici-bas, car surviennent toujours des troubles extérieurs⁴¹².

Au fond, lorsque St. Thomas évoquait l'unité de la volonté chez le bon en ces termes « *non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum* », peut-être pourrions-nous illustrer chez le mauvais ce conflit de volonté d'une certaine manière : à savoir que le péché peut être, sous un certain angle, sa propre peine : « *peccatum est pœna sui* ». Si, dans la contradiction des volontés (on veut une chose et son contraire finalement : le mal sous l'espèce d'un bien apparent (faute) mais pas la punition qui va avec (peine)), St. Thomas rejette que le péché en soi puisse à proprement parler être la peine du péché, il n'en est plus ainsi au niveau accidentel. Par exemple, le péché peut constituer une peine, à cause de l'affliction qu'il apporte, par la substance même de son acte, intérieur (colère et envie) ou extérieur lorsque pour accomplir l'acte du péché, les pécheurs sont accablés de travaux et de difficultés, citant Sag 6, 7 : « *Nous nous sommes fatigués sur le chemin de l'iniquité* ». Ou bien encore, un péché peut être une peine pour ses effets⁴¹³.

d. Transmission du péché originel

Même si nous ne traitons pas en tant que telle de la doctrine du péché originel chez St. Thomas d'Aquin, il nous faut dire quelques mots sur sa conception de la transmission du péché personnel à tout le genre humain : « *tous meurent en Adam* » (1 Co 15, 22). Cette

⁴¹¹ II-II, 29, 2, ad 3 (*utrum omnia appetant pacem*) : « *quia pax consistit in quietatione et unione appetitus ; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni ; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV, in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt* ».

⁴¹² II-II, 29, 2, ad 4 : « *cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte et imperfecte, ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis, secundum illud psalm., qui posuit fines tuos pacem. Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem* ».

⁴¹³ I-II, 87, 2 (*utrum peccatum possit esse poena peccati*) : « *peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate, sic enim habet rationem culpae. De ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem (...). Unde manifestum est quod nullo modo, per se loquendo, peccatum potest esse poena peccati. Alio modo ex parte substantiae actus, quae afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ira et invidia ; sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. V, lassati sumus in via iniquitatis. Tertio modo, ex parte effectus, ut scilicet aliquod peccatum dicatur poena respectu effectus consequentis. Et his duobus ultimis modis, unum peccatum non solum est poena praecedentis peccati, sed etiam sui* ». Cf. I-II, 87, 1, obj 3 (*utrum reatus poenae sit effectus peccati*) : « *Augustinus dicit, in I Confess., quod omnis inordinatus animus sibi ipsi est poena* ».

question est toujours un point très épineux de la théologie. Comment expliquer ce donné de foi qui affirme que l'homme naît pécheur avant d'avoir pu faire le moindre acte personnel ?⁴¹⁴

St. Thomas estime que l'on peut considérer tous les hommes nés d'Adam comme un seul homme, par leur commune nature ou espèce héritée de lui, à la manière d'un seul corps composé de plusieurs membres. Lorsqu'une main porte un coup fatal à un homme, ce n'est pas elle qui est homicide, mais tout l'homme dont les différents membres obéissent (de manière despotique) à la volonté qui est son premier principe moteur. L'imputer à la main comme si elle était séparée du reste du corps n'aurait pas de sens car la volonté en la mouvant, fait entrer la main dans l'ordre de ses catégories morales et, à raison de son unité personnelle, c'est l'homme tout entier qui est pécheur. *« C'est donc ainsi que le désordre qui se trouve dans cet individu engendré par Adam, est volontaire non par sa volonté à lui fils d'Adam, mais par celle de son premier père, lequel imprime le mouvement, dans l'ordre de la génération, à tous ceux de sa race, comme fait la volonté de l'âme à tous les membres dans l'ordre de l'action. Aussi appelle-t-on originel ce péché qui rejaillit du premier père sur sa postérité, comme on appelle actuel le péché qui rejaillit de l'âme sur les membres du corps »*⁴¹⁵.

Le péché originel n'est le péché de telle personne en particulier que dans la mesure où elle reçoit sa nature du premier père. Cette unité du genre humain est de nature, d'où le nom qu'on lui attribue aussi de péché de nature suivant Eph 2,3 : *« Nous étions par nature fils de colère »*. Labourdette précise : *« Par celle-ci, tout homme venant en ce monde est incorporé en Adam. Ce qui l'appelle à l'existence, ce qui le meut à recevoir la nature humaine, c'est la génération dont Adam est le principe »*. Le péché actuel n'est le péché de tel membre que

⁴¹⁴ Labourdette, *Le péché originel*, p. 63. Voir surtout la seconde partie « La théologie du péché originel selon St. Thomas » (p. 59-95) et notes afférentes, à actualiser, en particulier par le Concile de Trente (cf. première partie : « le dogme du péché originel », p. 9-58). Cf. I-II, 81, 1 : *« secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpae abluendi »*.

⁴¹⁵ I-II, 81, 1 (*utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros*) : *« Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt (...). Porphyrius etiam dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei inquantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic a primo parente in posteros derivatur, dicitur originale, sicut peccatum quod ab anima derivatur ad membra corporis, dicitur actuale. Et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri nisi inquantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur peccatum humanum ; ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi inquantum haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vocatur peccatum naturae ; secundum illud Ephes. II, eram natura filii irae »*.

dans la mesure où ce membre est quelque chose de l'homme lui-même. « *Mais comment est-il encore un péché en nous, comment devient-il notre péché, si le volontaire qui le fait péché est celui d'Adam ? C'est que notre volonté est atteinte, non comme principe actif, mais comme sujet. Le péché originel en nous n'est pas personnellement commis, mais il est personnellement contracté. Comme dira traditionnellement la théologie : en Adam, la personne (le péché personnel) a infecté la nature ; chez nous, la nature infecte la personne* »⁴¹⁶.

St. Thomas hésita avant de creuser l'idée féconde : « *cette question se résout facilement si l'on distingue entre la personne et la nature* »⁴¹⁷. Mais il faut bien s'entendre sur le mot nature ! St. Augustin donnait habituellement au mot 'nature' un sens plutôt historique pour désigner l'état d'innocence originelle. Ensuite, le mot prit de plus en plus une portée métaphysique, pour exprimer l'essence de l'homme quel que soit son état concret (donc aussi après la Chute). La confusion entre les deux acceptions du terme a ainsi engendré la conception d'une nature humaine radicalement viciée. « *La nature humaine n'apparaît plus seulement dépouillée de ce qui, tout en lui étant gratuitement donné, devait l'accompagner comme une dot permanente, sans pourtant faire partie des principes essentiels de sa nature ou de ses exigences nécessaires ; elle apparaît véritablement ravagée, mutilée, abîmée en elle-même. Si, par ailleurs, on a tendance à assimiler plus ou moins le péché originel au péché personnel actuel, on parlera encore moins de simple privation et on le concevra comme une inclination vicieuse positive, comme une certaine détermination actuelle au mal* »⁴¹⁸.

⁴¹⁶ Labourdette, op. cit., p. 72-74 et encore un petit peu plus loin, en perspective de la définition dogmatique postérieure à St. Thomas, sujet de notre étude : « *Il suffit de la réception, en dépendance d'Adam, d'une nature pécheresse dans un sujet qui est susceptible d'être pécheur, pour que celui-ci soit non seulement affligé d'une peine, mais sujet de faute personnellement contractée. Ainsi se fait l'appropriation à chacun du péché de nature : la personne ne s'approprie pas moins ce péché qu'elle ne s'approprie la nature humaine. Comme dira le concile de Trente (...) : unique par son origine, par celui qui l'a commis, ce péché affecte chacun comme sien : origine unum, inest unicuique proprium* ».

⁴¹⁷ Labourdette, op. cit., p. 72, référence à *Compendium Theologiæ*, c. 196. Citons toutefois quelques exemples d'impasses théologiques qui refont surface parfois : « *Il ne sert à rien de dire que la chair est souillée : indépendamment de l'âme, la chair ne peut être le sujet de cette qualification morale qu'est le péché ; il n'est pas plus éclairant de prétendre que, chez les parents, l'acte sexuel inclut toujours quelque turpitude : à supposer que cela soit vrai, il ne serait un péché que pour les parents et il resterait à se demander comment l'enfant peut en être moralement infecté. On avait également avancé l'idée, et saint Augustin lui-même est resté hésitant sur ce point, que l'âme est transmise par les parents, et qu'elle est transmise souillée ; mais cette théorie, le traducianisme, se heurte à une impossibilité manifeste : l'âme spirituelle ne peut être que créée immédiatement par Dieu et il répugne évidemment que Dieu la crée souillée : on n'éviterait pas la conséquence qu'il est l'auteur de sa souillure. C'est d'ailleurs une impasse que de chercher une sorte de préexistence personnelle de tous les hommes en Adam ; chacun ne commence à être qu'en venant au monde et il ne saurait être auteur ni « complice » d'un acte qui a été fait avant que lui-même n'existât » (p. 71).*

⁴¹⁸ Labourdette, op. cit., p. 85. Sur le risque de confusion entre péché originel et péché personnel : « *Il ne faut donc pas chercher au principe du péché originel un autre volontaire que le volontaire d'Adam. La faute qui a induit l'état de péché dans la nature que nous recevons, c'est Adam et Adam seul qui l'a commise. À cet acte, nous n'avons pas participé, fût-ce par intermédiaire et parce qu'Adam nous aurait 'représentés' [théorie du pacte : cf. p. 75-78]. Le péché originel n'est, par chacun de nous, aucunement commis, il n'est pas, en ce sens, un 'péché personnel' » (ibid., p. 73-74).*

Le baptême enlève, comme il est de foi, la culpabilité du péché originel en chacun : l'âme dans sa partie spirituelle retrouve ainsi la grâce sanctifiante. Mais n'en demeure pas moins le *fomes peccati*. Ce foyer de péché ainsi transmis se manifeste par un désordre dans les facultés résultant du fait que l'élément inférieur n'est pas fermement maintenu sous la dépendance de l'élément supérieur. L'appétit sensible n'est pas entièrement soumis à la raison. La raison elle-même décide parfois, suite à des mouvements subits, d'agir sans avoir pris le temps de délibérer car les moyens ne sont plus infailliblement ordonnés à leur fin⁴¹⁹. Le *fomes peccati* est donc une simple « convoitise désordonnée de l'appétit sensible » qui s'oppose donc à la raison en inclinant au mal ou en faisant obstacle au bien. Il s'agit d'une convoitise habituelle car si elle était actuelle, elle serait véritablement mouvement de péché personnel⁴²⁰.

B) LE STATUS VITÆ PRÆSENTIS : LES PECHES ACTUELS

1. Peccatum : aversio a Deo et conversio ad creaturas

Parmi les trois manières de pécher, par ignorance, par faiblesse (passion) ou par malice⁴²¹, la plus grave moralement parlant est sans doute la dernière. Mais on y est sûrement moins sensibilisé car finalement, cela revient à affronter ce qu'affirme Jésus Christ : « *Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dissipe* » (Lc 11, 23 ; Mt. 12, 30). Tout choix qui n'est pas pour Dieu devient un choix contre Dieu et la conséquence en est un éclatement de la vie personnelle. Tout ce qui ne se finalise pas en Dieu détourne de la seule fin véritable et un bien particulier est absolutisé en bien suprême. Normalement, une saine volonté est prête à subir la perte d'un membre gangrené si l'amputation de ce membre et, partant, la perte de ce bien inférieur qu'est l'intégrité corporelle, permet la sauvegarde du bien plus élevé qu'est la vie. Au contraire, la volonté dérégulée ou désordonnée préfère le moindre bien et néglige le bien principal qu'elle ne reconnaît plus vraiment comme tel. Souvent, elle choisit un bien temporel inférieur comme les richesses ou la volupté plutôt qu'un bien spirituel supérieur comme l'ordre de la raison ou de la loi divine et l'amour de Dieu. Elle se

⁴¹⁹ I-II, 89, 3 : « *Utrumque autem horum contingit propter quendam defectum ordinis, ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi. Quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi quae est ex altiori bono (...). Quod vero humanus animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad finem non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus* ».

⁴²⁰ III, 27, 3 (*utrum Beata Virgo fuerit emundata ab infectione fomitis*) : « *fomes nihil aliud est quam inordinata concupiscentia sensibilis appetitus, habitualis tamen, quia actualis concupiscentia est motus peccati. Dicitur autem concupiscentia sensualitatis esse inordinata, in quantum repugnat rationi, quod quidem fit in quantum inclinat ad malum, vel difficultatem facit ad bonum. Et ideo ad ipsam rationem fomitis pertinet quod inclinet ad malum, vel difficultatem facit in bono* ». Cf. Butera, p. 154-155.

⁴²¹ I-II, 78, 1 (*utrum aliquis peccet ex industria, sive ex certa malitia*) : « *Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque, sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat ; et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat ; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius* ».

prive donc d'un vrai bien, ce qui est la définition du mal et pèche ainsi par malice volontaire ou par calcul en choisissant sciemment le mal⁴²².

On voudrait certes ne pas choisir mais en choisissant mal, c'est un choix malicieux, donc peccamineux qui est posé contre Dieu⁴²³. Celui-ci doit être le bien commun qui unifie toutes les facultés de notre âme : or n'oublions pas la seconde partie de l'affirmation du Seigneur : « *qui n'amasse pas avec moi dissipe* ». La première des dissipations ou dispersions est avant tout intérieure, puisque chaque faculté en jouant cavalier seul, poursuit son bien propre, sans se laisser unifier par la raison et la prudence.

Le philosophe Yves Simon (1903-1961) a noté dans son intéressante *General Theory of Authority*⁴²⁴ que l'autorité peut être mal vécue, comme un arbitraire impropre à un développement autonome. Mais en réalité, si l'on conçoit mieux le bien commun, on peut comprendre que certains biens « généraux » ne sont obtenus que par l'effort conjoint de plusieurs personnes. Chacun y est bien à sa place (biens particuliers), comme pour un match de football ou une opération chirurgicale complexe (requérant plusieurs chirurgiens en plus des infirmières, anesthésistes). Mais dans d'autres cas, le bien individuel pourrait être tout à fait réalisable par une seule personne qui en retirerait une grande satisfaction. Cependant, ce serait malgré tout moins enrichissant que de s'insérer dans la communauté pour la recherche du bien commun. Dans un grand orchestre symphonique de renommée mondiale comme le Philharmonique de Vienne, presque chaque instrumentiste pourrait facilement donner des concerts et y pratiquer en soliste son instrument sans s'embarrasser des autres. Mais l'effet d'ensemble, bien que chacun joue toute sa partition et rien que celle-ci à la perfection, n'en demeure pas moins supérieur à une simple collation de talents singuliers. Il y a une valeur ajoutée, une plus-value (St. Thomas dirait que le tout n'est pas que la somme des parties) et une plus grande satisfaction même individuelle d'avoir trouvé sa juste place dans un ensemble harmonieux, une véritable communauté (voire même communion). L'autorité du chef d'orchestre qui met en œuvre tous ses nombreux talents pour servir le bien commun est donc essentielle et non pas accidentelle. Plus grands sont les talents, plus nombreux sont les

⁴²² I-II, 78, 1 : « *Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato, sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam, quam magis amat. Et per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinae, vel caritatem Dei, vel aliquid huiusmodi ; sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicuius boni. Et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia, vel ex industria peccare, quasi scienter malum eligens* ».

⁴²³ C'est aussi une réfutation de l'agnosticisme (sorte de suspension du jugement en matière de foi, à la manière de l'épochè – ἐποχή – des sceptiques). Cf. I-II, 78, 1, ad 2 : « *aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni. Sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensa Dei, sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quam delectatione privetur* ».

⁴²⁴ Publiée *post mortem* en 1962, University of Notre-Dame Press, p. 40-49.

moyens auxquels il serait possible de recourir, plus indispensable est l'autorité d'ensemble.

Sans doute d'ailleurs peut-on rapprocher cela de la communion intra-trinitaire. L'autorité de Jésus Christ (*ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων*)⁴²⁵ provient effectivement de son être ou nature même (*ἐξ-ουσία* : *ex-housia*) en ce sens qu'Il occupe exactement la place qui doit être la Sienne, ni celle du Père, ni celle de l'Esprit Saint, comme en toute saine théologie trinitaire où il n'y a pas de place pour la confusion des personnes, malgré leur égale dignité et leur unique nature divine⁴²⁶. Sa juste place est de faire la volonté du Père. Telle doit être la nôtre aussi. Ainsi, chacun colle à son être même, est à sa vraie place, en communion avec sa propre nature. C'est en ce sens que l'autorité fait grandir (*auctoritas* vient du verbe « *augere* ») car elle assigne chacun à sa juste place. Or, savoir quelle est sa propre place est sans doute, à l'instar de Ste. Thérèse de Lisieux (« *Oui j'ai trouvé ma place dans l'Église et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée* »)⁴²⁷, source de grande fécondité car on ne s'épuise plus à chercher en se dispersant de droite et de gauche mais ayant trouvé ce qui nous revient, on sait ce qu'on attend de nous. En ce sens, suivant même l'expression de Ste. Thérèse, la vocation propre à chacun apporte le repos, la paix. Le repos de celui qui, par l'abaissement de son orgueil⁴²⁸, sait se reconnaître à sa juste place de

⁴²⁵ « *Et ils étaient frappés de son enseignement, car il les enseignait comme ayant autorité, et non pas comme les scribes* » Mc 1, 22 et Mt. 7, 29 à rapprocher de Mt 23, 2-3 : « *Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les Pharisiens : faites donc et observez tout ce qu'ils pourront vous dire, mais ne vous réglez pas sur leurs actes : car ils disent et ne font pas* ».

⁴²⁶ Pour le corpus thomasiens, cf. *I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 3, expos. : « *sed numerus in divinis personis consequitur distinctionem relationum, quae quidem distinguunt supposita, sed non dividunt essentiam ; et ideo Pater non est Filius, sed tamen quod est in Patre, est etiam in Filio. Praeterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex* » ; *III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2 : « *Quidquid ergo actionis importatur in hoc verbo, totum est commune tribus : verum enim est dicere, quod tota Trinitas univit humanam naturam Filio in persona. Sed terminus unionis est solum persona Filii, et non Patris : et ideo Filius carnem assumpsit, et non Pater nec Spiritus Sanctus* » ou *Super Gal.*, cap. 3 l. 7 : « *Et hoc ex parte gentium auferendo idololatriam, et ex parte Iudaeorum observantiam legis. Specialiter autem mediator est Filius, non Pater, non Spiritus Sanctus, nihilominus tamen unus est Deus* ».

⁴²⁷ « *Être ton épouse, ô Jésus, être carmélite, être par mon union avec toi la mère des âmes, cela devrait me suffire... il n'en est pas ainsi... Sans doute, ces trois privilèges sont bien ma vocation, Carmélite, Épouse et Mère, cependant je sens en moi d'autres vocations, je me sens la vocation de GUERRIER, de PRÊTRE, d'APÔTRE, de DOCTEUR, de MARTYR (...). O Jésus ! mon amour, ma vie (...) comment réaliser les désirs de ma pauvre petite âme ? (...) À l'oraison mes désirs me faisant souffrir un véritable martyre, j'ouvris les épîtres de Saint Paul afin de chercher quelque réponse. Les chapitres XII et XIII de la première épître aux Corinthiens me tombèrent sous les yeux... J'y lus, dans le premier, que tous ne peuvent être apôtres, prophètes, docteurs, etc... que l'Église est composée de différents membres et que l'œil ne saurait être en même temps la main... La réponse était claire mais ne comblait pas mes désirs, elle ne me donnait pas la paix (...) Sans me décourager je continuai ma lecture et cette phrase me soulagea : 'Recherchez avec ardeur les DONS les PLUS PARFAITS, mais je vais encore vous montrer une voie plus excellente'. Et l'Apôtre explique comment tous les dons les plus PARFAITS ne sont rien sans l'AMOUR... Que la Charité est la VOIE EXCELLENTE qui conduit sûrement à Dieu. Enfin j'avais trouvé le repos (...) Alors, dans l'excès de ma joie délirante, je me suis écriée : O Jésus, mon Amour... ma vocation, enfin je l'ai trouvée, MA VOCATION, C'EST L'AMOUR !... Oui j'ai trouvé ma place dans l'Église et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée... dans le Cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'AMOUR... ainsi je serai tout... ainsi mon rêve sera réalisé !... Pourquoi parler d'une joie délirante ? non, cette expression n'est pas juste, c'est plutôt la paix calme et sereine du navigateur apercevant le phare qui doit le conduire au port » (Ms B, 2v-3v).*

⁴²⁸ Cf. *I-II*, 84, 2, ad 2 : « *apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae ex parte aversionis, ex hoc enim quod*

pécheur aimé de Dieu, de créature qui se sachant dépendante de l'Amour, cherche à tout recevoir de Lui, au lieu de prendre directement, dans le même mouvement qu'Adam (qui est d'une certaine manière aussi un vice de précipitation).

Ainsi, on pêche en considérant ce qui ne devrait être qu'une simple partie comme notre tout, ce qui est mal car on ne respecte pas la hiérarchie voulue par Dieu⁴²⁹. Une place disproportionnée est accordée à un bien particulier, ce qui est contre-nature en tant que ce n'est pas ordonné à la fin due⁴³⁰ qui est le bien commun : « *chaque partie aime naturellement le bien commun de ce tout plus que son bien propre et particulier* »⁴³¹.

Encore une fois, en tant que l'homme s'arrête sur un bien particulier (la *conversio ad creaturas*⁴³²), il nie au bien suprême sa suprématie. Cela participe donc de l'*aversio a Deo*, ce qui est le propre du péché en tant que l'orgueil fait refuser à l'homme sa créaturalité et la légitime dépendance envers le Dieu d'amour⁴³³. Il n'est finalement pas possible d'être neutre

homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus. Et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quaedam conditio generalis omnis peccati, quae est aversio ab incommutabili bono. Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiae, quia est prima superbiae species. Ad superbiam enim pertinet cuicumque superiori nolle subiici, et praecipue nolle subdi Deo ; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur, quantum ad alias superbiae species ».

⁴²⁹ cf. I, 49, 3 : « *Iudicium autem de bonitate alicuius rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare ; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quaelibet res suum locum ordinatissime tenet* » et I, 47, 2, ad 1 (*utrum inaequalitas rerum sit a Deo*) : « *optimi agentis est producere totum effectum suum optimum, non tamen quod quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum, tolleretur enim bonitas animalis, si quaelibet pars eius oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum, secundum modum creaturae, non autem singulas creaturas, sed unam alia meliorem. Et ideo de singulis creaturis dicitur Gen. I, vidit Deus lucem quod esset bona, et similiter de singulis, sed de omnibus simul dicitur, vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona* ».

⁴³⁰ Cf. I-II, 18, 9 : « *Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali* ».

⁴³¹ II-II, 26, 3 (*utrum homo debeat ex caritate plus Deum diligere quam seipsum*).

⁴³² I-II, 84, 1 : « *cupiditas multipliciter dicitur. Uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cuiuscumque boni temporalis. Et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est. Tertio modo sumitur prout significat quandam inclinationem naturae corruptae ad bona corruptibilia inordinate appetenda. Et sic dicunt cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quae ex terra trahit alimentum, sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit* ».

⁴³³ I-II, 84, 2 : « *superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriae excellentiae. Et sic est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quandam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi eius praecepto. Et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo, secundum quod importat quandam inclinationem ad huiusmodi contemptum, ex corruptione naturae. Et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur radix, sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo, cuius praecepto homo subdi recusat ; et ideo vocatur initium, quia ex parte aversionis incipit ratio mali. Et haec quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem sapientis [Eccl. 10, 15]. Superbia, etiam secundum quod est speciale peccatum, sed initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis, et executionis. In primo quidem ordine, habet rationem principii finis (...). Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis, est ut homo per illa quandam perfectionem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quae est appetitus excellentiae, ponitur*

en posant ses choix qui sont *in fine* pour ou contre Dieu : « *tout péché consiste dans l'appétit d'un bien périssable que l'on désire de façon désordonnée et dans la possession duquel, on se délecte d'une manière déréglée* »⁴³⁴. Cela revient à se poser comme mesure régulatrice au lieu de trouver la mesure en Dieu et dans la nature qu'Il nous a donnée, soit dans la raison reconnaissant la loi divine. On appète pour soi un bien de manière déréglée, donc le péché naît de l'amour désordonné de soi⁴³⁵. Le problème n'est pas dans un juste amour de soi, mais dans celui qui implique là un mépris de Dieu, suivant la description de la Babylone par St. Augustin dans la *Cité de Dieu*. D'où la nécessité de la grâce pour être guéri⁴³⁶.

Le péché de malice, on l'a vu, réside dans la volonté qui a perdu son ordination à la fin droite ou sa rectitude suite au péché originel. Du coup, les péchés actuels sont dus au manque de lien qui devrait être fait entre le choix posé pour un bien particulier et Dieu, suprême béatitude. Si le lien était évident et nécessaire comme il le sera dans la *visio Dei* béatifique, il n'y aurait plus de risque de pécher. En effet, c'est la discrétion de Dieu qui laisse la place à la foi. La volonté n'adhère nécessairement qu'aux biens liés de façon nécessaire au bonheur. Pas aux autres, parce qu'on peut être heureux sans eux. La volonté ne veut donc pas de façon nécessaire tout ce qu'elle veut⁴³⁷. Aucun bien particulier ne peut bien sûr être perçu comme absolu au point d'épuiser notre soif⁴³⁸, mais certains ont un pouvoir d'adhérence plus fort.

En soi, le péché spirituel est plus grave car il porte plus du côté de l'aversion. Le

initium omnis peccati. Sed ex parte executionis, est primum id quod praebet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiae. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum ».

⁴³⁴ I-II, 72, 2 : « *Omne autem peccatum consistit in appetitu alicuius commutabilis boni quod inordinate appetitur, et per consequens in eo iam habito inordinate aliquis delectatur* ».

⁴³⁵ I-II, 77, 4 (*utrum amor sui sit principium omnis peccati*) : « *propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum ; ex qua quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicuius temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinate aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinate amat seipsum, hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati* ».

⁴³⁶ I-II, 109, 3 : « *homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia ; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis* ».

⁴³⁷ I, 82, 2 : « *Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinae visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhaeret, nec his quae Dei sunt. Sed voluntas videtis Deum per essentiam, de necessitate inhaeret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quaecumque vult* ».

⁴³⁸ I, 82, 2, ad 2 : « *Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subiicitur eius possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo* ».

péché charnel, lui, est plus du côté de la conversion, ce qui est moins grave⁴³⁹. Cependant ce dernier est plus dérangeant car d'abord très fréquent⁴⁴⁰ mais aussi particulièrement absorbant pour la raison qui s'y trouve submergée (avec donc une dimension nettement plus passive que dans l'immersion)⁴⁴¹. « Si, dit-on, le diable se réjouit extrêmement de la luxure, c'est que dans ce péché l'attachement est extrême [maximae adhaerentiae] et qu'il est difficile à l'homme de s'y arracher ; car 'l'appétit de jouir', dit le Philosophe, 'est insatiable' »⁴⁴². St. Thomas n'hésite pas à parler de « *ligature de la raison* » (*ligatio rationis*) qui l'empêche de jouer son rôle régulateur.

Ce concept de ligature de la raison apparaît assez fréquemment dans la *Somme* qu'il traverse dans toutes ses parties une dizaine de fois. St. Thomas explique que l'homme tire sa pleine dignité de sa condition d'animal rationnel. Cependant, il ne peut pas toujours raisonner en permanence. De manière naturelle tout d'abord en dormant, l'usage de la raison est mis en veille⁴⁴³. Mais la ligature ne s'étend alors pas qu'à la raison, aussi jusqu'aux sens (l'imagination, le sens commun) : cela empêche donc un jugement de l'intellect⁴⁴⁴. Mais

⁴³⁹ I-II, 73, 5 : « *considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, in quantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, in quantum huiusmodi, est maioris culpae. Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, in quantum huiusmodi, est in corpus proprium ; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, in quantum huiusmodi, sunt maioris culpae. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat (...). Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, in quantum huiusmodi, sunt maioris culpae » et ad 3 : « *peccata intemperantiae sunt maxime exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quae sunt communes nobis et brutis, unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur. Et inde est quod, sicut Gregorius dicit, sunt maioris infamiae* ».*

⁴⁴⁰ II-II, 154, 3, ad 1 : « *libido quae aggravat peccatum est quae consistit in inclinatione voluntatis. Libido autem quae est in appetitu sensitivo diminuit peccatum, quia quanto aliquis ex maiori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum. Et hoc modo in fornicatione libido est maxima. Et inde est quod Augustinus dicit, in libro de Agone Christiano, quod inter omnia christianorum certamina, duriora sunt praelia castitatis, ubi est quotidiana pugna, sed rara victoria. Et Isidorus dicit, in libro de Summo Bono, quod magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo quam per aliquod aliud, quia scilicet difficilius est vincere vehementiam huius passionis* ».

⁴⁴¹ II-II, 151, 4, ad 3 : « *inter vitia intemperantiae praecipue sunt exprobrabilia peccata venerea. Tum propter inobedientiam genitalium membrorum. Tum propter hoc quod ratio ab huiusmodi maxime absorbetur* ».

⁴⁴² I-II, 73, 5, ad 2 : « *diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriae, quia est maximae adhaerentiae, et difficile ab eo homo potest eripi, insatiabilis est enim delectabilis appetitus ut Philosophus dicit, in III Ethic.* ».

⁴⁴³ I-II, 34, 1, ad 1 : « *delectationes corporales (...) rationis usum impediunt (...) vel secundum quandam ligationem rationis, sicut in concubitu coniugali delectatio, quamvis sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum, propter corporalem transmutationem adiunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet, ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen quod huiusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu coniugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale ; provenit tamen ex quadam morali malitia, scilicet ex peccato primi parentis, nam hoc in statu innocentiae non erat* ».

⁴⁴⁴ I, 84, 8 (*utrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.*), SC et ad 3 : « *in dormiendo ea quae contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum ; ut Augustinus in XII super Gen. ad litt. Dicit. Hoc*

chez l'homme, l'usage de la raison peut se trouver lié aussi par la passion de l'appétit sensible qui peut totalement dominer sa raison et partant, sa volonté, de telle sorte qu'il suive son instinct comme les animaux. Cet état n'est pas normal mais relève d'une forme de folie furieuse⁴⁴⁵. On peut le rapprocher de l'état de ceux qui se sont adonnés à un tel plaisir que leur corps en a subi une importante modification corporelle (la passion au sens propre), comme cela arrive chez les hommes ivres, qui en perde la responsabilité, comme les possédés d'ailleurs⁴⁴⁶. Mais le plaisir sexuel, même vécu saintement dans le mariage, peut aussi lier la raison par l'impétuosité du plaisir sensible, sans que cela entraîne une malice morale (même si cela provient bien de la malice du péché originel car la raison n'aurait pas été liée par le plaisir sexuel sans la Chute). L'influence de la passion sur le jugement de la raison sera aussi repris dans la suite de notre exposé à propos du syllogisme défailant de l'incontinent⁴⁴⁷. La concupiscence (normale, pas au point de la folie), au contraire de l'ébriété, ne lie pas totalement la raison⁴⁴⁸.

Enfin, tout péché entraîne pour l'âme une tache (*macula*), qui ternit son éclat naturel (*nitior – corpus nitidum*). L'âme possède un double éclat qui provient du resplendissement soit de la raison (lumière naturelle), soit de la sagesse et de la grâce (lumière divine) qui s'y

autem non esset si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus » et « *sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in libro de somn. Et vig.. Et ideo secundum dispositionem huiusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus maius vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut praecipue accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si vero motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si vero adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quod homo iudicat interdum in dormiendo ea quae videt somnia esse, quasi diiudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus; et ideo, licet aliquas similitudines discernat a rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur et iudicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse ».*

⁴⁴⁵ I-II, 10, 3 (*utrum voluntas ex necessitate moveatur a passione appetitus inferioris*): « *passio appetitus sensitivi movet voluntatem ex ea parte qua voluntas movetur ab obiecto, inquantum scilicet homo aequaliter dispositus per passionem, iudicat aliquid esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret. Huiusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo, sic quod totaliter ratio ligatur, ita quod homo usum rationis non habet, sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt (...). In his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis. Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur a passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum. Et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis. Inquantum ergo ratio manet libera et passioni non subiecta, intantum voluntatis motus qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinatur. Et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur, aut, si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem ».*

⁴⁴⁶ *Ut infra* I-II, 33, 3. Cf. I-II, 46, 4, obj. 3 (sur la colère auquel les ivrognes sont enclins) et I-II, 80, 3 (*utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum*): « *homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem, cuius usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum ».*

⁴⁴⁷ *Ut infra* I-II, 77, 2.

⁴⁴⁸ II-II, 150, 4, ad 3 (*utrum ebrietas excuset a peccato*): « *concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire. Et tamen passio concupiscentiae diminueat peccatum, quia levius est ex infirmitate quam ex malitia peccare ».*

surajoute pour agir bien et avec beauté, c'est-à-dire parfaitement. Lorsque l'âme aime une réalité, elle s'y attache car l'amour, né de la volonté, fait sortir de soi vers la chose aimée (au contraire de l'intellection) (« *amor conglutinat rei amatae* »). En péchant, elle adhère à quelque chose de contraire aux lumières de la raison et de la loi divine, ce qui diminue son éclat et la ternit⁴⁴⁹, moins à cause du contact avec la chose aimée polluée en elle-même que de l'inclination dérégulée de l'âme⁴⁵⁰.

Enfin, il faut dire un mot de la distinction, parmi les péchés actuels, entre les péchés mortels et véniels. Si le désordre n'est que de l'ordre des moyens, la fin demeurant sauve, elle peut remédier à ce désordre et restaurer l'ordre juste. Mais si c'est l'ordination à la fin elle-même qui est touchée, elle ne peut être restaurée par un principe intrinsèque, seulement par la vertu divine. Est donc mortel ce qui est irréparable [par un principe intrinsèque], véniel ce qui est réparable car « *un péché obtient le pardon (venia), lorsqu'il n'entraîne plus aucune dette de peine (...) après que le péché lui-même avait cessé* »⁴⁵¹. Une fois survenu le premier péché, le péché originel, qui est mortel, d'autres purent suivre qui n'étaient toutefois qualifiés que de véniels à cause du *fomes peccati*⁴⁵². Quoi qu'il en soit, la dimension peccamineuse n'intervient que si le péché ressort au moins en partie du volontaire, même si, par exemple, un mouvement de la sensualité surgit qui emporte l'adhésion de la volonté.

2. Dans quelle mesure le péché est-il un acte « volontaire » ?

La volonté ne joue pas à proprement parler que dans le péché par malice, car même pour le péché par ignorance ou par faiblesse, il faut aussi qu'intervienne à un moment une certaine forme de consentement. Elle se porte par excellence vers le bien général ou commun⁴⁵³. Tout comme l'intellect, la volonté est capable d'adhérer au bien absolu (*simpliciter, absolute*) tandis que l'appétit sensible n'est capable que de saisir le particulier⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ I-II, 86, 1.

⁴⁵⁰ I-II, 86, 1, ad 1 : « *anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam, sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhaerendo, contra lumen rationis et divinae legis* ».

⁴⁵¹ I-II, 88, 1 (*utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale*) : « *Principium autem spiritualis vitae, quae est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem (...). Qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam (...) quia inordinationes eorum quae sunt ad finem, reparantur ex fine, sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius ; sicut nec error qui est circa principia. Et ideo huiusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quae habent inordinationem circa ea quae sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt. Et haec dicuntur venialia, tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus poenae tollitur, qui cessat cessante peccato (...). Secundum hoc ergo, mortale et veniale opponuntur sicut reparabile et irreparabile* ».

⁴⁵² I-II, 89, 3 : « *oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo ; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiae non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter* ».

⁴⁵³ I, 20, 1 : « *Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum, sive non habitum. Unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus* ».

⁴⁵⁴ I, 82, 5 : « *Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit*

Si elle se contente de ne vouloir qu'un bien sensible ou imaginaire, donc qui ne lui soit pas proportionné, elle n'est donc pas à la hauteur de sa nature, ouverte à l'universel⁴⁵⁵. Elle ne veut pas ce qu'elle devrait.

a. La disproportion entre grandeur de la volonté et de l'intention

Étudiant l'exemple de l'incontinence, St. Thomas affirme que, sous l'effet de la passion, la liaison n'est plus faite entre ces deux éléments qui constituent le péché : l'acte volontaire et le désordre provenant de son éloignement de la loi divine. Le pécheur ne porte son intention que sur le premier : il veut accomplir en telle matière tel acte volontaire. Mais le désordre de l'acte ne se relie que par accident à l'intention du pécheur ; car, selon Denys « nul n'agit en portant son intention au mal »⁴⁵⁶. St. Thomas parle même de « *præter intentionem peccantis* », en-dehors de l'intention du pécheur⁴⁵⁷. Faut-il alors rechercher le clivage entre la volonté et l'intention ? Reprenons les distinctions de l'Aquinat en ordonnant la matière en arborescence sur la diversité des grandeurs entre acte et intention :

- La grandeur à partir de l'objet : le degré de l'acte ne suit pas toujours le degré de l'intention.
 - Pour l'acte extérieur :
 - L'objet n'est pas proportionné à la fin (il ne pourrait réaliser son intention celui qui voudrait avec 10 £ acheter un objet valant 100 £).
 - Des empêchements s'opposent à un acte extérieur sans que nous puissions les écarter : on a l'intention d'aller à Rome, mais surgissent des obstacles qui font renoncer à ce voyage.
 - L'acte intérieur, lui, est en notre pouvoir. La volonté peut se porter vers un objet considéré absolument mais qui n'est pas proportionné à la fin voulue. La bonté de la volonté ne correspond pas à celle de l'intention. Mais parce que l'intention, d'une certaine façon, fait partie de l'acte de la volonté, dont elle est la raison d'être, sa bonté se communique à la volonté dans la mesure où celle-

universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum, diversificantur partes appetitus sensitivi, nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturae ; irascibilis autem respicit rationem boni, secundum quod est repulsivum et impugnavivum eius quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni ».

⁴⁵⁵ I-II, 19, 3 : « *Bonitas voluntatis proprie ex obiecto dependet. Obiectum autem voluntatis proponitur ei per rationem. Nam bonum intellectum est obiectum voluntatis proportionatum ei ; bonum autem sensibile, vel imaginarium, non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit ; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Et ideo bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto ».*

⁴⁵⁶ I-II, 72, 1 : « *ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius ; et inordinatio eius, quae est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia, aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis ; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. ».*

⁴⁵⁷ I-II, 72, 8. Certes, cela vaut pour toute sorte de péchés : des incontinents et des intempérants qui recherchent un bien apparent.

ci se propose comme fin un bien considérable, quoique le moyen par lequel elle veut l'atteindre ne soit pas à sa hauteur.

- La grandeur à partir de l'intensité de l'acte, dépend de celui qui agit : l'intention communique son intensité à l'acte intérieur et extérieur de la volonté, jouant, d'une certaine manière, le rôle de forme à leur égard.
 - Cependant, prise matériellement, l'intention droite peut avoir un degré d'intensité supérieur à celui de l'acte intérieur et de l'acte extérieur ; lorsqu'on veut prendre un remède avec moins d'intensité qu'on ne veut recouvrer la santé, il y a communication de l'intensité, sur le plan formel, à la volonté de prendre le remède.
 - L'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut aussi devenir l'objet de l'intention ; par exemple, lorsqu'on se propose d'exécuter une chose avec énergie, mais sans toujours y parvenir, parce que la bonté de l'acte n'est pas toujours proportionnée à la bonté de l'objet⁴⁵⁸.

Ne pas faire ce que l'on voudrait est peut-être lié à la question de l'intensité de l'acte intérieur. Par exemple, le continent voudrait devenir vertueux, mais ne prendrait pas suffisamment les moyens d'y parvenir, par manque d'ordre intérieur que donnent les vertus morales (force et tempérance), mais plus encore la charité. Car la finalité, en Dieu, ne doit jamais être perdue de vue, qui permet d'accepter plus facilement tel renoncement. Celui qui veut guérir peut vouloir avec plus d'intensité recouvrer la santé que d'être amputé du membre gangrené. On n'acceptera pas ce remède, qui contrarie la nature voulant l'intégrité de son être, si l'on n'a pas en vue le bien commun de tout l'être qui serait menacé dans sa survie si

⁴⁵⁸ I-II, 19, 8 (*utrum quantitas bonitatis vel malitiae in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.*): « circa actum et intentionem finis, duplex quantitas potest considerari, una ex parte obiecti, quia vult maius bonum, vel agit ; alia ex intensione actus, quia intense vult vel agit, quod est maius ex parte agentis. Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad obiectum, manifestum est quod quantitas actus non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actus exterioris, contingere potest dupliciter. Uno modo, quia obiectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi, sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras. Alio modo, propter impedimenta quae supervenire possunt circa exteriorem actum, quae non est in potestate nostra remove, puta, aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actus voluntatis, non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostra, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod obiectum non proportionatum fini intento, et sic voluntas quae fertur in illud obiectum absolute consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio eius ; propter hoc redundat quantitas bonae intentionis in voluntatem, in quantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono. Si vero consideretur quantitas intentionis et actus secundum intensiorem utriusque, sic intensio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque (...). Licet materialiter, intentione existente intensa, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo, puta cum aliquis non ita intense vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem. Tamen hoc ipsum quod est intense intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intense velle medicinam. Sed tamen hoc est considerandum, quod intensio actus interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut obiectum, puta cum aliquis intendit intense velle, vel aliquid intense operari. Et tamen non propter hoc intense vult vel operatur, quia quantitatem boni intenti non sequitur bonitas actus interioris vel exterioris (...). Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actus ».

n'intervenait pas le chirurgien. L'intensité semble jouer un rôle particulièrement important pour trois raisons : c'est d'elle que provient le mérite, elle peut servir de forme à un manque formel de volonté et elle lui communique aussi sa propre bonté lorsque les moyens sont défaillants. Parce que tout bien considéré, on pourrait toujours dire que le but, la divinisation de l'homme, est absolument hors de sa portée, si l'on n'envisage que la petitesse de l'homme. Mais pas si l'on regarde la communication de la puissance et des vertus de Dieu dans l'amour.

b. Un problème d'élection, d'hésitation ou de précipitation ?

Si l'homme choisit mal, le péché viendrait-il de l'élection où s'exerce le libre arbitre⁴⁵⁹ ? Le cœur de la volonté humaine, en tant qu'elle en tire toute sa dignité, est le libre-arbitre. Cette *vis electiva*⁴⁶⁰ qui relève de la puissance appétitive, n'est pas un *habitus* car elle s'oriente vers différents biens possibles. D'une certaine manière, le fait qu'il soit libre implique que l'homme puisse se tromper dans le choix positif qu'il pose, par l'élection, entre divers moyens possibles⁴⁶¹. Au moins sous un certain angle, ils sont tous bons, mais sous un certain autre, s'ils ne sont pas replacés dans leur juste rapport au bien suprême, ils peuvent n'être qu'apparences, donc au fond mauvais⁴⁶². S'il se trompe, il convient de distinguer si

⁴⁵⁹ III, 18, 4 (*utrum in Christo fuerit liberum arbitrium*) : « *ut Philosophus dicit, in III Ethic., electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis ; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii* ». Sur la question complexe du libre arbitre articulé par rapport à la volonté et l'évolution de la pensée thomasiennne, cf. la thèse de mai 2011 fouillée mais encore inédite (que par voie électronique) de Jean-Marc Goglin à l'EPHE, sous la direction d'Olivier Boulnois : *La liberté humaine chez Thomas d'Aquin*, dont on peut citer une partie de la conclusion : St. Thomas « réaménage sa théorie de la volonté et du libre arbitre. Dans le Commentaire sur les Sentences, le dominicain accorde la primauté au libre arbitre : il accorde à l'arbitre d'être libre au contraire de la volonté qui porte nécessairement sur le bien. Il fonde la liberté de l'arbitre dans son inamissibilité, son pouvoir d'être causa sui et dans son pouvoir de choisir librement. Mais l'Aquinate ne minimise pas le rôle de la voluntas. Il lui accorde d'être la faculté motrice et cause du choix. À partir du De Veritate, il l'étudie en priorité, en tant que faculté appétitive et motrice de l'âme. Il accorde à la volonté d'être la faculté motrice de l'âme. Sans minimiser l'importance de l'arbitre, il en fait un acte, à savoir le choix de la volonté. Pourtant, il propose une théorie de la passivité de la volonté qui ne peut mouvoir seule l'homme vers sa fin. À partir de la Prima Pars, il accorde désormais la primauté à la cause finale, objet de volition qui meut à lui là la fois l'intellect et la volonté. Dans aucune œuvre, Thomas ne fait de la volonté un paradigme. Il n'en propose pas moins une définition aboutie. Il distingue la polysémie de la notion de potentia et accorde à la voluntas d'être à la fois une puissance et un acte ; précisément, il accorde à la volonté de vouloir naturellement mais librement et de choisir librement. Il maintient, tout en la réaménageant, sa théorie de la passivité de la volonté. Dans le De Malo et la Prima Pars, il théorise avec précision la différence entre la liberté de spécification et la liberté d'exercice. En définitive, l'Aquinate définit la liberté comme l'apanage de la volonté. Il lui accorde d'être à la fois une faculté volontaire et désirante, d'avoir la maîtrise de ses actes et d'être libre de toute nécessité : la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir ».

⁴⁶⁰ I, 83, 3-4.

⁴⁶¹ *Ut supra* I-II, 13, 2. Cf. I-II, 10, 1, ad 3 : « *Cum igitur voluntas sit quaedam vis immaterialis sicut et intellectus, respondet sibi naturaliter aliquod unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquod unum commune, scilicet verum, vel ens, vel quod quid est. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur* » (ou I-II, 9, 6).

⁴⁶² I-II, 10, 2 : « *Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit, non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est*

l'élection est faite par malice ou pas : « *Pécher en faisant un choix est une chose, pécher par choix en est une autre. Celui qui pêche par passion fait un choix, et cependant il ne pêche pas par choix ; le choix n'est pas chez lui le principe premier du péché, c'est la passion qui l'induit à choisir ce qu'il ne choisirait pas s'il était étranger à la passion. Mais celui qui pêche par malice volontaire choisit le mal en lui-même (...). C'est pourquoi chez lui le choix est le principe du péché, et à cause de cela on dit qu'il pêche par choix* »⁴⁶³.

Tout le problème consiste donc à bien choisir. Mais bien choisir, c'est choisir l'objet bon et convenable pour soi. Savoir s'il est convenable implique deux termes dans cette relation : objectif (l'objet désiré en lui-même) et subjectif (la personne qui le désire). Dans le sujet, l'appréciation sera fonction de la façon dont il vit : « *C'est ce qui faisait dire à Aristote que 'chacun juge de la fin suivant ce qu'il est lui-même'. Or il est évident que les dispositions d'un homme sont modifiées selon la passion subie par son appétit sensible. Un homme pris par une passion juge ainsi qu'une chose lui convient, alors qu'il penserait autrement s'il était étranger à cette passion* »⁴⁶⁴. D'où l'importance fondamentale de vivre une vie moralement droite car vertueuse pour que la prudence puisse commander des choix justes.

Parfois, plus que dans l'élection troublée par une débordante passion sensible, le problème se manifeste subséquentement, dans cet acte de la volonté qu'on appelle commandement (*imperium*) car il relève alors plus de l'hésitation : « *Quand l'esprit se commande à lui-même de vouloir parfaitement (...), alors il veut aussitôt. S'il arrive qu'il commande et ne veuille pas, c'est qu'il n'a pas commandé parfaitement. Cette imperfection du commandement se produit lorsque la raison, poussée de divers côtés, ne sait si elle doit commander ou non. Alors elle hésite entre les deux, et commande imparfaitement* »⁴⁶⁵. Mais sans doute la volonté ne commande-t-elle imparfaitement que parce qu'elle n'a pas préalablement réellement tranché dans l'élection.

Enfin, il arrive aussi qu'au lieu d'une hésitation ou élection remise indéfiniment, ce soit au contraire une précipitation (*impetus voluntatis*), donc un défaut de délibération (*consilium*). St. Thomas utilise la métaphore de quelqu'un qui descendrait un escalier en dévalant les marches quatre à quatre, c'est-à-dire sans les utiliser toutes, mais en sautant

beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes ». Cf. *ut infra* I-II, 13, 6.

⁴⁶³ I-II, 78, 4, ad 3 (*utrum ille qui peccat ex certa malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione*) : « *aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium, sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est. Et ideo electio in ipso est principium peccati ; et propter hoc dicitur ex electione peccare* ». *Ut supra* sur I-II, 78, 1 sur le péché par malice qui préfère le bien temporel au bien spirituel.

⁴⁶⁴ I-II, 9, 2.

⁴⁶⁵ I-II, 17, 5, ad 1.

quelques-unes. La raison, qui siège en haut, doit commander à l'action, qui est en bas, en passant par une procédure stricte de délibération (*gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando*) : la mémoire du passé, l'intelligence du présent, la sagacité à l'égard des événements futurs, le raisonnement qui compare une chose avec l'autre, la docilité qui acquiesce aux avis des anciens, bref tout ce qui constitue les éléments de la prudence⁴⁶⁶. La précipitation provient aussi du fait qu'on se laisse attirer par les petites choses, innombrables, qui sollicitent et relancent sans cesse notre puissance appétitive, alors que les grandes choses, peu nombreuses, supposent plutôt un mouvement réfléchi, fruit de la magnanimité⁴⁶⁷.

c. Quel rôle pour les causes extérieures ?

Mais la réalité humaine étant complexe, il ne faut pas se limiter aux seuls principes intrinsèques. Qu'en est-il de Dieu et de ses anges ou du diable, les facteurs « extérieurs » (mis entre guillemets car Dieu habite par l'Esprit Saint en l'homme, sauf chez celui qui a commis un péché mortel) ? Sa Providence meut donc les êtres selon leur condition, respectant le type de causalité nécessaire ou contingente. « *Donc, puisque la volonté est un principe actif non déterminé de façon unique, mais ouvert indifféremment à plusieurs effets, Dieu la meut sans la déterminer nécessairement à une seule chose ; son mouvement demeure ainsi contingent et non nécessaire, sauf à l'égard des biens vers lesquels elle est mue par nature* »⁴⁶⁸.

Dieu, Créateur de la nature, préfère normalement passer par les voies naturelles, donc par les causes secondes, suivant la logique de l'Incarnation⁴⁶⁹. Cette logique refuse que Dieu

⁴⁶⁶ II-II, 53, 3 (*utrum praecipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum*) : « *praecipitatio in actibus animae metaphorice dicitur secundum similitudinem a corporali motu acceptam. Dicitur autem praecipitari secundum corporalem motum quod a superiori in ima pervenit secundum impetum quendam proprii motus vel alicuius impellentis, non ordinate incedendo per gradus. Summum autem animae est ipsa ratio. Imum autem est operatio per corpus exercita. Gradus autem medii, per quos oportet ordinate descendere, sunt memoria praeteritorum, intelligentia praesentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas, per quam aliquis acquiescit sententiis maiorum, per quos quidem gradus aliquis ordinate descendit recte consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis huiusmodi gradibus, erit praecipitatio. Cum ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium praecipitationis sub imprudentia continetur* ».

⁴⁶⁷ II-II, 129, 3, ad 3 : « *Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit, quae explere festinat, sed magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione ; et ideo habet motum tardum* ».

⁴⁶⁸ I-II, 10, 4 : « *sicut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom., ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate ; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingenter. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur* ».

⁴⁶⁹ I, 105, 6 (*utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum*) : « *Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis, potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit ; puta agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causae secundae non se extendunt* ». Cf. III, 59, 2 (*utrum*

s'impose à l'homme comme ce serait le cas si Dieu intervenait directement par la Puissance de Sa Majesté (qu'il suffise de comparer la manifestation terrifiante sur la montagne de l'Horeb au milieu du feu en 1 Rois 19, 11-13 et la brise légère en Dt 5, 23-27). Dieu agit donc à travers des signes plus discrets mais non moins réels, qui demandent toutefois un plus grand discernement et donc une attitude d'écoute intérieure que seule la grâce et la vie de prière peuvent conférer car ils peuvent paraître quelque peu équivoques⁴⁷⁰ dans leur mise en pratique. Il convient d'abord de distinguer la motion divine dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel (par la grâce). Dans l'ordre naturel, Dieu qui a créé la nature humaine la respecte évidemment et n'intervient que rarement par voie de miracle (excepté finalement le miracle permanent de la transsubstantiation eucharistique). Ainsi, Il meut de manière générale, voire génériquement la volonté humaine vers le bien laissant l'homme le déterminer spécifiquement par sa raison. Mais il Lui arrive aussi, dans l'ordre surnaturel, par Sa grâce, de le mouvoir à un bien particulier⁴⁷¹.

Le diable, quant à lui, est responsable de tous les péchés mais seulement indirectement, en tant qu'il a été l'instigateur du péché originel mais pas directement. Nombreux sont en effet les péchés qui sont dus au libre arbitre et à la corruption de la chair⁴⁷². Le démon n'a aucun moyen d'agir sur la volonté (pas plus que les bons anges d'ailleurs, cela étant réservé à Dieu). Par contre il peut agir sur les puissances inférieures qui, elles, peuvent incliner la volonté au mal⁴⁷³. Cependant, l'homme n'est pas abandonné au pouvoir du démon et peut toujours lui résister⁴⁷⁴, même s'il agit par l'instrument des passions. Si celles-ci dominaient totalement l'homme, il ne serait plus responsable mais réduit à l'état des animaux irresponsables (comme pour les fous). L'homme n'est pécheur qu'en tant qu'il consent, d'une certaine manière, à l'impulsion tentatrice, donc par sa propre volonté⁴⁷⁵.

iudiciaria potestas conveniat Christo secundum quod est homo) : « *Sicut enim Deus per causas medias, tanquam propinquiores effectibus, operatur ; ita iudicat per hominem Christum homines, ut sit suavius iudicium hominibus* ». Cf. CEC 308.

⁴⁷⁰ Cf. Ps 61 (62), 12 : « *semel locutus est Deus duo haec audivi quia potestas Dei* » et Is 45, 15 : « *Vraiment tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël, Sauveur !* ».

⁴⁷¹ I-II, 9, 6, ad 3 (*utrum voluntas a solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio*) : « *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam* ».

⁴⁷² *Ut infra* I, 114, 3.

⁴⁷³ I, 114, 2, ad 3 (*utrum tentare sit proprium diaboli*) : « *daemon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen (...) aqualiter immutare inferiores hominis vires ; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur* ».

⁴⁷⁴ II-II, 165, 1 (*utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur*) : « *Hoc autem pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis iuvare vel impediri possit. Unde conveniens fuit ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permetteret per malos angelos, et iuvare eum faceret per bonos. Ex speciali autem beneficio gratiae hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi daemonis resistere poterat* ».

⁴⁷⁵ *Ut supra* I-II, 10, 3 et I-II, 75, 2 : « *nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel in quantum movet rationem, sicut homo vel daemon persuadens peccatum ; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem ; neque etiam res exterius propositae ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo*

Puisque le démon ne peut connaître l'intérieur de l'homme, réservé à Dieu seul, il doit passer par l'extérieur pour le tenter, découvrir son point faible et savoir par où il pourra plus facilement l'appâter⁴⁷⁶. Il peut aussi chercher à persuader par l'entremise d'autres hommes. Persuader fait intervenir l'affectivité et la sensibilité, alors que convaincre ressortit plus du domaine des arguments raisonnés. La logique employée est souvent, outre celle de l'anesthésie déjà évoquée, la généralisation (statistiques à la clé : tout le monde le fait, alors tu peux bien toi aussi, par exemple : aujourd'hui, n'importe quel homme a déjà eu des expériences pré-matrimoniales pour apprendre à connaître son corps) ou des arguments spécieux (tout le monde doit pouvoir vérifier s'il pourrait s'entendre sexuellement avec sa fiancée car la sexualité constitue une dimension importante de la relation matrimoniale qu'il convient de ne pas rater). Arguments qui sont répétés en boucle et en chœur par toutes sortes de support (*media*, éducateurs, amis, voire les propres parents) et qui poussent donc à ne pas s'encombrer de trop de scrupules.

Enfin, lié à la persuasion diabolique, l'imagination constitue l'un des moyens que le démon peut mettre au service de son œuvre de perdition, qui se placerait ainsi du côté de la présentation inopinée à la volonté d'un bien apparent.

3. Le rôle de l'imagination dans le péché

L'imagination, depuis la tradition de la « folle du logis » attribuée à Malebranche et Pascal⁴⁷⁷, fait souvent figure de bouc émissaire responsable des aspects moins reluisants de nos vies. Le phantasme n'en vient-il pas à désigner de nos jours un désir plus ou moins refoulé et pas toujours très avouable ou une construction irréaliste voire fantomatique ? Qu'en était-il de cette *phantasia* chez St. Thomas, le tenant de la philosophie réaliste aristotélicienne ?⁴⁷⁸

Nous verrons que l'*imaginatio* est un sens interne qui retient et compose les impressions sensibles. Dans la mesure où cette faculté a son siège dans le composé hylémorphique, elle dépend à la fois de la raison et du corps sensible, ce qui lui donne une

modo dispositum ; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccatum inducens, sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas ».

⁴⁷⁶ I, 114, 2, ad. 2 : « *daemones sciunt ea quae exterius aguntur circa homines, sed interiorum hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator, ex qua aliqui sunt magis proni ad unum vitium quam ad aliud. Et ideo diabolus tentat explorando interiorum conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus est ».*

⁴⁷⁷ Du moins d'après l'attribution faite par Voltaire dans son article « Apparition » du *Dictionnaire Philosophique*. L'expression, juste pour désigner l'approche de Malebranche, n'est pas *verbatim* dans ses textes (cf. *La recherche de la Vérité*, in *Œuvres Complètes*. II, par M. de Genoude et de Lourdueix, p. 1 et 34).

⁴⁷⁸ Outre la littérature citée en note, on pourra se reporter avec profit à Lizotte, p. 141-152.

certaine autonomie. À tel point que certains mouvements *primo primi* ne semblent pas relever de la raison. De même, cette domination « politique » de la raison montre souvent sa faiblesse devant les mouvements subits liés à l'imagination, qui reflètent pourtant une vie profonde marquée par des dérèglements. Leur qualification morale implique un discernement, mais la vision anthropologique thomasienne plus que trop rigoriste, insiste surtout sur la dignité de l'homme qui doit intégrer toutes ces dimensions de la personne humaine et peut le faire par la grâce.

a. L'imagination (*imaginatio sive phantasia*) est un sens interne qui retient et compose les impressions sensibles

En I, 78, 4, St. Thomas a défini ainsi cette faculté : « *Pour obtenir ou conserver ces [formes], il y a la 'fantaisie' ou imagination, qui sont une même chose. L'imagination est en effet comme un trésor des formes reçues par les sens* »⁴⁷⁹. À cette époque, les prédécesseurs du Docteur Commun tendaient à ajouter une cinquième faculté dans les sens internes en introduisant une distinction entre la fantaisie et l'imagination. St. Thomas se réfère explicitement à Avicenne, dont il se démarque, mais il aurait pu aussi bien ajouter son propre maître St. Albert le Grand qui avait pratiqué de même⁴⁸⁰. Cela tenait au fait qu'ils dissociaient dans cette faculté les deux aspects de rétention et de composition⁴⁸¹. En effet, il serait faux d'attribuer à la seule mémoire tout l'aspect mnémique (la faculté de conserver des souvenirs) car l'imagination y joue son rôle. On pourrait répartir leur fonction mnémique de la manière suivante. L'imagination se contente de conserver les formes reçues des cinq sens externes (mais déjà réélaborées par le sens commun) tandis que la mémoire conserve ce qui est livré par l'estimative chez les animaux (assimilable à l'instinct) et la cogitative chez l'homme⁴⁸² : à savoir la perception de « l'intention » utile ou nuisible, du bien à rechercher ou du mal à fuir,

⁴⁷⁹ I, 78, 4 (*utrum interiores sensus inconvenienter distinguantur*) : « *Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur phantasia, sive imaginatio, quae idem sunt, est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum* ». Traduction améliorée.

⁴⁸⁰ Cf. Lisska qui réfute l'affirmation de Julius Weinberg dans *A Short History of Medieval Philosophy*, p. 201 qui compte 5 sens intérieurs dans l'homme. Pour Albert, cf. *Libri Tres de Anima*, I, II, tract. 4, c. 7, in *Omnia Opera*, ed. Borgnet, vol. 5, p. 302-304.

⁴⁸¹ I, 78, 4 : « *Avicenna vero ponit quintam potentiam, mediam inter aestimativam et imaginativam, quae componit et dividit formas imaginatas ; ut patet cum ex forma imaginata auri et forma imaginata montis componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes, in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivae partis, scilicet sensum communem et imaginationem, aestimativam et memorativam* ».

⁴⁸² Breenan, p. 150 : « *Common sense is quick to take hold of but slow to retain the forms of concrete experience ; and its deficiency in this respect is supplied by imagination whose task is to conserve and reproduce data of perceptual experience (...). The internal relationship of the powers of sensitive cognition may be visualized as an equation in which imagination is to common sense as memory is to estimative power* » et Barrett, p. 1 : « *St. Thomas therefore distinguished a) imagination, which conserves the bare data of sensory experience, in virtue of which an image may recur to the mind as a replica of past experience ; b) sensory memory, the conservation of sensory experience in the light of the value to the organism and its relation to past experience* ».

ce qui sollicite les facultés du concupiscible ou de l'irascible⁴⁸³.

Du point de vue de la seule imagination, nous sommes similaires aux bêtes, avec lesquels nous partageons la passibilité de nos sens intérieurs vis-à-vis des formes sensibles. Mais chez l'homme intervient quelque chose de plus : pour la mémoire, nous pouvons utiliser notre raison pour accéder à l'universel et non pas rester prisonnier du singulier et, aussi pour nous souvenir, en mettant en branle un dispositif mnémonique qui fonctionne comme un syllogisme⁴⁸⁴. On voit déjà poindre là certains des éléments de la faiblesse de volonté (*akrasia*). À la différence des animaux, chez l'homme intervient toujours le libre-arbitre, donc aussi la possibilité de pécher, puisque la raison y a sa part alors qu'elle est absente chez l'animal. C'est bien sûr dans la mesure où la raison ne dominera pas ces facultés que l'homme tombera dans le péché⁴⁸⁵. Ce qui fait la dignité de l'homme est aussi la cause de sa déchéance.

L'imagination est donc essentielle à la vie d'un animal parfait au sens générique car cette dernière « *requiert non seulement qu'il connaisse la réalité quand elle est présente au sens, mais encore quand elle est absente. Autrement, du fait que le mouvement et l'action de l'animal suivent la connaissance, celui-ci ne se mettrait jamais en mouvement pour chercher quelque chose qui n'est pas là* »⁴⁸⁶. L'imagination rend présent ce qui n'est plus là devant moi, à la manière de la cire dans laquelle demeure imprimée l'empreinte laissée en elle par le sceau,

⁴⁸³ I, 78, 4 : « *Ad apprehendendum autem intentiones quae per sensum non accipiuntur, ordinatur vis aestimativa. Ad conservandum autem eas, vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum. Cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens* ».

⁴⁸⁴ I, 78, 4 : « *Considerandum est autem quod, quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur a sensibilibus exterioribus. Sed quantum ad intentiones praedictas, differentia est, nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solum naturali quodam instinctu, homo autem etiam per quandam collationem. Et ideo quae in aliis animalibus dicitur aestimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quae per collationem quandam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte autem memorativae, non solum habet memoriam, sicut cetera animalia, in subita recordatione praeteritorum ; sed etiam reminiscentiam, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam, secundum individuales intentiones* ».

⁴⁸⁵ I-II, 74, 3, ad 1 : « *aliquae vires sensitivae partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi iunguntur, sicut nos, prae aliis animalibus, habemus in parte sensitiva cogitativam et reminiscentiam (...). Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis prae aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi. Et quantum ad hoc, potest esse principium actus voluntarii ; et per consequens subiectum peccati* ».

⁴⁸⁶ I, 78, 4 : « *Est autem considerandum quod ad vitam animalis perfecti requiritur quod non solum apprehendat rem apud praesentiam sensibilis, sed etiam apud eius absentiam. Alioquin, cum animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens ; cuius contrarium apparet maxime in animalibus perfectis, quae moventur motu processivo ; moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quod animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cum praesentialiter immutatur ab eis ; sed etiam eas retineat et conservet* ». Cf. I-II, 15, 1 (*utrum consentire pertineat solum ad partem animae apprehensivam*) : « *Est autem proprium sensus quod cognoscitivus est rerum praesentium, vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines ; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum, quas potest apprehendere indifferenter et praesentibus et absentibus singularibus* ».

même lorsque celui-ci est retiré⁴⁸⁷. La *phantasia* se place ainsi à la racine de la faculté appétitive sensible, qui bien sûr, ne fonctionne pas isolément mais bien en lien avec les autres sens internes. D'ailleurs l'imagination-fantaisie désigne parfois de manière générique chez St. Thomas l'ensemble des 3 sens internes recourant aux phantasmes – excepté donc le sens commun – à savoir l'imagination au sens strict, l'estimative/cogitative et la mémoire⁴⁸⁸. On devrait faire un parallèle de ce stade à l'*immutatio* qui entraîne le *desiderium* dans la passion primordiale qu'est l'amour⁴⁸⁹. Dans un cas comme dans l'autre, la passibilité implique une cause extérieure qui s'imprime dans ma sensibilité pour y laisser une trace.

Mais hormis la faculté de rétention, l'imagination possède encore la faculté de composition des formes sensibles⁴⁹⁰. Puisant dans le trésor des formes sensibles reçues par l'application des sens à certaines réalités présentes dans le passé, elle va comme les démonter en éléments distincts et les recomposer à sa guise. D'où le sens le plus commun aujourd'hui d'imagination entendue comme la construction mentale de chimères (comme le sphinx ou le griffon), ainsi que l'illustre l'exemple du monstre défait par Œdipe : « *Créon, fils de Ménéécée, s'empara du trône. Pendant son règne, Thèbes fut frappée d'un grave fléau. La déesse Héra y envoya le Sphinx, fils d'Échidna et de Typhon ; il avait le visage d'une femme, la poitrine, les pattes et la queue d'un lion, et les ailes d'un oiseau* »⁴⁹¹.

Par exemple, la pornographie joue précisément sur cet aspect de recombinaison de l'imagination. Cette industrie de la perversion sexuelle trahit la beauté de l'amour humain dans la mesure où elle tend à détruire l'unité de la personne humaine en isolant certaines parties de son corps (le jeu des gros plans, singulièrement les organes génitaux, fait souvent l'impasse sur le visage ou le corps dans son entier, qui de toutes façons ne saurait se réduire à l'exercice de l'acte sexuel). Et l'imagination va en être d'autant plus affectée qu'elle tend précisément à décomposer les éléments constitutifs d'une vraie réalité pour recomposer à son goût (à la manière du rêve) des réalités fantasmées ou chimériques. Et cela risque de pervertir tout le vécu des relations humaines qu'aura cette personne gavée d'images impudiques qui

⁴⁸⁷ *Sententia De sensu*, tract.2, l.3, n.2 : « *quae quidem passio est quasi quaedam pictura, quia scilicet sensibile imprimat suam similitudinem in sensu, et huius similitudo remanet in phantasia etiam sensibili abeunte. Et ideo subiungit quod motus qui fit a sensibili in sensum, imprimat in phantasia quasi quamdam figuram sensibilem, quae manet sensibili abeunte, ad modum, quo illi qui sigillant cum annulis imprimunt figuram quamdam in cera, quae remanet etiam sigillo vel annulo remoto* », in Busa, p. 139.

⁴⁸⁸ *Commentaire au De Anima*, l. III, leçon 5 (n°638) d'Aristote, cf. Lisska, p. 299.

⁴⁸⁹ I, 85, 2, ad 3 : « *in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundum solam immutationem, et sic perficitur operatio sensus per hoc quod immutatur a sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visae. Et utraque haec operatio coniungitur in intellectu* ».

⁴⁹⁰ Barrett, p. 8 : « *Imagination. It is the function of the imagination to preserve sensible forms mediated through the peripheral sense organs and unified by the sensus communis, and to revive these images either in unaltered form or divided and reorganized into new images* ».

⁴⁹¹ Apollodore, *Bibliothèque*, l. III, 5, 8. Cf. *In Physic.*, lib. 4 l. 1 n. 2 : « *Tragelaphus aut sphinx, quae sunt quaedam fictitia sicut Chimaera (...). Hic argumentatur ab opinione ponentium omnia entia esse sensibilia, propter hoc quod imaginationem corporum transcendere non possunt* ».

entretiendront son « cinéma intérieur » jusqu'à un risque d'addiction l'empêchant d'affronter le monde réel⁴⁹².

b. L'autonomie de l'imagination vient de ce que cette faculté réside dans le composé hylémorphique humain

Pour comprendre dans quelle mesure l'imagination peut être source de péché, il convient de voir en quoi elle peut ne pas être soumise au commandement de la volonté (qui suit la raison). L'appétit rationnel qu'est la volonté est immatériel, mais l'appétit sensible, lui, ne l'est pas totalement. Son siège est dans le composé, au contraire de la volonté qui siège uniquement dans l'âme⁴⁹³. En ce sens, l'appétit sensible dépend autant de la raison que de l'organe corporel sensible auquel il se rattache. Celui qui voit moins bien à cause d'une déficience physique de l'œil a sa faculté sensitive visuelle amoindrie sans que sa raison n'y soit pour rien. Donc, l'imagination n'est que partiellement sous le contrôle de la raison et de la volonté, car l'âme ne contrôle plus tout le corps depuis le péché originel, pas plus que les facultés supérieures de l'âme (raison et volonté) ne contrôlent totalement les inférieures (dont relève l'imagination). On a déjà vu que c'était là l'une des manifestations du *fomes peccati*. Par contre, en tant qu'elle contribue à la connaissance, en fournissant la matière nécessaire à l'abstraction par l'intellect agent, l'imagination est bien une puissance d'appréhension soumise au commandement de la raison comme le particulier est soumis à l'universel⁴⁹⁴. L'imagination peut d'ailleurs être, depuis la Chute, une source d'erreur non négligeable comme chez le dormeur par exemple dont l'intellect est lié par le sommeil (*ligatus*) et qui s'imagine avoir une apparition dans son sommeil⁴⁹⁵.

⁴⁹² Certes, le sujet est débattu. Cf. *Sexual Addiction & Compulsivity – The Journal of Treatment & Prevention*, revue de la *Society for the Advancement of Sexual Health*, published by Routledge ; Carnes, Patrick & Adams, Kenneth, *Clinical management of sex addiction*, Psychology Press, 2002.

⁴⁹³ Barrett, p. 4.

⁴⁹⁴ I-II, 17, 7 (*utrum actus sensitivi appetitus sit imperatus*) : « *aliquis actus imperio nostro subiacet, prout est in potestate nostra (...). Et ideo ad intelligendum qualiter actus appetitus sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostra. Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis. Illud autem quod est ex parte potentiae animae, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quae est universalis, sicut virtus activa particularis a virtute activa universali. Et ideo ex ista parte, actus appetitus sensitivi subiacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subiacet imperio rationis. Et ideo ex hac parte, impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis. Contingit etiam quandoque quod motus appetitus sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis vel sensus. Et tunc ille motus est praeter imperium rationis, quamvis potuisset impediri a ratione, si praevidisset. Unde Philosophus dicit, in I Polit., quod ratio praeest irascibili et concupiscibili non principatu despotico, qui est domini ad servum ; sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio ».*

⁴⁹⁵ Autant dire que cet état de fait ne pouvait pas survenir dans le statut d'innocence. Cf. I, 94, 4 : « *omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia vel aliquo huiusmodi. Unde videmus quod, quando naturale iudicium non est ligatum, non decipimur per huiusmodi apparitiones, sed solum quando*

Voyons donc plus en détails en quoi l'imagination constitue l'une des deux manières par laquelle la passion meut la volonté indirectement (l'autre était la distraction). La volonté se porte sur l'objet bon tel qu'il lui est présenté – comme il se doit – par la raison. Mais cette dernière est empêchée par deux sens internes, par des apports violents et désordonnés de l'imagination, et par le jugement de l'estimative. Et là il est vrai que le jugement de l'estimative peut-être corrompu par une nature viciée. C'est-à-dire qu'il n'est pas élevé suivant le jugement universel de la droite raison appliqué à ce cas particulier par la prudence, mais demeure prisonnier du plaisir particulier tel que présenté en brut par les sens de l'imagination. Comme un homme malade a son goût perverti momentanément par un dysfonctionnement de la langue, un homme vicieux voit sa capacité prudentielle aussi pervertie qui lui fait mal juger de la réalité car il y est presque totalement engoncé, submergé⁴⁹⁶. Ainsi, le particulier prime sur l'universel et donc les sens et l'imagination sur la raison à plusieurs niveaux : par la partialité fragmentant la réalité comme vu dans la pornographie ou bien plus généralement lorsque la seule activité des sens engluie l'âme à ce niveau inférieur et superficiel, l'empêchant ainsi de s'élever. Nous y reviendrons encore pour la distraction.

L'homme, au contraire de l'animal, dispose d'une raison qu'il a le devoir d'utiliser. Il n'est pas soumis uniquement à l'instinct, suivant une faculté estimative, mais son appréciation morale « instinctive » ou primordiale des perceptions sensibles (la cogitative) doit impliquer un jugement prudentiel : faut-il poursuivre ou fuir ce bien réellement, autrement dit, ce bien est-il un bien réel pour moi maintenant (*hic et nunc*), quoi qu'il m'en coûte ?⁴⁹⁷ Sans cela, le libre arbitre est finalement bien réduit, et partant la dignité humaine s'en trouve diminuée (même si elle demeure au fond inamissible). Mais voilà que l'imagination, réélaborant le matériel fourni par les sens, a un pouvoir impressionnant (au sens étymologique du terme) et primordial dans la connaissance (rien n'est connu, pas même des réalités divines, qui ne soit reçu par les sens, suivant l'adage scholastique : « *nihil est in intellectu quod prius non fuerit*

ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum ».

⁴⁹⁶ I-II, 77, 1 (*utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi*) : « *Alio modo, ex parte obiecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis, et iudicium virtutis aestimativae, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio, et iudicium aestimativae, sicut etiam dispositionem linguae sequitur iudicium gustus. Unde videmus quod homines in aliqua passione existentes, non facile imaginationem avertunt ab his circa quae afficiuntur. Unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi ; et per consequens motus voluntatis, qui natus est sequi iudicium rationis ».* Cf. I-II, 9, 2 : « *ut Philosophus dicit in III Ethic., qualis unusquisque est, talis finis videtur ei ».*

⁴⁹⁷ *Ut supra* I, 81, 3, ad 2 : « *Natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab aestimativa in aliis animalibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio ; sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus vel imaginamur aliquod delectabile quod ratio vetat, vel triste quod ratio praecipit ».*

in sensu »), ce qui lui donne un avantage non-négligeable, outre l'autonomie due à son siège dans le composé. Autant dire que l'imagination n'est pas de ces facultés que l'on puisse traiter à la légère, car elle n'est pas soumise à la raison par un pouvoir despotique mais politique pour reprendre la métaphore aristotélicienne si éclairante⁴⁹⁸. Le Stagirite la file d'ailleurs en affirmant que « *les facultés intérieures de désir sont comme les enfants de la maison qui, d'une certaine manière, mènent et sont menés* »⁴⁹⁹. Cela ne devrait-il pas nous induire à une certaine forme de pédagogie, comme le fit le Seigneur Lui-même⁵⁰⁰ ? Pédagogie qui sera l'apprentissage des vertus, comme nous le verrons, et qui est d'autant plus nécessaire que notre nature pécheresse se révèle particulièrement dans les mouvements subits de la sensibilité.

c. Les mouvements *primo primi* et les mouvements subits liés à l'imagination⁵⁰¹

Il n'existe que deux occurrences de cette expression dans tout le *corpus thomisticum*. La première est dans le *Commentaire au Livre des Sentences* de Pierre Lombard. Les *motus primo primi* semblent être « surnaturels », c'est-à-dire n'étant pas soumis au contrôle de la raison qui définit la nature de l'espèce humaine car ils la précèdent. Il ne faut rien y voir là d'une origine divine ou diabolique. Comme la raison ne connaît que par les phantasmes, elle a donc toujours recours à l'imagination (au sens générique des trois sens internes faisant usage des phantasmes) au contraire de ces *motus primo primi*⁵⁰². On pourrait sans doute illustrer

⁴⁹⁸ *Ut supra*, finale du I-II, 17, 7.

⁴⁹⁹ I-II, 74, 2, ad 2 : « *Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad rationem quasi liberae, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur I Polit.* ». Toute la difficulté est de saisir s'il s'agit bien de « *liberi* » au sens d'enfants de la maison ou de personnes libres, choix qu'ont fait les traductions anglaise et espagnole. Cependant, sans autre précision, c'est plus un substantif qu'un adjectif qui alors qualifie un nom, cf. I-II, 9, 2, ad 3 pour le même sujet : « *Philosophus dicit in I Polit., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino ; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere* ». En ce sens, Aristote est peut-être plus réaliste que St. Paul en Ga 4, 1-2 où il assimile les enfants héritiers à des esclaves durant leur minorité. Ils font aussi leurs caprices !

⁵⁰⁰ I-II, 72, 6, ad 2 : « *necesse fuit in lege Dei proponi diversa praecepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per praecepta negativa ; et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per praecepta affirmativa. Et sic praecepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis* ». Cf. Ga 3, 23-24 : « *prius autem quam veniret fides sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quae revelanda erat itaque lex pedagogus noster fuit in Christo ut ex fide iustificemur* ».

⁵⁰¹ Ce thème n'est que très peu abordé par la littérature. Cf. toutefois Schmid, *Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin*, p. 212-221.

⁵⁰² *II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2 : « *omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt ; sed motus praecedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorundam dictum, qui dicunt, quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum ; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto : quod sic patet. Peccatum enim, ut pertinet ad praesentem considerationem, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quae principium est moralium, ut ex VI. Metaph. patet : et ideo ibi incipit genus*

cette interprétation de St. Thomas par l'exemple d'un patient qui blesserait son médecin d'un coup de pied provoqué par le test de pression sur le tendon rotulien. La réaction synaptique (ou transmission entre le neurone et la cellule musculaire) est déclenchée involontairement par la moelle épinière sans aucune intervention de la raison ou de la volonté. Nous sommes donc en dehors de la sphère de la moralité, ou plus exactement en deçà.

La seconde occurrence est tirée du *De Malo*, qui va dans le même sens : dès que la personne recourt, même minimement, à sa faculté d'appréhension, elle peut bloquer un mouvement de la sensibilité qui surgit en elle. Si ce mouvement sensible ne provient par contre que de l'organe corporel, alors aucune peccaminosité ne peut lui être imputable puisqu'il n'est pas soumis à la raison⁵⁰³. Précisons les faits. Des mouvements corporels comme lever les bras obéissent instantanément à la raison, de manière despotique, tandis que la circulation sanguine n'obéit pas du tout à la raison mais la précède et c'est ici de ce type de mouvements dont parle St. Thomas lorsqu'il évoque les *motus primo primi*. Dès que la raison peut intervenir, il y a occasion de péché : « *la raison peut empêcher l'usage d'une quelconque puissance d'appréhension, surtout en l'absence du sensible selon le sens, qui ne peut être écarté à chaque fois* ». Or, en l'absence du sensible, c'est bien l'imagination qui joue son rôle de *re-présentation*. C'est donc elle qui porte une part de responsabilité en entraînant la raison. Cependant, ce péché induit par l'imagination ne pourrait pas être évité systématiquement sans la grâce, mais seulement occasionnellement⁵⁰⁴.

L'imagination, du fait qu'elle divise et recompose à sa guise, a une capacité d'association souvent surprenante, qui ne manifeste son incongruité pas uniquement durant l'élaboration des rêves, mais aussi à l'état de veille, en suggérant certaines images ayant *a priori* peu de rapports avec l'activité en cours⁵⁰⁵. Prenons maintenant une illustration plus concrète relevant du premier contexte : la pollution nocturne, cette éjaculation involontaire chez l'homme durant son sommeil étudiée par St. Thomas en II-II, 154, 5.

moris ubi primo dominium voluntatis invenitur ».

⁵⁰³ Cf. I, 81, 3, ad 3 : « *sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum praesentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores, tam appetitivae quam apprehensivae, non indigent exterioribus rebus. Et ideo subduntur imperio rationis, quae potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata* ».

⁵⁰⁴ *De malo*, q. 7, a. 6, ad 8 : « *appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus eius insurgere : uno modo ex corporis dispositione ; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subiacet imperio rationis ; sed omnis apprehensio imperio rationis subiacet ; potest enim ratio prohibere usum cuiuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi ; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum ; secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest ; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes : quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus* ».

⁵⁰⁵ C'est d'ailleurs sur ce présupposé que repose l'exercice préféré de S. Freud, le travail des associations libres, qu'il préférerait à l'hypnose pour laisser l'inconscient se manifester.

La doctrine thomasienne tient que la raison, dans la phase de sommeil n'est plus en acte, qu'elle est comme mise entre parenthèses. Donc il semblerait logique que la raison ne pouvant exercer son contrôle, l'expression de mouvements sensibles ne soit pas un péché⁵⁰⁶. Et cela, d'autant plus que l'imagination présente les phantasmes avec une telle vivacité qu'il est parfois très difficile de distinguer l'imaginaire du réel⁵⁰⁷. On serait donc dans le domaine ne relevant pas de la morale puisque ce serait des *actus hominis*. Tout comme en état de veille il ne contrôle pas sa digestion, lorsqu'il dort, l'homme ne peut contrôler cette réaction physique dans ses organes génitaux.

Mais cela ne vaut que si l'on prend la pollution nocturne considérée en elle-même. Or, il est aussi possible de la considérer en ses causes car « *la pollution nocturne n'est jamais un péché, mais parfois la séquelle d'un péché antérieur* ». St. Thomas en passe trois en revue. Nous laisserons de côté la première, dite corporelle (excès de semence), qui repose sur une conception de la physique dépassée en raison des progrès de la médecine. La seconde cause est spirituelle et intrinsèque, lorsqu'elle est la conséquence de pensées antérieures⁵⁰⁸. De fait, si le rêve ne se commande pas, il procède par un travail de réélaboration à partir d'images vues, découpées et recomposées comme on l'a déjà dit de l'imagination. Car celle-ci ne peut fonctionner qu'à partir d'un matériau préexistant, tiré du vécu de la personne, donc des sensations précédentes⁵⁰⁹. Ces sensations ont pu être réveillées soit de manière purement spéculative et théorique (un débat théologique), soit parce que s'est présentée une tentation, qu'on a convoité des plaisirs charnels. Il y a donc bien un lien entre l'état de veille et l'état de sommeil suivant Aristote et là, même sans raison de faute, cette pollution nocturne est la conséquence d'un péché antérieur si aucune garde n'a été mise à la pensée lorsque la tentation s'est présentée à l'état de veille⁵¹⁰. Il ressort de la responsabilité de chacun d'éduquer son

⁵⁰⁶ II-II, 154, 5 (*utrum nocturna pollutio sit peccatum*) : « *Sed contra est quod Augustinus dicit, XII super Gen. ad litt., ipsa phantasia quae fit in cogitatione sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram coniunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro et sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur quod, ut diceretur, sine dubio cogitatum est.*

Respondeo dicendum quod nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum se. Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis, quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum nisi in quantum iudicio rationis reprimi potest. Et ideo, sublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium, nullus enim est dormiens qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum velut rebus ipsis, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, sicut nec illud quod agit furiosus aut amens ». Cf. I, 94, 4, ad 4 : « *id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus* ». Ut supra II-II, 153, 2, ad 2.

⁵⁰⁷ Cf. Brennan, p. 152 citant I, 84, 8, ad 2 (qui reprend la physique d'Aristote sur les « vapeurs »).

⁵⁰⁸ Pour la troisième cause, spirituelle et extrinsèque, ut *infra* sur la qualification morale des mouvements subits.

⁵⁰⁹ I, 111, 3 (*utrum angelus possit immutare imaginationem hominis*) : « *motus, idest impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quae in spiritibus sensualibus conservantur* ».

⁵¹⁰ II-II, 154, 5 : « *Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis interior, puta cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa, puta cum aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus, quandoque autem est cum*

regard à la chasteté. Certes, autant il est possible de refuser d'aller acheter une revue pornographique chez un marchand de journaux, autant il est impossible de prévoir que dans un film grand public, des scènes impudiques vont se glisser ou que dans un véhicule, à l'arrêt devant un feu tricolore, on ne tombe, à la devanture d'un magasin de presse, sur des images scabreuses étalées au vu et su de tout le monde et qui polluent l'esprit humain. Notre société étant pansexualiste⁵¹¹, la génitalité est dérivée sous toutes les formes dans les moyens de communication les plus divers au point de parvenir à une saturation. Or, la capacité de rémanence de ces images est très longue. Logiquement, pour mieux maîtriser son imagination, il conviendra donc de se préparer avant de s'endormir, en particulier par la prière ou la méditation de la Loi divine : « *Le précepte de la loi ne veut pas dire que l'on ait à méditer pendant que l'on dort, mais quand on va dormir, parce qu'il y a là pour les gens un moyen de s'assurer, même en dormant, de meilleures imaginations, étant donné que les impressions passent en eux de l'état de veille à l'état de sommeil, comme le montre Aristote* »⁵¹².

Mais lorsque, en état de veille, on est ainsi surpris par ce genre d'images qui se présentent à nos sens (donc avant le travail de l'imagination et/ou du rêve) sans avoir été les chercher le moins du monde, il faut bien sûr s'en détourner car le péché ne peut être dans leur surgissement hors de notre contrôle mais uniquement dans une certaine complaisance à y demeurer. St. Thomas nomme cela la « délectation morose », de manière un peu surprenante pour qui ne connaît pas l'étymologie latine car elle n'a rien à voir avec une humeur chagrine. « *La délectation est appelée 'morose' [morosa] non pas à cause de sa prolongation [mora temporis], mais du fait que la raison délibérante s'y attarde [immoratur], au lieu de la repousser. Comme dit St. Augustin : 'On retient et on rumine avec plaisir ce qu'on aurait dû rejeter aussitôt que l'esprit en a été frôlé'* »⁵¹³. Pour éviter cela, il faut que la raison

aliqua affectione vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum quae fuit cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum actibus ex quibus sequitur pollutio. Secundum hoc Philosophus dicit, in I Ethic., quod in quantum paulatim pertranseunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora fiunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet, et Augustinus dicit, XII super Gen. ad litt., quod propter bonam animae affectionem, quaedam eius merita etiam in somnis clarent. Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpae, nec in se nec in sua causa ».

⁵¹¹ Pour reprendre un vocabulaire hérité de Jung, mais qu'on voudrait appliquer non pas à la seule explication centrée sur la sexualité humaine que présente la psychanalyse freudienne, mais à la manière de vivre dans l'Occident contemporain depuis les années 1968 et la pseudo Révolution Sexuelle.

⁵¹² II-II, 16, 2, ad 4 (*utrum in veteri lege inconvenienter tradantur praecepta pertinentia ad scientiam et intellectum*) : « *illud praeceptum legis non est sic intelligendum quod homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quod dormiens, idest vadens dormitum, de lege Dei meditetur ; quia ex hoc etiam homines dormiendo nanciscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertranseunt motus a vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum, in I Ethic.* ».

⁵¹³ I-II, 74, 6, ad 3 (*utrum peccatum morosae delectationis sit in ratione*) : « *delectatio dicitur morosa non ex mora temporis ; sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, tenens et volvens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui debuerunt, ut Augustinus dicit, XII de Trin.* » et corp. : « *Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter (...). Alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus,*

délibérante, recourant à la contemplation de la loi éternelle, décide de ne pas prolonger ce plaisir qui s'invite et attire l'intérêt des sens qui voudraient ne considérer que les raisons temporelles et singulières. Le consentement réside non pas dans le désir de succomber à la tentation, mais dans le peu d'empressement mis à lutter contre la suggestion et donc à baisser quelque peu la garde, à considérer, « juste pour voir quelques instants » la chose convoitée, même « *sans avoir le dessein de passer à l'acte* » selon St. Augustin⁵¹⁴.

Parfois, en cherchant à mettre une garde à ces pensées, on opte pour la stratégie du détournement en changeant d'idée. Mais en pensant à autre chose pour bloquer l'imagination, peut survenir avec la nouvelle idée le risque d'un autre péché que l'âme n'avait pas prévu en orientant vers elle le cours de ses connexions d'idées. « *Lorsqu'un individu, voulant éviter des mouvements de convoitise, détache sa pensée des plaisirs de la chair pour l'appliquer aux spéculations de la science, ceci peut faire naître un mouvement de vaine gloire qui n'était pas prémédité. Voilà pourquoi l'homme ne peut éviter tous ces mouvements désordonnés qui procèdent du foyer mais il suffit pour qu'il y ait vraiment faute volontaire, qu'il puisse les éviter un à un* »⁵¹⁵.

d. Qualification morale des mouvements incontrôlés liés à l'imagination

Certains moralistes tendent à reprocher à St. Thomas d'être trop rigoriste, alors qu'au fond, il ne fait finalement que prendre très au sérieux à la fois la liberté humaine, fondée sur un contrôle raisonné de la volonté, et l'intégration de toutes les dimensions de la personne humaine, ne laissant pas même la sensibilité ou corporéité en-dehors de son champ d'application. Et cela dérive d'un hylémorphisme tout à la fois strict et équilibré.

Lorsque le théologien moraliste ou le confesseur doivent discerner si un acte est un péché mortel, ils vérifient, outre la matière grave qui, elle, est toujours objective, si l'acte est

nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosae esse in ratione ».

⁵¹⁴ I-II, 74, 7, obj 3 (*utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori*): « *Sed consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris ; ut dicit Augustinus, XII de Trin.* » et ad 3 : « *ratio superior, per considerationem legis aeternae, sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem. Sed tamen antequam ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio, per rationes temporales deliberans, quandoque huiusmodi delectationem acceptat, et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero etiam consideratis rationibus aeternis, homo in eodem consensu perseveret, iam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit* ».

⁵¹⁵ I-II, 74, 3, ad 2 : « *Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos* ».

vraiment volontaire (*actus humanus*, donc relevant du libre arbitre) et s'il est connu comme mauvais. Autrement, si ces deux dernières conditions, plus subjectives, ne sont pas réunies, la qualification devient celle d'un péché véniel⁵¹⁶. Mais si la cause immédiate du péché réside bien dans la volonté et la raison, il existe aussi une cause plus éloignée. On peut faire un parallèle entre la connaissance rationnelle inclinant la volonté, appétit rationnel, et les connaissances sensibles inclinant l'appétit sensible. Et celui-ci peut influencer jusqu'à entraîner la volonté et la raison en présentant à cette dernière un bien apparent et singulier qui l'obnubile au point qu'elle en oublie de considérer la règle générale. La raison est en tort pour ce manquement à la règle mais c'est à la volonté qu'est imputable véritablement le péché en ce qu'il est volontaire⁵¹⁷.

Mais nous ne limiterons toutefois pas notre propos à la convoitise des yeux telle que St. Thomas l'a définie en lien avec l'imagination. Il y voit l'appétit suscité par des besoins moins primaires que ceux relevant de la convoitise de la chair (non pas seulement se vêtir pour se protéger des éléments mais s'habiller avec luxe), donc des besoins plus élaborés liés au paraître et à l'image qu'on a de soi ou que l'on veut donner de soi et qu'il rattache de ce fait à l'imagination⁵¹⁸. Nous préférons comprendre l'imagination comme étant aussi, lorsque non maîtrisée par la vertu, l'exutoire de passions concupiscibles mal maîtrisées par la raison et la volonté. D'où cette intégration très puissante de toutes les dimensions de la personne humaine, qui est indispensable selon le Docteur Angélique.

Voyons quelles pourraient être les limites apportées à la responsabilité humaine dans la mesure où l'imagination induirait une diminution de l'imputabilité. Nous avons déjà vu que

⁵¹⁶ Cf. CEC 1857-1862.

⁵¹⁷ I-II, 75, 2 (*utrum peccatum habeat causam interiorem*) : « *Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio. Causa autem remota est apprehensio sensitivae partis, et etiam appetitus sensitivus, sicut enim ex iudicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur. Quae quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem (...). Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari, una proxima, ex parte rationis et voluntatis ; alia vero remota, ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi. Sed quia (...) causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulae rationis vel legis divinae ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum. Ipsa autem absentia debita regulae pertinet ad rationem, quae nata est huiusmodi regulam considerare. Sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus, praemissis suppositis, iam est quoddam peccatum ».*

⁵¹⁸ I-II, 77, 5 (*utrum convenienter ponantur causae peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae*) : « *Est autem duplex concupiscentia (...). Una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur ; sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi ; sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis. Et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicuius huiusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi. Et haec quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, sive intelligatur concupiscentia oculorum, idest ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit, X Confess. ; sive referatur ad concupiscentiam rerum quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur ».*

pour St. Thomas, avec les exemples des *motus primo primi* ou de la pollution nocturne, si certains actes pourraient être considérés comme ne relevant pas des actes humains sous un certain angle, en réalité, on peut presque toujours les relier à la liberté, donc à la responsabilité humaine, au moins sous un autre angle (comme le reliquat de précédents péchés).

La première circonstance atténuante est non pas une cause spirituelle intrinsèque comme vu récemment, mais spirituelle extrinsèque, qui passe aussi par l'imagination : l'influence des anges mauvais : « *l'ange bon ou mauvais peut, en vertu de sa nature, agir sur l'imagination de l'homme* »⁵¹⁹. Pour Adam et le Christ, c'était le seul moyen de tentation⁵²⁰. S'il ne faut certes pas se dédouaner trop rapidement de sa propre responsabilité dans ses péchés en accusant l'Ennemi⁵²¹, voyons comment il procède en la matière. Les démons savent agir sur nous par différents moyens. L'homme dispose de deux facultés supérieures, la volonté et l'intellect. En matière de volonté, l'influence du démon ne peut être intérieure car c'est le fait de Dieu seul. En effet le mouvement de la volonté est inclination vers un objet voulu qui suit la nature intellectuelle de l'homme, créée par Dieu⁵²². Il ne peut donc agir que du côté de l'objet appété, soit en le proposant soit en persuadant qu'il est bon⁵²³. En matière

⁵¹⁹ I, 111, 3. Si l'explication, passant par la théorie des humeurs, est dépassée, la conclusion demeure juste.

⁵²⁰ Gondreau, p. 351-352 : « *For Damascene, Christ's temptations, like Adam's, could have arisen only 'from without'. The wicked one made his assault [on Christ] from without, rather than by inward thoughts, in the same way that he assaulted Adam. For it was not by inward thoughts that Adam was assailed, but by the serpent (...). For the Medievals, Alexander of Hales, who follows both Damascene and Gregory the Great, as well as Hugh of St. Victor (and Peter Lombard), advances the weighty distinction between temptation 'from the enemy' (ab hoste), or what Hugh of St. Victor terms temptation from an external (exterius) source, and temptation 'from the flesh' (a carne), or what the Victorine calls temptations that arises from an internal (interius) disordered affective pulls; Jesus underwent only the former, i.e. temptations ab hoste* ». Dans la division tripartite de St. Grégoire le Grand, St. Thomas dit que seul le premier des trois degrés (suggestion, délice, consentement), qui est extérieur, était en Christ.

⁵²¹ I, 114, 3 (*utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli*) : « *causa alicuius potest dici aliquid dupliciter, uno modo, directe, alio modo, indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna, est causa combustionis eorum. Et hoc modo dicendum est quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato consecuta est in toto genere humano quaedam pronitas ad omnia peccata (...). Directe autem dicitur esse aliquid causa alicuius, quod operatur directe ad illud. Et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione. Quia, ut Origenes dicit, etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum et venereorum et huiusmodi; circa quae multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refraenetur; et maxime, supposita corruptione naturae. Refraenare autem et ordinare huiusmodi appetitum, subiacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu eius proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, ut Isidorus dicit* », repris presque verbatim en I-II, 80, 4 (*utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli*).

⁵²² I, 111, 2 (*utrum angeli possint immutare voluntatem hominis*) : « *voluntas potest immutari dupliciter. Uno modo, ab interiori. Et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturae intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi a Deo qui dat naturam; ita inclinatio voluntaria non est nisi a Deo, qui causat voluntatem* ».

⁵²³ *Ut supra* I-II, 80, 1 (*utrum diabolus sit homini directe causa peccandi*) : « *Voluntas autem (...) a duobus moveri potest, uno modo, ab obiecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo, ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum. Hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus (...). Deus autem non potest esse causa peccati (...). Relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe*

d'intellect le démon peut l'enténébrer ou l'obscurcir. Cela nous intéresse plus ici à cause du rôle qu'y joue l'imagination⁵²⁴. Ce phénomène est comparable, mais en contrepoint, à l'illumination par un ange supérieur de l'intellect d'un ange inférieur, lorsqu'il lui propose des *species* intelligibles adaptées à sa capacité. Mais chez un homme, cela doit passer par les phantasmes, nécessairement⁵²⁵. Sauf que là, bien sûr, les anges ne sont pas bons, mais mauvais et qu'ils ne cherchent donc pas à aider à approcher la Vérité de Dieu, tout en recourant malgré tout aux mêmes moyens, c'est-à-dire aux phantasmes qu'ils suggèrent en puisant dans notre imagination qui les rend présents. Certes l'explication donnée par St. Thomas, qui recourt au mouvement local des humeurs ou vapeurs durant le sommeil, n'est pas très convaincante au vu de la conception physique qui lui est associée. Mais le principe d'influence démoniaque par l'imagination en demeure valide. L'autre moyen est d'inciter les passions à nous faire poursuivre un bien apparent⁵²⁶, quitte à recourir à des « miracles » (entre

causa peccati eius. Ex parte autem obiecti, potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter. Uno modo, ipsum obiectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum. Alio modo, ille qui proponit vel offert huiusmodi obiectum. Tertio modo, ille qui persuadet obiectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliquantulum proponit proprium obiectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo, res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum, secundo autem et tertio modo, vel diabolus, vel etiam homo, potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo obiecto nisi ab ultimo fine (...); unde non est sufficiens causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe et sufficienter; sed solum per modum persuadentis, vel proponentis appetibile ».

⁵²⁴ I-II, 80, 2 (*utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando*): « *Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis, quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrare rationem ipsius ad consentiendum peccato. Quae quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum. Quorum utrumque commovendo, potest inducere ad peccatum, potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquae formae imaginariae praesententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem ».*

⁵²⁵ I, 111, 1 (*utrum angelus possit illuminare hominem*): « *Illuminatio, quae est manifestatio divinae veritatis, secundum duo attenditur, scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris; et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quae sunt in superiori, ut capi possint ab inferiori. Et hoc quidem in angelis fit, secundum quod superior angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris angeli (...). Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata (...). Et ideo intelligibilem veritatem proponunt angeli hominibus sub similitudinibus sensibilibus; secundum illud quod dicit Dionysius, I cap. Cael. Hier., quod impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum ».*

⁵²⁶ I-II, 80, 2 (suite): « *Diabolus omnia illa causare potest quae ex motu locali corporum inferiorum provenire possunt, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquae formae repraesententur imaginationi, consequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus, in libro de somno et vigilia, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quae in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Unde talis motus localis spirituum vel humorum potest procurari a daemonibus, sive dormiant sive vigilent homines, et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quandam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquae concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motus sive intentionem sensibilem praedicto modo reductam ad principium apprehensivum, magis homo percipiat, quia, ut Philosophus in eodem libro dicit, amantes modica similitudine in apprehensionem rei amatae moventur. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, iudicetur prosequendum, quia ei qui a passione*

guillemets car ils ne sont pas à strictement parler des miracles)⁵²⁷.

Parfois, les démons n'agissent pas qu'intérieurement, mais extérieurement en assumant un corps⁵²⁸ et une tradition a ainsi attribué certaines pollutions nocturnes aux succubes, ces démons ayant assumé provisoirement un corps de femme⁵²⁹. Si cela fera sourire les rationalistes, nous ne devons pas non plus tomber de Charybde en Scylla en versant uniquement dans une interprétation freudienne des rêves qui y verrait la réélaboration par l'inconscient d'un désir du Ça refoulé par le Surmoi. Quoi qu'il en soit, tâcher de se préserver revient à reconnaître quand même une certaine part de responsabilité morale dans l'imagination puisque St. Thomas suggère de fermer la porte à toute mauvaise influence. C'est d'ailleurs l'une des finalités de l'office des complies⁵³⁰ que d'aller se coucher en méditant la Parole du Dieu protecteur et vainqueur du mal.⁵³¹

Le second point plus proprement humain est que certains actes n'impliquent aucune qualification morale. On peut les regrouper dans deux catégories. L'acte pré-moral ne provient pas de la raison délibérative mais d'une certaine imagination « *en ce sens qu'il est étranger au genre des actes moraux* », comme de se frotter la barbe ou de bouger le pied ou la main⁵³². On parlerait aujourd'hui d'acte quasi instinctif⁵³³. L'acte moral neutre ou indifférent

detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum diabolus interius inducit ad peccandum ».

⁵²⁷ I, 114, 4 (*utrum daemones possint homines seducere per aliqua miracula vera*): « *Si miraculum proprie accipiatur, daemones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus, quia miraculum proprie dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, sub quo ordine continetur omnis virtus creaturae. Dicitur tamen quandoque miraculum large, quod excedit humanam facultatem et considerationem. Et sic daemones possunt facere miracula, quae scilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem et cognitionem excedunt (...). Sciendum est tamen quod, quamvis huiusmodi opera daemonum, quae nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; sunt tamen quandoque verae res (...), phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit, XX De Civ. Dei ».*

⁵²⁸ I, 111, 4: « *sensus immutatur dupliciter. Uno modo, ab exteriori; sicut cum mutatur a sensibili. Alio modo, ab interiori, videmus enim quod, perturbatis spiritibus et humoribus immutatur sensus; lingua enim infirmi, quia plena est cholericum humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque autem modo angelus potest immutare sensum hominis sua naturali virtute. Potest enim angelus opponere exterius sensui sensibile aliquod, vel a natura formatum, vel aliquod de novo formando; sicut facit dum corpus assumit ».*

Cf. I, 51, 3
⁵²⁹ I, 51, 3, ad 6 (*utrum angeli in corporibus assumptis opera vitae exerceant*): « *Si tamen ex coitu daemonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut a corporibus assumptis, sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem daemon qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem ».*

⁵³⁰ Cf. l'ancienne hymne du bréviaire romain, avant qu'elle ne fût modifiée en sa seconde strophe: « *Procul recedant somnia et noctium phantasmata; hostemque nostrum comprime, ne pollutantur corpora* ».

⁵³¹ II-II, 154, 5: « *Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato praecedenti, scilicet negligentia praeparandi se contra daemonis illusiones, unde et in sero cantatur, hostemque nostrum comprime, ne pollutantur corpora. Quandoque vero est absque omni culpa hominis, ex sola nequitia daemonis, sicut in collationibus patrum legitur de quodam quod semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, quandoque tamen est sequela peccati praecedentis ».* Cf. I, 111, 3.

⁵³² I-II, 18, 9 (*utrum aliquis actus secundum individuum sit indifferens*): « *Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum. Si autem non*

s'en distingue : « *Quelquefois l'objet d'un acte ne renferme rien qui touche à l'ordre de la raison : par exemple, ramasser un brin de paille, aller à la campagne, etc..., et ces actes sont indifférents dans leur espèce* »⁵³⁴. L'objet d'un tel acte est sans rapport avec la raison, donc ne lui est ni conforme, ni contraire, ce qui le rendrait bon ou mauvais.

Cette approche thomasienne des mouvements non totalement maîtrisés par l'homme semble très réductrice et donc finalement n'exclure dans l'agir humain presque rien de la sphère de la moralité. Peut-on parler de rigorisme puisque St. Thomas considère qu'il y a une certaine part de responsabilité morale dans le manque d'intégration de toutes les facultés humaines sensibles ? C'est surtout qu'il place très haut l'idéal de sainteté offert par le Christ, l'homme parfait. De plus, il admet que le contrôle que la raison devrait exercer dans ces cas de figure n'est que bien imparfait et il appelle péchés très légers ces mouvements désordonnés nés de l'imagination⁵³⁵. Justement, pour pouvoir atteindre cet idéal de perfection humaine, il faut recourir aux vertus et à la grâce qui doivent atteindre jusqu'à l'imagination, ainsi que toutes les facultés sensibles.

Cependant, il serait illusoire d'espérer pouvoir se départir totalement de ces mouvements subits nés de l'imagination, même pour un homme vertueux⁵³⁶ car ils sont la

procedit a ratione deliberativa, sed ex quadam imaginatione, sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem ; talis actus non est, proprie loquendo, moralis vel humanus ; cum hoc habeat actus a ratione. Et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens ». Cf. I-II, 1, 1, obj. 3 (*utrum homini conveniat agere propter finem*) : « *tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat ; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem* » et ad 3 : « *huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis, quae est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum* ».

⁵³³ Busa, p. 146 : « *Imaginationi ST etiam operationes attribuit quas hodie instinctivas vocamus : v.g. [In Phys., l. 2, l. 8, n°5] : 'sicut confricatio barbae, vel aliquid huiusmodi, quod interdum fit absque deliberatione ex sola imaginatione movente : unde habent finem imaginatum, sed non deliberatum'* ».

⁵³⁴ I-II, 18, 8 : « *actus omnis habet speciem ab obiecto ; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab obiecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si obiectum actus includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti. Si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod obiectum actus non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, et huiusmodi, et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes* ». Cf. aussi I-II, 19, 5 qui reprend l'exemple du fêtu de paille.

⁵³⁵ II Sent., d. 24, q. 3, a. 2 : « *Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt ; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subiaceant, quantum ad hoc quod est impediri, vel non impediri : et ideo inordinatio quae in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen incompleti : et ideo in his actibus peccatum levissimum et veniale est, non autem mortale, quod est perfectum peccatum. Deformitas autem cujuslibet actus illi potentiae attribuitur ut subjecto quae actus principium est : et ideo cum sensualitas sit principium horum actuum, convenienter in ea peccatum esse dicitur ut in subjecto* ».

⁵³⁶ *Ut supra* I-II, 59, 2, déjà cité lorsque St. Thomas compare les Stoïciens aux Péripatéticiens qui eux ne considèrent pas que l'homme vertueux doive être impassible, car lui aussi est soumis à des imaginations qu'il ne peut contrôler : « *Si autem subito oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod animi visa quae appellant phantasias, non est in potestate nostra utrum aliquando incidant animo ; et cum veniunt ex terribilibus rebus,*

marque de la nature déchue. Raison pour laquelle seule la grâce pourra guérir vraiment l'homme, comme on le verra.

De fait, face à cette irruption de l'imprévu, l'homme agit alors le plus en accord avec sa nature profonde, devenue viciée depuis la Chute. Or, si celle-ci n'est pas déjà informée par les *habitus* vertueux et la *gratia sanans*, il réagira en fonction de ce qu'il est, encore sous la domination du péché originel. Celui qui n'est pas baptisé et n'a pas reçu cette grâce guérissante⁵³⁷, ou même après le baptême, celui qui se sachant pécheur n'a pas confessé ses fautes et le cœur contrit, reçu l'absolution pour être ainsi rétabli dans la grâce, ne pourra pas s'abstenir longtemps de pécher car nous avons besoin de la grâce actuelle. Comme l'a dit le Seigneur, « *hors de moi vous ne pouvez rien faire* » (Jn 15, 5). La *gratia sanans* – nous y reviendrons – guérit du péché originel mais le *fomes peccati* demeure malgré tout. Autrement dit, la guérison intervient d'abord dans la partie spirituelle de l'âme, tandis que l'appétit charnel, lui, n'est pas encore totalement réparé⁵³⁸.

Certes, ce genre de péché sera qualifié de véniel car manque la volonté réelle qui ferait requalifier l'acte en péché mortel. Mais l'accumulation des péchés véniels prépare le terrain à un péché mortel. Cela demande un combat spirituel permanent qui implique à la fois une grande discipline et ascèse tout comme d'implorer sans cesse la grâce par une vie de prière. Mais il n'est pas possible pour autant de toujours être sur ses gardes : « *La raison en effet peut bien réprimer chacun des mouvements sensibles, pris en particulier – et c'est ce qui donne à chacun de ces mouvements le caractère de péché et d'acte volontaire – mais elle ne peut les réprimer tous ; car, tandis qu'elle s'efforce de résister à l'un d'eux, il peut arriver qu'un autre surgisse, auquel elle n'a pas toujours le loisir de prêter attention* »⁵³⁹. Autant dire que

neesse est ut sapientis animum moveant, ita ut paulisper vel pavescat metu, vel tristitia contrahatur, tanquam his passionibus praevenientibus rationis officium ; nec tamen approbant ista, eisque consentiunt ; ut Augustinus narrat in ix de civ. De, ab agellio dictum. Sic igitur, si passiones dicantur inordinatae affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quod post deliberationem eis consentiatur ; ut stoici posuerunt. Si vero passiones dicantur quicumque motus appetitus sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinati ».

⁵³⁷ Grâce qui, certes, passe parfois par d'autres canaux mystérieux que les sacrements, même si elle procède et ordonne au Christ chez ceux qui vivraient droitement tout en ignorant le Christ, cf. CEC 819.

⁵³⁸ Cf. Hoffmann, p. 235.

⁵³⁹ I-II, 109, 8 (*utrum homo sine gratia possit non peccare*) : « *In statu autem naturae corruptae, indiget homo gratia habituali sanante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato, unde Apostolus, ad Rom. VII, in persona hominis reparati, dicit, ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati. In quo quidem statu potest homo abstinere a peccato mortali quod in ratione consistit (...). Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest (et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii), non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit ; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi motus vitandos (...). Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparatur per gratiam iustificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus, quia non est neesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, Super Ezech., quod peccatum quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit. Et huius ratio est quia, sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio debet subdi Deo, et in ipso constituere finem suae voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis iudicium regulari*

sans la grâce, l'homme pêche nécessairement parce que, suivant les lois de la probabilité, il est impossible qu'il pare à tous les coups ou soit en permanence sur le qui-vive. Cela est tout simplement au-delà des possibilités de l'âme.

De fait, comme le montre bien St. Thomas, l'âme, tout comme le corps, doit se reposer. L'âme étant créée et animatrice d'un corps subit les contraintes des limites physiques déjà lorsqu'elle traite des biens sensibles, qui lui sont pourtant proportionnés. Combien plus lorsqu'elle s'adonne aux biens spéculatifs et *a fortiori*, à la contemplation des réalités divines ! Elle a donc besoin de repos, comme le corps. Et ce repos, elle le trouve dans le plaisir que procurent divertissements et récréations qui sont nécessaires car ils interrompent son effort, comme l'illustre cette belle anecdote apostolique : « *Dans les Conférences des Pères on peut lire que St. Jean l'Évangéliste, comme certains s'étaient scandalisés de l'avoir trouvé en train de jouer avec ses disciples, demanda à l'un d'eux qui portait un arc de tirer une flèche. Lorsque celui-ci l'eut fait plusieurs fois, il lui demanda s'il pourrait continuer toujours. Le tireur répondit que, s'il continuait toujours, l'arc se briserait. St. Jean fit alors remarquer que, de même, l'esprit de l'homme se briserait s'il ne se relâchait jamais de son application* »⁵⁴⁰. Mais il est vrai que même ce délassement doit être mesuré à l'aune du juste milieu, au travers de la vertu d'eutrapélie⁵⁴¹.

debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo, inferiori appetitu non totaliter subiecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo ; ita etiam, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet ; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praeexistentem, ut Philosophus dicit, in III Ethic. ; quamvis ex praemeditatione rationis homo possit aliquid agere praeter ordinem finis praeconcepti, et praeter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali praemeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum consequentiam voluntatis deordinatae a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur ».

⁵⁴⁰ II-II, 168, 2 (*utrum in ludis possit esse aliqua virtus*) : « *sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quod non potest continue laborare, propter hoc quod habet finitam virtutem, quae determinatis laboribus proportionatur ; ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, inquantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem. Quies autem animae est delectatio [cf. I-II, 25, 2 et I-II, 31, 1, ad 2]. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animale adhibere per aliquam delectationem, intermissa intentione ad insistendum studio rationis. Sicut in collationibus Patrum legitur quod beatus evangelista Ioannes, cum quidam scandalizarentur quod eum cum suis discipulis ludentem invenerunt, dicitur mandasse uni eorum, qui arcum gerebat, ut sagittam traheret. Quod cum pluries fecisset, quaesivit utrum hoc continue facere posset. Qui respondit quod, si hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam a sua intentione relaxaretur. Huiusmodi autem dicta vel facta, in quibus non quaeritur nisi delectatio animalis, vocantur ludicra vel iocosa. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animae quietem ».*

⁵⁴¹ Elle n'est pas étudiée en tant que telle, seulement très succinctement évoquée en I-II, 60, 5 (*utrum virtutes*

Justement, la fatigue est considérée comme provenant « *d'une transmutation non naturelle* » du corps⁵⁴². Tout comme la tristesse, elle est une « *maladie de la faculté appetitive* »⁵⁴³. Dans la mesure où l'homme n'est pas ce pour quoi il est fait, ne correspond pas à sa propre nature, il doit lutter pour refaire l'unité de sa vie, avec la grâce tout de même ! Après la Chute en particulier cela participe aussi d'une certaine manière du labeur ou malédiction de Dieu concernant le travail, mais compris ici métaphoriquement comme un travail sur soi-même plus que pour extraire de la terre sa subsistance⁵⁴⁴ et porter « *le fardeau de la journée avec sa chaleur* » (Mt 20, 12). Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si certains péchés surviennent lors de ces moments de relâchements (qui ne peuvent pas ne pas être !). Et même parfois, alors que l'âme est sur le qui-vive, elle ne peut être sur tous les fronts⁵⁴⁵.

L'homme semble donc condamné à une certaine fatigue que j'oserai qualifier d'ontologique. Pourquoi ? Parce qu'en raison du *fomes peccati*, le désordre demeure inscrit dans les facultés qui inclinent au péché en suivant chacune leur propre voie sans chercher à s'intégrer au service commun de l'unité de la personne humaine. Comme vu précédemment, il est « arithmétiquement » plus facile de faire le mal que de faire le bien (il faut trois prérequis pour qu'une action soit bonne alors qu'un seul manque la rend mauvaise). L'unification de cette personnalité éclatée demande donc un effort, est fatigante, implique une tension tant que ne sont pas acquises les vertus qui rendent alors facile ce qui est difficile, y compris ensuite dans les circonstances les plus défavorables (*in arduis*), jusqu'à un degré héroïque chez les saints.

C) LE PECHE DIVISE INTERIEUREMENT

1. La velléité

morales distinguantur secundum obiecta passionum): « *et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat* ». Cf. II-II, 160, 2 (*utrum modestia sit solum circa exteriores actiones*).

⁵⁴² Quelques éléments dans König-Pralong, Catherine, « *Aspects de la fatigue dans l'anthropologie médiévale* », in *Revue de Synthèse* 129/4, déc. 2008, p. 529-547.

⁵⁴³ I-II, 38, 1 (*utrum quaelibet delectatio mitiget quemlibet dolorem seu tristitiam*): « *delectatio est quaedam quies appetitus in bono convenienti ; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quae accidit ex aliqua transmutatione innaturali, nam et ipsa tristitia fatigationem quandam, seu aegritudinem appetitivae virtutis importat. Sicut igitur quaelibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem, ex quacumque causa innaturali provenientem ; ita quaelibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat* ».

⁵⁴⁴ Gn 3, 16-19 : « *maudit soit le sol à cause de toi ! À force de peines tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie (...). À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain* ». À rapprocher de Mt. 11, 28-30 : « *Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger* ». Cf. la prière que récite le prêtre lorsqu'il revêt manipule et chasuble dans la liturgie tridentine.

⁵⁴⁵ *Ut supra* I-II, 74, 3, ad 2.

Le concept de velléité désigne aujourd'hui communément le fait d'avoir des envies un peu subites, mais qui ne sont pas mises ensuite en pratique⁵⁴⁶. On pourrait l'appeler la *mutatio voluntatis*, qui ne peut avoir lieu en Dieu, mais uniquement en l'homme, comme le montre la question I, 19, 7 : si la volonté de Dieu est sujette à changement. La réponse est négative, mais avec la précision importante qu'avoir une volonté changeante est autre chose que de vouloir que les choses changent ! Selon St. Thomas on peut fort bien, avec une volonté non-modifiée, faire quelque chose un jour et son contraire le lendemain. Mais changer de volonté est dû à une modification ou bien de la connaissance (quelque chose est considéré comme un bien à poursuivre alors que cela était ignoré précédemment) ou bien de la substance (vouloir se mettre au coin du feu à cause du froid qui survient désormais), deux choses impossibles en Dieu⁵⁴⁷.

Mais d'après l'étude récente et fouillée sur ce thème menée par Andrea A. Robiglio⁵⁴⁸ la velléité s'exprime encore mieux par l'équivalent latin de *velleitas* qui est justement à l'origine, en St. Thomas, du terme français. Ce thème n'a qu'un nombre somme toute limité d'occurrences dans les *Opera omnia* de St. Thomas. Sur 12 occurrences, 8 sont tirées d'une œuvre de jeunesse : le *Scriptum super Sententiis* de Pierre Lombard et 1 des *Quaestiones disputatae de Malo*. Seulement 3 proviennent de la *Summa*. Nous les étudierons donc plus en détails. La genèse de cette thématique intervient dans le contexte de la naissance de la scholastique avec Guillaume d'Auxerre, au début du XIII^e s. qui se serait inspiré d'Étienne Langton et de Pierre de Poitiers⁵⁴⁹.

La première fois où le terme apparaît dans la *Somme de théologie* (I, 19, 6, ad 1) s'inscrit dans le contexte de la *Prima Pars*, qui étudie Dieu en ses différentes opérations (science, volonté et puissance). La q. 19 analyse la volonté en elle-même et l'article 6

⁵⁴⁶ St. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, Œuvres, La Pléiade, Paris, 1969, p. 372 : « *Souhaits, ou, comme disent les Scholastiques, velléité, qui n'est autre chose qu'un commencement de vouloir lequel n'a point de suite* », cité par Robiglio, p. 48, note 11.

⁵⁴⁷ I, 19, 7 (*utrum voluntas Dei sit mutabilis*) : « *voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem ; et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis, eadem voluntate immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum. Quod non est absque mutatione eius, sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset, ad hoc enim consiliatur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem* ».

⁵⁴⁸ Robiglio, Andrea Aldo, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 2002. Pour lui, autant la notion thomasiennne d'incontinence est dans la ligne de l'*akrasia* aristotélicienne, autant la velléité est au contraire tout à fait nouvelle. Au XIII^e s, on est parvenu à une conscience d'une dimension ultérieure de l'âme humaine. La géographie et le lexique de l'intériorité se sont élargis et consolidés (p. 146).

⁵⁴⁹ Robiglio, p. 51-52, s'inspirant de Saarinen, *Weakness*, p. 75-77.

s'interroge si la volonté de Dieu s'accomplit toujours et la première objection part de Sa volonté que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2, 4) qui n'est pourtant pas réalisée à cause de la perte de nombreuses âmes. St. Thomas considère que la parole de St. Paul peut s'entendre de trois manières. Les deux premières sont à la fois moins convaincantes et surtout moins pertinentes car elles considèrent le dire de l'apôtre de manière distributive (Dieu veut que soient sauvés tous les prédestinés) ou presque corporative (un échantillon représentant chacun des états)⁵⁵⁰. Mais la troisième interprétation exégétique est celle qui nous intéresse.

Elle se réfère à l'autorité de St. Jean Damascène pour reprendre sa distinction entre volonté antécédente et conséquente⁵⁵¹. Celle-ci vaut pour les choses voulues par Dieu (*volita*) car il n'est pas inutile de rappeler que la volonté peut s'entendre de trois manières : la faculté en elle-même, l'acte de la volonté ou les choses voulues⁵⁵² ; or pour la faculté du vouloir divin, qui est éternel, il n'y a pas d'avant ni d'après. Donc, concernant les *volita*, Dieu veut tout bien, mais « *quelque chose peut être, à première vue, considéré en soi-même (absolute), bon ou mauvais, alors que dans sa connexion avec autre chose (prout cum aliquo adiuncto consideratur), ce qui est une considération conséquente, on voit les choses à l'inverse* ». Ainsi la vie d'un homme, considérée absolument, est un bien à poursuivre et sa mort un mal à fuir, mais si cet homme est maintenant considéré du point de vue de son agir en rapport avec la société et qu'il est par exemple un criminel impénitent, représentant un grave danger pour la collectivité, il est bon qu'il soit exécuté. « *Aussi pourra-t-on dire d'un juge épris de justice : de volonté antécédente il veut que tout homme vive ; mais de volonté conséquente il veut que l'assassin soit pendu. Semblablement, Dieu veut de volonté antécédente que tous les hommes soient sauvés ; mais de volonté conséquente il veut que quelques-uns soient damnés, comme sa justice l'exige* »⁵⁵³. « *La volonté antécédente est le bon plaisir de Dieu qui ne tient compte*

⁵⁵⁰ I, 19, 6, ad 1 (*utrum voluntas Dei semper impleatur*) : « *illud verbum apostoli, quod Deus vult omnes homines salvos fieri etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum, Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus. Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum, Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, iudaeos et gentiles, parvos et magnos ; non tamen omnes de singulis statibus* ». Cf. Robiglio p. 92, notes 87 et 88.

⁵⁵¹ Robiglio, p. 93, note 89 cite comme sources possibles St. Augustin, *De spiritu et littera*, I, 33, 58 (sont sauvés tous ceux qui ne refusent pas de l'être) et Robert de Melun dans le *De Epist. ad Timotheum prima*, Œuvres, II, Louvain, 1938, p. 279-280 (*vel omnibus id dat per quod salvari possunt, nisi in ipsis remaneat. Omnibus enim gratiam confert, qua nisi repellant salvari possunt*).

⁵⁵² *III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, qc.1, ad 3 : « *voluntas dicitur tribus modis. Aliquando ipsa potentia volendi ; aliquando ipse actus volendi ; aliquando autem ipsum volitum* », cité par Robiglio, p. 3, note 2.

⁵⁵³ I, 19, 6, ad 1 (suite) : « *Tertio, secundum Damascenum, intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius ; sed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum, considerandum est quod unumquodque, secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adiuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecederet vult omnem hominem vivere ; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus*

dans sa créature spirituelle que des perfections dont il est la première et l'unique source. La volonté conséquente est le même bon plaisir qui tient compte en outre, dans cette même créature, de ce qui vient d'elle : soit comme de sa source unique et libre, quand il s'agit des péchés en tant que tels ; soit comme d'une source seconde, subordonnée et libre, quand il s'agit des bonnes œuvres »⁵⁵⁴.

Tout dépend donc du point de vue et peut-être les termes peuvent-ils prêter à confusion, surtout pour « *absolute* » : ils expriment dans le premier cas une forme de considération d'un singulier tandis que le second renvoie à une vision plus globale, universelle, c'est-à-dire intégrant tant l'ensemble des dimensions de la personne (donc aussi son agir et son influence sociale et pas que le bien métaphysique suivant lequel il est bon qu'un étant soit car cela vaut même pour les démons) que des composantes de la société humaine (le danger pour les autres, innocents, qui eux aussi méritent de vivre et plus que cet assassin).

Si nous nous plaçons au niveau anthropologique et non pas théologique (du juge humain et pas de Dieu), la volonté entendue au sens propre (*simpliciter, absoluta voluntas*) est toujours considérée dans le particulier des choses voulues (*volita*) réellement et concrètement puisque la volonté fait le lien entre l'intellect et l'agir et qu'elle doit prendre en considération, par la prudence (*recta ratio agibilium*) aussi les circonstances au sens large⁵⁵⁵. Cela relève de l'acte principal de la prudence qu'est le commander (*præcipere*), subdivisé en prévoyance, circonspection et précaution⁵⁵⁶. Or la circonspection est précisément suivant son étymologie (regarder autour de soi), ce qui tient compte des circonstances : « *la prudence (...) concerne l'action dans ses particularités où sont engagées beaucoup de choses, il arrive qu'un élément de l'action, considéré en lui-même, soit bon et adapté à la fin, mais devienne mauvais ou inopportun par un concours de circonstances. C'est pourquoi la circonspection est nécessaire à la prudence, en ce sens qu'il lui faut juger aussi d'après les circonstances ce qui est ordonné à la fin* »⁵⁵⁷.

antecedenter vult omnem hominem salvari ; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae ». Cf. Robiglio p. 76-79 sur *I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 1.

⁵⁵⁴ Cf. Antoniotti, Sr. Louis-Marie, op, « La volonté divine antécédente et conséquente selon saint Jean Damascène et saint Thomas d'Aquin », in *RT* 65/1, 1965, p. 52-77. Mais ce n'est qu'un cas bien particulier, car valable en Dieu. En l'homme, bien sûr, il faudrait faire les nécessaires distinctions.

⁵⁵⁵ I-II, 19, 6, ad 1 (suite) : « *Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari, unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit ; licet illud quod antecedenter vult, non fiat* ».

⁵⁵⁶ II-II, 48, art. unicus (*utrum inconvenienter assignentur partes prudentiae*) : « *Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae (...). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio* ».

⁵⁵⁷ II-II, 49, 7 (*utrum circumspectio possit esse pars prudentiae*) : « *prudentia (...), est circa singularia*

Une volonté qui se porterait sur des choses voulues sans en considérer tous les aspects, comme si elles étaient *déliées* de la réalité (d'où l'expression trompeuse mais étymologique d'« *absolute* » déjà relevée) ou abstraites ne serait pas une volonté au sens propre mais plutôt une volonté relative (*secundum quid*) car en fait, elle serait liée à certains aspects seulement, donc une vision incomplète, partielle de la réalité⁵⁵⁸. En ce sens, ce serait une volonté faible.

Notons l'équivalence que St. Thomas fait entre volonté antécédente (*antecedenter vult*) et volonté relative (*secundum quid vellet*) d'une part et entre volonté conséquente (*consequenter vult*) et volonté absolue (*simpliciter vult, absoluta voluntas*) d'autre part⁵⁵⁹. C'est à cette première catégorie qu'il préfère attribuer le mot de *velleitas* plutôt que celui de volonté, dérivée du subjonctif optatif *vellet* comme dans la phrase en français avec le subjonctif imparfait « *s'il n'était pas juge et qu'il voulût que cet homme vécût comme tout autre, il oublierait qu'il est aussi un assassin* » qui se rendrait aujourd'hui plus par un conditionnel. D'où l'on peut finalement faire le passage à une volonté conditionnée (*voluntas conditionata*) puisque le juge voudrait certes que l'assassin vive s'il n'était pas un assassin, mais juste un homme honnête, ce qui n'est pas le cas. Pour Dieu, il est plus propre de parler de volonté conditionnée. En effet, notre Créateur voudrait dans Sa bonté et miséricorde que tous les hommes soient sauvés en acceptant la grâce de la Rédemption offerte par le Fils. Cependant, comme il respecte la liberté humaine, il conditionne sa volonté à notre libre réponse et sait bien sûr dans son omniscience quelle elle sera. Mais qu'il soit clair que l'homme pécheur n'échappe que très provisoirement d'un côté à la volonté de Dieu qui ne veut jamais le péché commis, pour retomber bien vite de l'autre côté dans Sa volonté en

operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem, sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumscriptio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant ».

⁵⁵⁸ Nous souscrivons à l'annotation faite par Robiglio, p. 94, note 90 suivant laquelle l'homme dans cette condition historique (post-lapsaire et malgré la grâce) ne peut pas prévoir toutes les circonstances. On ne peut donc éliminer totalement une part de velléité. La délibération (*consilium*) doit admettre une part d'incertitude qu'il appelle « *formido* ». Il ne donne malheureusement pas ses références, que nous pensons pouvoir isoler dans des passages comme I, 79, 9, ad 4 ou II-II, 2, 1. Nous ne citerons que II-II, 1, 4 : « *Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides* ». Cela n'est pas sans rappeler le rejet du conséquentialisme ou proportionalisme en théologie morale par le magistère pontifical dans VS 75, 79 et 77 : « *chacun connaît la difficulté - ou mieux l'impossibilité - d'apprécier toutes les conséquences et tous les effets bons ou mauvais – dits pré-moraux – de ses propres actes : faire un calcul rationnel exhaustif n'est pas possible* ».

⁵⁵⁹ Nous ne sommes pas convaincus de la réserve émise par Robiglio, p. 95 et à sa note 91 qui considère comme forcée l'équivalence faite ici et admise aussi par Cajetan. Sans doute parce qu'il l'entend de manière trop stricte. Pour lui, si équivalence il y a, elle ne serait pas absolument réversible ou symétrique : la velléité peut être un type de volonté *secundum quid*, mais l'inverse ne serait pas vrai : toute volonté *secundum quid* ne serait pas pour autant nécessairement velléitaire.

encourant sa punition de la part du Dieu juste, au moins dans l'au-delà. La volonté de Dieu est donc infailliblement efficace, vue au moins dans son grand angle, le seul approprié⁵⁶⁰.

La velléité peut donc s'entendre aussi parfois comme une volonté conditionnée (*voluntas conditionata*)⁵⁶¹ suivant les conditions dans lesquelles vit une personne singulière (qui sont des accidents par rapport à sa nature humaine mais pourtant déterminants, y compris pour son salut). Parfois, St. Thomas évoque une volonté incomplète, glissant alors vers la volonté entendue comme la faculté de vouloir (*potentia volendi*) (et non plus comme les choses voulues ni comme les actes de la volonté). Uniquement en l'homme (qui n'aurait par ailleurs pas d'empêchement dans sa *potentia volendi*), elle désigne le fait de ne vouloir le bien qu'en général et non pas dans le concret des situations qu'il traverse⁵⁶².

Mais St. Thomas semble pousser aussi la velléité (volonté conditionnée) jusqu'à la volonté des choses impossibles⁵⁶³, sans qu'on puisse pour autant disqualifier comme des fous les personnes ayant ce type de velléités. Car la *voluntas impossibilium* s'étend aussi aux sages puisqu'elle est structurelle en l'homme, elle « *n'est pas un 'moment' indéterminé du vouloir, enclin à une spécification ultérieure comme si la délibération n'était pas intervenue* ». Autant dire qu'il s'agit proprement d'un acte humain capable de mérite ou démérite⁵⁶⁴. C'est ainsi par exemple que la velléité peut être méritoire en matière de pénitence. St. Thomas se demande comment il est possible de souffrir de quelque chose de passé contre lequel on ne peut plus rien faire alors que le propre de la douleur est de ressentir la présence d'un mal ? Justement, la douleur provient de cette « présentification » que permet la velléité. Nous souffrons finalement de nos limites nous empêchant de changer notre passé qui a offensé Dieu et c'est cela qui est salutaire : « *l'intelligence, dit autrement, peut réduire le 'passé' à un 'présent hypothétique', qui, en termes logiques, signifie pouvoir transformer une 'impossibilité' en*

⁵⁶⁰ I, 19, 6 : « *Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium, sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per eius iustitiam punitur* ».

⁵⁶¹ Cf. Robiglio, p. 76-77 sur III Sent., d. 31, q. 2, a. 3, qc. 2, ad 3 : « *voluntate consequente vult majus bonum alteri quam sibi, sibi autem intensius ; sed voluntate antecedente vult sibi majus. Sed hoc non impedit quietem desiderii : quia haec voluntas non est voluntas simpliciter, sed conditionata, vel velleitas quaedam, ut quidam dicunt* ».

⁵⁶² Cf. Robiglio, p. 82 : « *Tommaso definisce il complementum voluntatis come il superamento di tutte le 'condizioni' dell'atto, posto che la facoltà di volere sia integra* » et la note 63 renvoie à SCG II, c. 32, n°6 : « *cum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae, qui expectatur removendus ; vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis : voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quae nondum adest ; vel nisi subtracto impedimento quod adest* » et Super Rom., cap. 7 l. 3 : « *de voluntate quadam incompleta, qua homines in universali bonum volunt* ».

⁵⁶³ *Ut infra* I-II, 13, 5, ad 1. C'est la seconde occurrence dans la Somme.

⁵⁶⁴ Cf. Robiglio, p. 89, note 78, citant IV Sent., d. 17, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 3 : « *quamvis voluntas completa non possit esse alicujus sapientis de impossibili ; tamen voluntas conditionata, quae et velleitas dicitur, esse potest de impossibilibus ; qua etiam sapiens vellet quod impossibile est, si possibile foret : et ista voluntas sufficit ad dolorem causandum ; et praecipue quando impossibilitas obtinendi quod volumus, ex nobis provenit* ».

‘possibilité’ »⁵⁶⁵.

La dernière occurrence du concept de velléité dans la *Somme* (III, 21, 4) est à rapprocher de ce que St. Thomas affirme dans sa jeunesse en III *Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 1. Dans la *Summa*, cette partie relève de la doctrine de l’Incarnation (III, 1-26), en particulier des conséquences de l’union hypostatique dans le Christ lui-même (III, 16-19) et dans sa relation avec le Père (III, 20-23). C’est ainsi que le Docteur Angélique s’interroge si la prière de Jésus fut toujours exaucée, ce qui fait en réalité rebondir sur la question de l’éventuelle contrariété des volontés dans l’homme-Dieu en III, 19, 6. Il est évident d’après les Saintes Écritures en effet que certaines prières de Jésus, en particulier dans l’agonie à Gethsémani (l’obj. 1 reprend Mt. 26, 39) n’ont pas été entendues par le Père. Or, la prière manifeste par le langage humain une expression de la volonté.

La volonté de l’homme en tant qu’homme (donc pour être conforme à sa nature) ne peut être qu’une volonté rationnelle, c’est-à-dire succédant à une délibération (*voluntas ut ratio, voluntas [per modum] rationis, voluntas simplex*). Mais St. Thomas distingue encore deux autres niveaux, inférieurs, de volonté en l’homme qui sont bien décrits lorsqu’il parle des volontés dans le Christ (ici nous nous limitons donc à Sa volonté humaine⁵⁶⁶). Attention, nous parlons désormais de la volonté comme acte et non pas comme faculté ou puissance car elle est bien sûr alors unique⁵⁶⁷. En « bas » de cette structure de la volonté, se trouve la volonté de sensualité (*voluntas sensualitatis*) qui est une volonté plus frustrée car provenant de la puissance sensible, mais bien participative car normalement faite pour obéir à la raison⁵⁶⁸. Puis pour la volonté vraiment constitutive (*essentialiter et non participative*) se trouve d’abord la volonté suivant la nature (*voluntas ut natura sive voluntas per modum naturæ*). La distinction entre la *voluntas ut natura* et la *voluntas ut ratio* est héritée des maîtres (Pierre Lombard, Alexandre de Halès, St. Albert le Grand, St. Bonaventure) et recoupe celle

⁵⁶⁵ IV *Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qc. 6, ad 3 : « *Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum sit praeteritum quantum ad actum, manet tamen quantum ad effectum vel reatus vel maculae vel offensae divinae ; et sic potest aliquis de peccato dolere in quantum est praesens ; dolor enim de praesenti est. Vel dicendum, et melius, quod quamvis voluntas completa non sit de impossibili, est tamen de ipso velleitas quaedam, idest voluntas conditionata : vellemus enim, si esset possibile, quod hoc non fuisset. Et secundum hoc etiam accipiunt ex conditione praedicta quamdam rationem praesentis, ut de iis possit esse dolor, qui non est nisi de praesentibus* ».

⁵⁶⁶ Cf. III, 18, 5 (*utrum voluntas humana in Christo voluerit aliud quam quod Deus vult*) : « *in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quae participative voluntas dicitur ; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis* ».

⁵⁶⁷ III, 18, 3 (*utrum in Christo fuerunt duae voluntates quantum ad rationem*) : « *voluntas quandoque accipitur pro potentia, et quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiat pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis (...). Si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana essentialiter et non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate quae est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quae est ut natura, quae dicitur thesis ; et voluntas ut ratio, quae dicitur bulesis* ». Nous ne parlons donc plus des choses voulues, *volita*.

⁵⁶⁸ III, 18, 2 (*utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, praeter rationis voluntatem*) : « *Sciendum est autem quod sensualitas, sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationale per participationem, ut patet per Philosophum, in I *Ethic*. Et quia voluntas est in ratione (...), pari ratione potest dici quod sensualitas sit voluntas per participationem* ».

introduite par St. Jean Damascène, entre la fin et des moyens (*eorum quæ sunt ad finem*). Car la volonté ne s’y rapporte pas de la même manière : « Elle se porte vers la fin d’une façon absolue, comme vers ce qui est bon en soi ; mais elle se porte vers le moyen en faisant quelque comparaison dans la mesure où elle trouve en lui de la bonté par son ordre à autre chose que lui ». Par exemple on accepte d’absorber un médicament (moyen, *ut ratio, boulésis*), surtout lorsqu’il est dégoûtant parce qu’il doit nous redonner la santé (fin, *ut natura, thélésis*)⁵⁶⁹. Or la volonté se juge d’abord par l’action qu’elle opère, ce qui passe ou devrait passer par la prudence comme on l’a déjà dit à propos de la circonspection, d’où le nom de volonté délibérative (ou prudentielle selon les traductions : *voluntas consiliativa*)⁵⁷⁰. Alors que la volonté de raison (*voluntas ut ratio*) n’est pas une volonté absolue mais relative et conditionnelle : « nous ne le voulons pas absolument, mais seulement sous cette condition : si la délibération de la raison n’y met aucun obstacle. Il y a là une velléité plutôt qu’une volonté absolue, parce qu’on le voudrait si autre chose ne s’y opposait pas »⁵⁷¹.

Voyons maintenant plus en détails l’exemple même de Jésus au travers de la question III, 18, 5 : dans le Christ la volonté humaine aurait-elle voulu autre chose que ce que Dieu veut ? Le Christ ayant tout assumé de notre nature excepté le péché, connut-il aussi les affres

⁵⁶⁹ Robiglio, dans l’édition de l’article (p. 28, fin de la note 27) et non pas du livre (p. 58, note 11 ; mais elle est à un autre lieu, p. 19, note 30) reprend avec beaucoup de justesse la remarque de Ramirez, J.M., *De actibus humanis*. In *I-II Summæ Theologiæ divi Thomæ expositio* (qq. VI-XXI), in *Opera omnia IV*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de Filosofía ‘Luis Vives’, Madrid, 1972, p. 67 : « Ait ibi S. Thomas quod Joannes Damascenus vocat simplicem voluntatem θέλησιν ; voluntatem vero ut rationem βούλησιν ; at hoc minus recte videtur dictum ; quia in terminologia Damasceni θέλησις est facultas volendi ; βούλησις vero significat actum quemcumque volendi, indistincte, hoc est volitionem ». Alors que St. Jean Damascène distingue entre la faculté et son acte, St. Thomas distingue entre les actes d’une même faculté. Une autre différence notable entre l’article (2000, p. 29, note 28) et le livre, plus récent (2002) concerne cette assimilation entre l’objet de la volonté de nature et la fin et l’objet de la volonté de raison et les moyens. Elle semble criticable pour lui et il prend ses distances par rapport à G. Abbà, *Lex et virtus*, Roma, 1983, aussi critiqué par D. Blasi, *Dio e la legge naturale*, Pisa, 1999, p. 232-238. Gondreau, p. 309-317 explique l’origine biblique des expressions en Lc 22, 42 ; Mt. 26, 39 ; Mc 14, 36 et retrace les antécédents chez Albert et Bonaventure (qui parlait de *voluntas naturalis* et *deliberationis*). Bibliographie p. 314, note 130.

⁵⁷⁰ III, 18, 3 : « *Voluntas enim [cf. I-II, 8, 2+3], et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem, et alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum, in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sanitas, quod a Damasceno vocatur thelisis, idest simplex voluntas, et a magistris vocatur voluntas ut natura, et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat bulesim, idest consiliativam voluntatem, a magistris autem vocatur voluntas ut ratio* ».

⁵⁷¹ III, 21, 4 (*utrum Christi oratio fuerit semper exaudita*) : « *oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicuius orantis exauditur oratio, quando eius voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est voluntas rationis, hoc enim absolute volumus quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet, si aliud non obsistat quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis, et per consequens, omnis eius oratio fuit exaudita* ». Il convient d’être attentif au vocabulaire car la *voluntas simpliciter* (équivalente ici à *voluntas ut ratio*) n’est pas la *voluntas simplex* (équivalente à *voluntas ut natura*) !

d'une certaine contradiction, au moment de l'agonie à Gethsémani ? Il permit avant Sa passion, comme il l'avait fait pour la chair, que les puissances de l'âme pussent agir selon ce qui leur est propre. Or, il est naturel que la volonté de la sensualité repousse les douleurs sensibles et les lésions corporelles. Il est donc tout à fait normal que la volonté de nature rejette les maux et la mort comme lui étant contraire, même si la volonté de raison peut, elle, les rechercher en vue d'une fin. Par exemple le roi Louis XIV dut supporter quatorze fois la cautérisation de la mâchoire au fer rouge (« bouton de feu ») parce qu'il croyait, suivant les connaissances médicales de l'époque, que cela lui réglerait ses problèmes bucco-dentaires⁵⁷². Il supporta ces maux atroces car il pensait qu'il le fallait pour préserver sa santé. Donc si l'on élargit l'angle de vision au bien commun (ici du corps entier plutôt que d'un seul membre), l'appréciation volontaire peut changer. Dieu ne voulait par exemple pas la mort de son Fils en elle-même mais pour sauver le genre humain, il avait choisi dans Sa sagesse éternelle ce moyen comme le plus convenable pour la Rédemption⁵⁷³. Il n'y a donc pas contrariété des volontaires au sens strict car elles ne se situent pas au même niveau⁵⁷⁴. Notons au passage que contrairement à ses prédécesseurs, St. Thomas ne fait pas qu'opposer la *voluntas sensualitatis* à la *voluntas rationis*, mais l'opposition surgit aussi à l'intérieur même de la volonté au sens essentiel et non pas que participatif entre *voluntas ut natura* et *voluntas ut ratio*⁵⁷⁵.

2. La structure de l'action vraie impose d'aller jusqu'à l'opération

On ne peut pas non plus reprocher à la volonté de nature ce qui est hors de sa portée, à savoir de ne pas s'élever jusqu'à la volonté de Dieu⁵⁷⁶ car elle a d'abord accès au particulier, étant plus liée encore à la sensibilité. Le risque est alors d'être trop englué dans un particulier

⁵⁷² In *Journal de santé de Louis XIV*, par Stanis Perez, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2004, p. 226.

⁵⁷³ III, 18, 5 (suite) : « *ex quadam dispensatione, filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem* ».

⁵⁷⁴ Nous le verrons dans la troisième partie.

⁵⁷⁵ Robiglio, p. 28. Cf. aussi ibidem, p. 18, note 29 qui cite Alain de Lille commentant Mt 26, 39 : « *Ecce quomodo in Christo duo loquantur, et de diversis loquantur ! Loquitur sensualitas, loquitur ratio. Loquitur sensualitas ex nostra infirmitate ; loquitur ratio ex divina firmitate ; loquimur sensualitas ex humano affectu, loquidur ratio ex divino effectu (...). Hoc est perpetuum in mente humana duellum, qui ratio aliquando sensualitatem refrenet, tamen sensualitas semper remurmurat* », in *Sententiae* n°23 (PL 210, p. 241). Cf. p. 30. Gondreau, p. 315.

⁵⁷⁶ III, 18, 5, ad 1 : « *Christus volebat ut voluntas patris impleretur, non autem secundum voluntatem sensualitatis cuius motus non se extendit usque ad voluntatem Dei ; neque per voluntatem quae consideratur per modum naturae, quae fertur in aliqua obiecta absolute considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem* ».

qui ne devrait être qu'un moyen mais est considéré comme une fin en soi, donc absolutisé au point d'en exclure les aspects connexes. Et l'autre écueil à éviter est que la volonté ne s'arrête en cours alors qu'elle s'élabore progressivement suivant un chemin complexe qu'elle doit chercher à suivre jusqu'au bout, c'est-à-dire jusque dans l'opération⁵⁷⁷. Elle ne doit pas se limiter au stade des prodromes exprimés par la sensualité ou la *voluntas ut natura* qui demeure beaucoup trop générique. Parfois malheureusement, l'homme n'a pas le temps de recontextualiser par rapport à la finalité et il réagit alors en fonction de sa volonté de nature⁵⁷⁸. Robiglio insiste sur le fait que si à proprement parler l'acte authentique d'autodétermination de l'homme est la *voluntas ut ratio*, la *voluntas ut natura* peut s'avérer pourtant efficace *de facto* (donc passer aussi bien dans la réalité de l'opération), mais il est incomplet. Et de toute façon, il n'est possible que par une auto-suspension de l'acte de raison⁵⁷⁹, sans pour autant que l'on puisse dire que l'un soit un moment de l'autre ou le précède. Ce sont simplement deux actes différents, selon Robiglio : l'un étant simple, l'autre complexe⁵⁸⁰.

Certes, on agit toujours pour une fin considérée comme bonne mais encore faut-il se donner les moyens de la mettre en œuvre concrètement. Quelquefois la fin donnée est trop vague pour engager réellement, comme si l'on disait vouloir le bien en général à la manière de celui qui se déclarerait partisan de la paix en général sans essayer, à sa mesure, de la promouvoir. Cela signifie ne pas aller jusqu'au fond de la délibération par exemple, qui concerne proprement les moyens.

Jamais nous n'aurons de certitude absolue en matière d'action car pour tout bien contingent, donc hormis la béatitude qui est le seul bien parfait, se mêle toujours un certain

⁵⁷⁷ Cf. I-II, 13, 5, ad 1 : « *terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei ; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum* ».

⁵⁷⁸ Robiglio, p. 59 : « *Resta vero, peraltro, che l'uomo (l'homo viator) può non avere il tempo per analizzare i valori in gioco, pur trovandosi engagé e non potendo evitare una 'scelta'. In questi casi egli s'affida allora alla 'semplice volontà', al volere ut natura che 'punta', senza ambagi ed ulteriori domande, su quel fine che era stato dapprima presentato* ».

⁵⁷⁹ I-II, 8, 3, ad 3 (*utrum eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem*) : « *nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem ; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quae media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem* ». Cité par Robiglio (article) p. 30, note 29.

⁵⁸⁰ III Sent., d. 17, q. 1, a. 2, qc. 1 : « *si consideretur hoc quod est ad finem sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam, quam in eo absolute inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa hujusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem ; ideo non sententiat finaliter secundum praedictum motum suum de illo, quousque finem in quem illud ordinat, non consideret : unde voluntas non simpliciter vult illud ; sed vellet, si nil inveniretur repugnans. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est, absolute ; unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tamquam finis ; si autem ordinet in finem, non acceptabit aliquid absolute, quousque perveniat ad considerationem finis, quod facit voluntas ut ratio. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem ; sed eorum quae ordinantur ad finem, habet voluntas ut ratio ultimum iudicium et perfectum* ». Cité par Robiglio, p. 59, note 12.

mal⁵⁸¹. L'élection est donc toujours grevée, en cet état post-lapsaire, d'une certaine incertitude due à l'ignorance⁵⁸². Pourtant c'est là qu'est à proprement parler l'acte du libre arbitre donc que s'exerce la *voluntas ut ratio*. Précisément, pour que le libre arbitre soit possible, il faut qu'on puisse envisager telle chose soit sous l'angle du bien, soit aussi comme la privation d'un certain autre bien, c'est-à-dire qu'on puisse agir ou ne pas agir devant une situation donnée. C'est aussi ce qui peut expliquer un certaine dérive existentialiste vers l'absurde⁵⁸³ car la liberté peut donner le vertige et angoisser si elle n'est pas accompagnée des vertus théologiques (foi ou finalement confiance, espérance et charité : se savoir aimé de Dieu) permettant un abandon serein mais non quiétiste à la Divine Providence grâce à une saine compréhension de la compénétration de deux libertés aimantes se recherchant mutuellement pour vivre cette communion, entre Dieu et l'homme, la grâce et le libre arbitre.

	Intelligence	Volonté
Fin	1) simple pensée à ce qui paraît bien (<i>apprehensio finis</i>)	2) simple désir inefficace du bien désiré (<i>appetitus finis</i>)
	3) jugement sur la faisabilité	4) intention efficace et sérieuse (<i>intentio</i>)
Moyens	5) délibération sur moyens nécessaires (<i>consilium</i>)	6) consentement à ces efforts attendus (<i>consensus</i>)
	7) jugement pratique sur moyen opportun (<i>iudicium practicum</i>)	8) choix de ce moyen (<i>electio</i>)
	9) commandement de la raison (<i>imperium</i>)	10) utilisation des moyens fixés (<i>usus</i>)
Conséquence		11) jouissance du bien obtenu (<i>fruitio</i>)

Puisque nous avons évoqué à la fois la prudence et la nécessité de délibérer (*consiliari*), il n'est pas inutile de reprendre rapidement les très grandes lignes du traité des actes humains (I-II, q. 6-17) à l'aide d'un tableau pour bien montrer de quoi il s'agit : une sorte de va-et-vient incessant entre les deux facultés rationnelles de l'intelligence et de la

⁵⁸¹ I-II, 13, 6 (*utrum homo ex necessitate eligat*) : « *Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicuius, et defectum alicuius boni, quod habet rationem mali, et secundum hoc, potest unumquodque huiusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicuius defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut miser. Electio autem, cum non sit de fine, sed de his quae sunt ad finem (...); non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideo homo non ex necessitate, sed libere eligit* ».

⁵⁸² III, 18, 4, ad 1 : « *Sed tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo competit eligere, secundum illud Ephes. I [4], elegit nos in ipso ante mundi constitutionem; cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit autem dubitatio electioni, inquantum est in natura ignorante* ». Cf. Robiglio, p. 23 et note 41.

⁵⁸³ *Ut supra* I-II, 13, 2. Nous ne sommes pas déterminés *ad unum*, ce qui rendrait les choses plus simples comme dans *la Nausée* où le personnage de Roquentin face à la poignée de porte est pris de dégoût devant cette présence d'un être qui est sans rien attendre d'autre, contrairement à l'homme qui doit exister.

volonté⁵⁸⁴.

Par l'intention, comprise au sens étymologique de tendre vers quelque chose, la personne commence à se rapporter à la fin, puis il convient de délibérer (conseil, *consilium*) car demeure une incertitude dans l'action qui se porte sur des contingents, donc variables. Pour pouvoir se prononcer par jugement, la raison enquête. Suit alors l'élection du moyen jugé préférable, dans laquelle l'affectivité influence notre capacité de choix et enfin le consentement. St. Jean Damascène écrit : « *Après le jugement, l'homme arrête et aime ce qu'il a décidé en conseil* » (sentence)⁵⁸⁵. Il convient d'appliquer ensuite les sens à l'objet choisi et on use ainsi de la chose par une opération, intérieure (œil pour voir) ou extérieure (bâton pour battre). Enfin vient la jouissance (= fruition), délectation de la fin d'abord espérée et maintenant possédée.

L'action s'élabore dans un va-et-vient continu entre l'intellect et la volonté, avant de déboucher sur l'action extérieure proprement dite⁵⁸⁶. Elle se spécifie progressivement. En particulier, les circonstances appartiennent à la structure de l'action, mais à titre d'accidents. Ils sont ainsi définis par Cicéron dans sa Rhétorique : *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando* (+ *circa quid* pour Aristote que Cicéron incluait dans le *quid*). « *On donne le nom de circonstance à ce qui, existant en dehors de la substance d'un acte, l'atteint cependant en quelque manière. Or ceci peut avoir lieu de trois façons : ou c'est l'acte lui-même qui est atteint, ou c'est sa cause, ou c'est son effet. Si c'est l'acte, la circonstance peut être mesurante, comme le 'temps' [quando] et le 'lieu' [ubi], ou qualifiante comme la 'manière d'agir' [quomodo]. Si c'est l'effet, on considère le 'quoi' [quid], ce que quelqu'un a fait. Si c'est la cause de l'acte, on a du côté de la cause finale 'pourquoi' [propter quid = cur], du côté de la cause matérielle ou de l'objet 'au sujet de quoi' [circa quid], du côté enfin de la cause agente 'qui' [quis] pour la cause principale, et 'par quels moyens' [quibus auxiliis] pour la cause instrumentale* »⁵⁸⁷.

⁵⁸⁴ Cf. Vendemiati, Aldo, *In Prima Persona. Lineamenti di Etica Generale*, Urbaniana University Press, Roma, 3. ed., 2008. Repris par Müller, « Willenschwäche als Problem der mittelalterlichen Philosophie », p. 14-15 (qui renvoie à Stump, Eleonore, Aquinas, London-New-York, 2003, p. 287-290). Il cite aussi *De Veritate*, q. 22, a. 13, resp : « *potentiæ operativæ ad invicem ordinatæ* ».

⁵⁸⁵ I-II, 15, 2, SC.

⁵⁸⁶ I-II, 13, 5, ad 1 (*utrum electio sit solum possibilem*) : « *voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem, nam intellectus proponit voluntati suum obiectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali, sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei ; nam motus voluntatis est ab anima ad rem. Et ideo perfectio actus voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile. Et ideo voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti. Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile* ».

⁵⁸⁷ I-II, 7, 3 (*utrum inconvenienter circumstantiae numerentur in III ethic*) : « *Tullius, in sua Rhetorica, assignat septem circumstantias, quae hoc versu continentur, quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando (...). Sed Aristoteles, in III Ethic., addit aliam, scilicet circa quid, quae a Tullio comprehenditur sub quid. Et ratio huius annumerationis sic accipi potest. Nam circumstantia dicitur quod, extra substantiam actus existens, aliquo*

Ce va-et-vient continu entre l'intellect et la volonté qui permet l'action exprime au fond aussi la conception thomasiennne de la liberté. Le nominalisme s'en démarqua nettement, lui qui insista unilatéralement sur la volonté qui doit être absolument autonome, même de l'intellect. Or, pour St. Thomas, qui a une vision bien plus unitaire et intégrée de la personne humaine, la liberté est celle de tout l'homme et non pas celle d'une de ses composantes seulement ! Ce point a été bien étudié par E. Stump⁵⁸⁸. La volonté est orientée au bien, mais au bien en général, et il revient donc à l'intellect d'appréhender et juger des biens particuliers suivant certaines circonstances pour qu'il puisse les présenter à la volonté. L'intellect meut la volonté comme une cause finale et non efficiente, mais la volonté quant à elle est le moteur premier de toutes les puissances de l'âme (sauf les nutritives) et cause efficiente pour les mouvements corporels. De plus, la volonté peut aussi exercer une causalité efficiente sur l'intellect en commandant d'accepter ou refuser une certaine croyance ou peut attirer l'intellect vers tel objet ou lui en faire négliger d'autres ou même faire cesser de penser à quelque chose (ici, nous n'évoquons pas le rôle des passions). L'intellect peut lui aussi influencer de plusieurs manières la volonté : à vouloir ou ne pas vouloir (exercice de son acte) ou à vouloir telle chose plutôt que telle autre (spécification de l'acte). En dehors du bonheur et de Dieu, rien ne meut la volonté nécessairement car tout est question de relation évidente entre tel bien particulier et le bien en général (le bonheur). Alors que chaque acte de la volonté est précédé d'un acte d'intellection, la réciproque n'est pas vraie.

Il serait faux de vouloir isoler dans la dynamique de l'agir la volonté de l'intellect chez St. Thomas, pas plus que des passions d'ailleurs⁵⁸⁹. Étant un appétit et non pas quelque chose

modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter, uno modo, inquantum attingit ipsum actum ; alio modo, inquantum attingit causam actus ; tertio modo, inquantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit, vel per modum mensurae, sicut tempus et locus ; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur quid aliquis fecerit. Ex parte vero causae actus, quantum ad causam finalem, accipitur propter quid ; ex parte autem causae materialis, sive obiecti, accipitur circa quid ; ex parte vero causae agentis principalis, accipitur quis egerit ; ex parte vero causae agentis instrumentalis, accipitur quibus auxiliis ».

⁵⁸⁸ Stump, Eleonore, « Aquinas's Account of Freedom : Intellect and Will », in *The Monist* 80/4, 1997, p. 576-597. Nous en reprenons ici les principaux points intéressants notre étude : on s'y reportera pour y trouver de plus amples références à St. Thomas. Dans la conclusion, p. 594, elle se réfère implicitement à la théorie de l'école franciscaine (nominaliste) : « *For such libertarians [une école de morale], the alternative possibilities available to the will need to be available to the will simultaneously, with the agent in the same state of mind. On this way of thinking about free will, to be free, the will needs to be unconstrained not only by causal influences outside the agent ; it needs to be unconstrained even by the agent's intellect. On Aquinas' view however, it isn't possible for the will to be unconstrained by the intellect, and what is necessary for freedom is that an agent's will not be causally determined by anything outside the agent. For Aquinas, there is an alternative possibility open to the will only in virtue of the fact that it is possible for the intellect to be in a different state (...). Some Franciscans tended to suppose that a free will had to be independent of the intellect as well as of all external causal influence ».*

⁵⁸⁹ Stump, Eleonore, *ibid.*, p. 581 : « *It is apparent, then, that on Aquinas' account, the will is part of a dynamic feedback system composed primarily of the will and the intellect, but also including the passions. The interaction between will and intellect is so close and the acts of the two powers so intertwined that Aquinas often finds it difficult to draw the line between them* » et p. 583 : « *Freedom with regard to willing emerges from the*

de neutre, la volonté n'est pas une instance à trois positions : accepter, refuser ou en veille. Elle a des dispositions, est attirée plus fortement par tel bien et sous l'influence des passions, elle peut commander à l'intellect en le focalisant sur tel bien. St. Thomas du coup ne cherche pas à considérer les péchés comme de simples fautes de délibération puisque l'intellect dépend souvent de la volonté (nous le verrons pour l'incontinence où l'intellect a une certaine duplicité : d'un côté il considère comme un bien sous certaines circonstances ce qu'il considérerait comme un mal dans l'absolu).

Pour St. Thomas, le libre arbitre ne correspond pas à la liberté de la volonté en général. Il ne l'associe qu'à l'un des actes de la volonté, nécessaire pour produire un mouvement corporel dans une action humaine libre : l'élection. Or l'élection n'est que l'assentiment de la volonté aux moyens que l'intellect a appréhendé comme étant les plus adaptés pour la fin voulue. Ce n'est que là qu'on puisse considérer le libre arbitre (et non pas la volonté) comme la capacité d'agir autrement ! Le libre arbitre, même entendu à juste titre comme la stricte puissance de la volonté produisant l'élection, est à comprendre comme un appétit rationnel en lien étroit avec l'intellect⁵⁹⁰. Le libre arbitre est lui aussi limité de deux manières : soit cela excède l'efficacité de notre capacité à vouloir (je veux voler en agitant les bras), soit sous l'influence des passions, les actes sont suscités sans qu'on ait le temps de délibérer. Si on peut faire attention à ce qu'une passion n'ait un tel effet, on ne peut pas toujours faire attention ! Et ce n'est pas une raison pour dire que ces actes ne seraient alors plus répréhensibles ou blâmables : au contraire, ils constituent bien un péché, mais véniel. De plus, la liberté de volonté n'est pas opposée à la nécessité née d'une inclination naturelle, seulement à la coercition extérieure⁵⁹¹. Raison pour laquelle les bienheureux disposent eux aussi de la liberté de volonté, malgré leur impeccabilité⁵⁹². De fait, la nécessité de l'inclination naturelle est assimilable à la nécessité finale, lorsque pour atteindre un but, il n'est qu'un moyen, comme de vouloir prendre le bateau si je veux traverser la mer. Ainsi, en résumé, « *pour déterminer si un agent est libre ou non, il importe de déterminer si l'intellect et la volonté sur le fondement*

functioning of a system, in this case the system comprised of intellect and will ».

⁵⁹⁰ Stump, *ibid.*, p. 587 « *Now electio [...] is a very specific sort of act of will. Furthermore, not every free action has an act of electio in the series of acts of will and intellect producing such an action. When the intellect finds only one acceptable means to an end, then the act of electio collapses into the act of consent – an act of will which is not associated with liberum arbitrium – precisely because there aren't alternatives available for intellect and will to rank-order* ». Elle cite I, 83, 3, SC (*utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva, sed cognitiva*) : « *Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus* » et I, 19, 10, obj. 2 : « *liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis* ».

⁵⁹¹ Stump, *ibid.*, p. 590, citant QDV 22, 5, ad 3, in contrarium.

⁵⁹² L'idée de Gaius est que le libre arbitre s'exerce surtout dans l'association que Dieu donne aux bienheureux dans Son gouvernement divin, autrement dit dans le fait de pouvoir aider les autres à partager cette fin ultime qu'eux ont déjà atteint. Cf. p. 131-132 : « *The praise of God is one act which proceeds from attainment of the ultimate end, that is, vision of Him, and another is helping others to the end attained, as in the ministrations of the angels and the prayers of the saints. It is that Thomas locates the continuing contribution of counsel. In doing so, he has also suggested a way of making sense of the continuing role of free will in the blessed. So Thomas does not hold that creatures only act so as to obtain an end. He holds that they always act in view of an end, but either to obtain it or, having possessed it in some measure, to share it with others* ».

desquels il agit sont bien en sa possession, et non pas si d'autres possibilités sont présentes ou absentes pour lui »⁵⁹³.

3. Le problème de l'indécision et de la distraction

a. *Velléité et indécision*

La velléité reste parfois prisonnière de l'impossible, non pas tant un impossible métaphysique⁵⁹⁴ qu'un possible jamais véritablement exploré à fond pour qu'il devienne réellement opératoire : « *Il n'y a acte parfait de volonté que si l'action se présente comme un bien. Or celui-ci est possible. Et c'est pourquoi le volontaire achevé ne peut concerner que le possible, qui est un bien pour celui qui veut. Mais une volonté inachevée, que certains appellent velléité, se rattache à l'impossible : on voudrait cela, si c'était possible. Mais [l'élection] désigne un acte de volonté déjà déterminé par rapport à ce que l'on doit faire. Et c'est pourquoi il ne peut en aucune façon se porter à autre chose qu'à du possible* »⁵⁹⁵. Ce défaut d'élection est en fait de l'indécision, illustrée dans notre corpus de la *Summa Theologiae* par I-II, 13, 6, obj 3 + ad 3 : « *Placé devant deux biens absolument égaux, un homme ne se portera pas plus vers l'un que vers l'autre ; ainsi un affamé qui serait mis en présence de deux nourritures également appétissantes et placées en deux endroits pareillement éloignés de lui, ne sera pas porté davantage vers l'une que vers l'autre* »⁵⁹⁶. Cette problématique, transposée dans le règne animal, est passée dans le paysage culturel par l'expression dite de « l'âne de Buridan ». Tirailé par deux désirs d'égale force entre la faim et la soif, il hésite entre un picotin d'avoine bien odorante et un seau d'eau fraîche placés à égale distance de lui mais meurt de n'avoir finalement pas tranché⁵⁹⁷.

⁵⁹³ Stump, *ibid.*, p. 593 : « *In order to determine whether or not an agent is free, it is important to determine whether the intellect and will on which he acts are his own, not whether alternatives possibilities are present or absent for him. For Aquinas, human freedom depends on human cognitive capacities and on the connection of the will to those capacities. Consequently, as long as human acts of will originate in those faculties, those acts count as voluntary and free, even if the agent couldn't have done otherwise in the circumstances or the act of will is necessitated by natural inclinations of intellect and will* » (je souligne).

⁵⁹⁴ Bien qu'en même temps, cela révèle le pouvoir de la volonté et, partant, de l'âme humaine puisque je peux vouloir remonter le temps pour vivre à l'époque de Jules César ou devenir un requin pour explorer les grands fonds ; ce que ne pourraient pas faire les animaux et signe notre création par l'Infini de Dieu.

⁵⁹⁵ I-II, 13, 5, ad 1 (*ut supra*).

⁵⁹⁶ I-II, 13, 6 (*utrum homo ex necessitate eligat, vel libere*) : « *si aliqua duo sunt penitus aequalia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud, sicut famelicus, si habet cibum aequaliter appetibilem in diversis partibus, et secundum aequalem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dixit, assignans rationem quietis terrae in medio, sicut dicitur in II De caelo* ». La référence chez Aristote est précisément : « *comme cet homme qu'on suppose avoir tout ensemble une soif et une faim très vives, mais qui, éprouvant ces deux besoins avec une intensité égale, s'abstiendrait également de boire et de manger, parce qu'il serait nécessairement forcé de rester immobile et en repos entre ses deux besoins* ». Il n'est pas justifié de remonter à Platon comme l'affirmait Averroès [*In de Caelo*, l. II, Com. 90 (V, 157 C)].

⁵⁹⁷ L'expression d'âne de Buridan renvoie au grand philosophe Jean Buridan (1292-1363), recteur de l'Université de Paris. La première mention associant cet âne à Buridan se trouve chez Spinoza : « *Quarto objici potest, si homo non operatur ex libertate voluntatis, quid ergo fiet, si in aequilibrio sit, ut Buridani asina ? Famene, & siti peribit ?* » (*Ethica II*, scholium à la Proposition 49). Cf. Michel de Montaigne : « entre la bouteille et le jambon » : « *C'est une plaisante imagination de concevoir un esprit balancé justement entre deux* ».

Pour comprendre les défauts en matière d'élection, partie intégrale de la vertu de prudence, il convient de mieux définir cette election. Dans les parties de l'action décrites dans notre tableau, elle serait le n°8. L'élection est substantiellement un acte de la volonté en ce sens que matériellement, elle le définit, mais formellement, cet acte se rattache à la raison. L'élection est donc un entre-deux comme le composé de l'âme et du corps selon Grégoire de Nysse⁵⁹⁸. Elle ne peut porter que sur les moyens, jamais sur la fin⁵⁹⁹. Et des moyens qui sont des actes humains, donc ayant une qualification morale (que ce soit une action ou « *une réalité avec intervention d'une action qui produit le moyen ou qui l'utilise* »)⁶⁰⁰. L'élection est justement ce choix fait parmi différents moyens possibles (si l'on a pas le choix, ce n'est plus une election).

À ce propos, peut-être ne faut-il pas exclure que les hommes mènent une vie non-conforme aux canons de la morale chrétienne aussi parce qu'ils ne croient plus que cela soit possible de vivre une forme de perfection morale, comme s'ils l'estimaient éventuellement encore comme un idéal, mais dont ils s'excluraient eux-mêmes, suivant l'adage « *ad impossibilia nemo tenetur* »⁶⁰¹. C'est en ce sens que l'on retombe sur la velléité ou volonté

pareilles envies. Car il est indubitable qu'il ne prendra jamais parti, d'autant que l'application et le choix portent inégalité de prix ; et qui nous logerait entre la bouteille et le jambon, avec égal appétit de boire et de manger, il n'y aurait sans doute remède que de mourir de soif et de faim » (Les Essais II, XIV).

⁵⁹⁸ I-II, 13, 1 (*utrum electio sit actus voluntatis, vel rationis*) : « *in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem sive intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod electio est appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus. Quandocumque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenensis dicit quod electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solum, sed ex his aliquid compositum. Sicut enim dicimus animal ex anima et corpore compositum esse, neque vero corpus esse secundum seipsam, neque animam solam, sed utrumque ; ita et electionem. Est autem considerandum in actibus animae, quod actus qui est essentialiter unius potentiae vel habitus, recipit formam et speciem a superiori potentia vel habitu, secundum quod ordinatur inferius a superiori, si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter vero caritatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedat, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae ».*

⁵⁹⁹ I-II, 13, 3 (*utrum electio sit tantum eorum quae sunt ad finem, vel etiam quandoque ipius finis*) : « *electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione, quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in II Physic. Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione ».*

⁶⁰⁰ I-II, 13, 4 (*utrum electio sit solum respectu humanorum actuum*) : « *sicut intentio est finis, ita electio est eorum quae sunt ad finem. Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quod aliqua humana actio interveniat, vel in quantum homo facit rem illam quae est finis, sicut medicus facit sanitatem, quae est finis eius (unde et facere sanitatem dicitur finis medici) ; vel in quantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quae est finis, sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniae. Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem. Quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio ; vel res aliqua, interveniente aliqua actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum ».*

⁶⁰¹ I-II, 13, 5 : « *Cuius signum est quia, cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile,*

incomplète qui ne prend pas la peine d'élire un moyen pour parvenir à sa fin, comme paralysée par le faux jugement (par manque de foi et d'espérance) que la divinisation de l'homme soit opérable (mais pas par nous d'abord, avant tout par la grâce mais à laquelle il nous faudra tout de même collaborer !). L'homme qui ne recourt pas à l'élection en reste au plan du « *velle aut non velle* » (universel) au lieu de descendre au niveau du « *velle hoc aut illud* » (singulier).

b. La dérive nominaliste : la liberté d'indifférence

Finalement, nous ne sommes pas si loin de la problématique de l'engagement, qui était si prégnante autour des années 1945-1968. Alors qu'aujourd'hui, après la Chute du Rideau de Fer et la fin de l'idéologie communiste, cette thématique a cédé la place à un individualisme mâtiné de scepticisme qui mine tout désir d'élection pour engager une vie définitivement dans le mariage ou une forme de consécration. Le « *Quid est veritas ?* » (Jn 18, 38) qui, déjà, taraudait Ponce Pilate sans doute influencé par une certaine philosophie stoïcienne, continue à se manifester dans des avatars de relativisme qui mine notre civilisation : si tout se vaut, si rien n'est faux, pourquoi m'engagerai-je dans telle direction plutôt que telle autre ? Je risquerais de me tromper et surtout passer à côté de tant d'autres choses intéressantes à expérimenter⁶⁰². Et puis, je ne sais pas comment vont évoluer les choses ! Au fond, on pourrait parler d'agnosticisme pratique (« je retiens mon jugement », l'époque), même souvent de la part de personnes se déclarant chrétiennes, mais qui refusent de se prononcer sur des points pourtant clairement tranchés depuis longtemps par l'Église⁶⁰³. Or, cette erreur est

discedunt, quasi non valentes ulterius procedere (...) Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit ».

⁶⁰² L'attrait pour la réincarnation revisitée par le New Age n'a-t-elle pas un côté rassurant pour ceux qui ont peur de rater leur vie ? Ils croient pouvoir expérimenter autre chose dans une autre vie, sauf qu'en réalité, les Orientaux la considèrent comme une quasi-punition tant que la purification matérielle n'est pas atteinte !

⁶⁰³ Cf. *Pastores Dabo Vobis* 7 : « On enregistre aussi une défense exaspérée du subjectivisme de la personne qui tend à la refermer dans l'individualisme, incapable de véritables relations humaines. Ainsi, beaucoup, surtout les adolescents et les jeunes, cherchent à compenser cette solitude par des succédanés de nature variée, avec des formes plus ou moins fortes d'hédonisme et de fuite des responsabilités ; prisonniers de l'éphémère, ils cherchent à vivre les expériences personnelles les plus fortes et les plus gratifiantes possible au niveau des émotions et des sensations immédiates, se trouvant ainsi inévitablement indifférents et comme paralysés face à l'appel d'un projet de vie qui inclut une dimension spirituelle et religieuse ou un engagement de solidarité.

En outre, partout dans le monde, même après la chute des idéologies qui avaient fait du matérialisme un dogme et du rejet de la religion un programme, se diffuse une sorte d'athéisme pratique et existentiel qui coïncide avec une vision sécularisée de la vie et du destin de l'homme. Cet homme 'tout préoccupé de lui-même, cet homme qui se fait non seulement centre de tous les intérêts, mais ose se dire le principe et la raison de toute réalité' [Paul VI, Homélie à la IX^e session publique de Vatican II, 7 décembre 1965 : AAS 58 (1966), p. 55], se trouve toujours plus dépourvu du 'supplément d'âme' qui lui est d'autant plus nécessaire qu'une plus grande disponibilité de biens matériels et de ressources lui donne l'illusion de l'autosuffisance. On n'a plus besoin de combattre Dieu, on se passe tout simplement de lui.

En ce contexte, on doit noter, en particulier, la désagrégation de la réalité familiale et l'obscurcissement ou la déformation du vrai sens de la sexualité humaine : phénomènes qui ont une incidence très fortement négative sur l'éducation des jeunes et sur leur ouverture à toute vocation religieuse (...).

Se développe toujours davantage une société multiraciale et plurireligieuse. Si ce phénomène peut être

liée à une inflexion de la scholastique postérieure à St. Thomas qui va modifier profondément le rapport à la volonté et à la liberté. Nous voulons parler de la révolution nominaliste illustrée surtout par Guillaume Occam (v. 1285-1347).

L'expression de « révolution nominaliste » provient de l'ouvrage majeur du grand moraliste de Fribourg, le P. Servais-Théodore Pinckaers, op : *Les sources de la morale chrétienne*⁶⁰⁴, dont nous résumons le ch. X qui porte ce titre. Il n'est pas exagéré de parler de révolution psychique, comparable à la révolution atomique en physique, car le noyau même de la personne humaine, de l'âme et de ses facultés, s'en est trouvé éclaté, a perdu avec le nominalisme ce qui pouvait en faire son unité. Le cœur du problème est la conception erronée de la liberté, conçue comme indifférence. Telle une réaction en chaîne, une série d'éclatements s'en est suivie (la « liberté » contre la nature, la loi, la grâce, le prochain ; l'opposition entre morale et mystique, raison et foi, individu et société).

« Pour le nominalisme, existe seule la réalité individuelle, unique en son existence singulière, tandis que l'universel est une simple appellation commode, sans réalité, n'ayant qu'une valeur nominale. En morale, la réalité résidera dans la décision singulière de la volonté libre. La volonté est essentiellement pour Occam le pouvoir de choisir entre des contraires, indépendamment de toute cause autre que la liberté ou la volonté même. La liberté se tient toute dans une indétermination foncière entre les contraires, entre le oui et le non, dans une indifférence originelle de la volonté qui lui permet de ne se déterminer dans le choix qu'à partir d'elle-même. D'où ce nom de liberté d'indifférence. 'J'appelle liberté la puissance que j'ai de produire indifféremment et de façon contingente des effets différents de telle sorte que je puis causer un effet ou ne pas le causer sans qu'aucun changement se produise en-dehors de cette puissance' »⁶⁰⁵. Cela revient à dire que nous sommes du point de

l'occasion, d'une part, d'un exercice plus fréquent et plus fructueux de dialogue, d'une ouverture des esprits et d'expériences d'accueil et de juste tolérance, il peut, d'autre part, être source de confusion et de relativisme, surtout chez des personnes et des groupes à la foi peu assurée.

À ces facteurs, et en lien étroit avec la montée de l'individualisme, on peut ajouter le phénomène du subjectivisme de la foi. On remarque chez un nombre croissant de chrétiens moins d'attachement à l'ensemble du contenu objectif de la doctrine de la foi : on adhère de façon subjective à ce qui plaît, à ce qui correspond à sa propre expérience, à ce qui ne dérange pas ses habitudes personnelles. Enfin, l'appel à l'inviolabilité de la conscience individuelle, légitime en soi, ne manque pas de revêtir, en pareil contexte, des caractéristiques dangereuses et ambiguës.

De là découle le fait que l'appartenance à l'Église est de plus en plus partielle et conditionnelle, ce qui exerce une influence négative sur l'éclosion de nouvelles vocations au sacerdoce, sur la conscience que le prêtre a de son identité et sur son ministère dans la communauté ».

Cf. CEC 2124 and 2128 : « L'agnosticisme peut parfois contenir une certaine recherche de Dieu, mais il peut également représenter un indifférentisme, une fuite devant la question ultime de l'existence, et une paresse de la conscience morale. L'agnosticisme équivaut trop souvent à un athéisme pratique ».

⁶⁰⁴ Cerf, 2^e édition, 1990, p. 248-261. Il revient sur le sujet au ch. XIV : « *La liberté d'indifférence à l'origine de la morale de l'obligation* ».

⁶⁰⁵ S. Pinckaers, *ibid.*, p. 250 : il cite Ockham, *Quodl.* 1, q. 16. Il est vrai, que certains passages, cités hors-contexte, pourraient induire à une lecture nominaliste de saint Thomas, comme la première phrase de I-II, 109, 2, ad 1 : « *homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae*

vue de la volonté comme une *tabula rasa*⁶⁰⁶. Tout ce qui pourrait contribuer à déterminer, de près ou de loin, cette volonté ne serait plus qu'un obstacle. Ainsi, la liberté est-elle identifiée à la volonté et devient la faculté essentielle de l'homme, alors que chez St. Thomas, la volonté donne son énergie à l'intellect dans la recherche de l'agir droit.

Occam rejette donc les inclinations naturelles chez l'homme (au bien, au bonheur, à l'être, à la vérité). La finalité même est attaquée car le bonheur n'est plus la cause finale de l'agir⁶⁰⁷, alors que St. Thomas avait mis le traité sur la béatitude au commencement de la partie morale de la *Summa Theologiæ* (I-II, q. 1-5) car pour marcher, il faut savoir vers où l'on va. Pour Occam, les inclinations ne comptent pas car on peut tout à fait ne pas les vouloir (je peux désirer ne pas vivre). Au fond, plus on leur résiste et plus on est libre ! Elles constituent plus un élément pré-moral (avant la ratification de la volonté), de l'ordre de l'instinct, de la sensibilité, qui sont ainsi rejetés en dehors de la sphère morale. Du coup, les vertus sont aussi rejetées en tant qu'elles s'enracinent dans les inclinations naturelles pour les contrôler et ainsi les perfectionner en les aidant à accomplir de manière stable leur acte propre ordonné à la fin juste. Elles sont réduites au rang de simples habitudes (mécanismes psychologiques) dont on peut vouloir ou non se servir à son gré. Leur dimension ontologique leur est déniée, suivant le P. Vereecke : « *La morale nominaliste ne sera donc pas une morale de l'être qui s'adapte de plus en plus au bien (nous ajoutons : tel est précisément le rôle de la vertu), mais une morale des actes, la liberté devant assumer à chaque instant l'obligation qui s'impose à elle* »⁶⁰⁸. La vertu réinterprétée (et vidée de son sens) par Occam n'est plus « *une détermination nécessaire pour assurer la perfection des actions humaines* ».

Mais cela a pour conséquence une sorte d'atomisation de l'agir. Chaque acte devient une réalité singulière (comme une feuille de papier perforée de trous faits au hasard). Nous ne sommes pas liés par les actes du passé (comme le regret) ni envers le futur (comme pour une

potest flecti ad unam partem vel ad aliam ».

⁶⁰⁶ L'idée, présente chez Aristotle (*De Anima*, 3.4.430^a1) fut reprise par St. Thomas (cf. *Quæst. Disp. De Anima* 8, De Veritate, q.7, a. 1, ad 9 *ST* I, 79, 2 I, 101, 1 ou III, 83, 6, ad 7). Mais ce fut Locke (*An Essay Concerning Human Understanding*, K. P. Winkler (ed), Hackett Publ., Indianapolis, 1996, pp. 33–36) et les Empiristes à sa suite qui lui donnèrent un tout autre sens. St. Thomas parle en ces termes de l'intellect, vide initialement (et donc ouvert potentiellement) à toute *species intelligibilis*, mais pas du tout de l'appétit rationnel qui est mû irrémédiablement par le Bien suprême. Cf. I, 79, 2 : « *Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III De Anima. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passiva* ».

⁶⁰⁷ Pourtant le Christ dit « *Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin* ». Cette phrase sert de cadre, quasi d'inclusion à tout le livre de l'Apocalypse en 1, 8 et 22, 13, ce qui en souligne l'importance. La liberté peut certes parfois être encombrante et cela nous empêcherait de savoir par quel bout la prendre, par où commencer avec elle, au risque de papillonner de droite et de gauche.

⁶⁰⁸ Cité par S. Pinckaers, *ibid.*, p. 253-254.

promesse)⁶⁰⁹. Plus rien ne peut lier les actes autrement que ma volonté qui pour être vraiment libre doit pouvoir du jour au lendemain changer. Bien sûr, l'éclatement de la personnalité va se faire ressentir de manière particulièrement aiguë ici, d'autant que sans la cause finale, non seulement l'agir de chaque homme est illisible, mais encore l'harmonie universelle entre les actions de chaque créature soumise au même mouvement de retour vers Dieu. D'autant plus que même en Dieu, qui est absolument libre, on ne peut non plus postuler qu'il soit immuable dans sa volonté. Rien n'empêcherait de penser qu'il commande un jour de Le haïr⁶¹⁰. Il n'est pas de loi naturelle correspondant *grosso modo* au Décalogue. Tout est soumis à l'obligation qui naît de la Révélation de la volonté divine absolue, qui a la puissance pour pouvoir s'imposer. Mais cette volonté divine ressemble plus à celle d'un tyran arbitraire⁶¹¹ et le pas suivant dans l'histoire de la pensée fut bien évidemment accompli par les philosophes des Lumières ou l'existentialisme sartrien : lorsque deux libertés se font face, pour que l'une soit réelle, il faut que l'autre disparaisse.

En réalité avec l'existentialisme, on pourrait reconnaître que l'homme est bien un être en devenir, mais en opposition avec lui, on doit tenir qu'il ne part pas de rien, mais d'une nature créée suivant un ordre voulu par Dieu. Pour lui laisser jouer son propre rôle de coopérateur, Dieu veut qu'il contribue à construire son être qu'il a reçu de manière incomplète. Mais si à cet effet, Dieu l'a laissé en son propre conseil (Sir 15, 14) pour agir librement, Il ne l'a pas laissé dépourvu. Lorsqu'un enfant apprend à parler puis à écrire, s'il veut se faire comprendre, il doit respecter des règles précises de la grammaire. Et lorsqu'il se sera approprié ce cadre, il pourra, s'il en est un virtuose, devenir un véritable créateur littéraire en associant harmonieusement d'une part ce qu'il a reçu et précède sa liberté, d'autre part l'expression de son propre génie. Et pourquoi pas même alors prendre quelque distance d'avec cette grammaire, comme permis par la licence poétique. Cette grammaire de la vie bonne donnée par Dieu est celle des vertus et de la grâce. Soit la créature accepte ce rôle, en assumant les règles pour pouvoir vivre sa liberté co-créatrice, soit il les refuse et paie le lourd tribut d'une vie éclatée par le péché avec un sentiment très pesant de ne pas vivre la vie qu'il devrait, de ne pas se posséder soi-même, parce qu'il ne s'est pas d'abord reçu.

⁶⁰⁹ S. Pinckaers, *ibid*, p. 343. « Une phrase de J.-P. Sartre dans 'Les mots' exprime bien cette passion de la liberté liée à la fragmentation de l'instant : 'Je deviens traître et je le suis resté. J'ai beau me mettre entier dans ce que j'entreprends, me donner sans réserve au travail, à la colère, à l'amitié, dans un instant je me renierai, je le sais, je le veux et je me trahis déjà, en pleine passion, par le pressentiment joyeux de ma trahison future'. Une seule passion a expulsé toutes les autres, celle de la liberté œuvrant ici par la 'trahison'. Citons encore un passage de Montherlant dans 'Les jeunes filles' : 'L'inhumanité de Costals ne venait pas de ce qu'il ne pût ressentir des sentiments humains, mais, au contraire, de ce qu'il pût les ressentir tous indifféremment, à volonté, comme s'il ne fallait pour chacun d'eux que presser le bouton approprié. L'arbitraire sans limite qui régenté les vies humaines, les uns cherchent à lutter contre, les autres n'en ont même pas conscience. Costals en avait conscience, et, plutôt que d'en souffrir, il préférerait l'adorer' »

⁶¹⁰ S. Pinckaers, *ibid*, p. 254, citant Ockham, *IV Sent.*, q. 14, D, dict. 5.

⁶¹¹ S. Pinckaers, *ibid*, p. 255, citant Ockham, *IV Sent.*, q. 3, Q selon lequel Dieu n'est redevable en rien, pas même au juste qui L'aime de charité plus que tout. N'est méritoire que ce que Dieu veut à un moment donné, sans garantie de durée pour toujours (« *stante ordinatione divina, quæ nunc est* »).

Or l'existentialisme n'accepte pas l'état de fait et prétend que la vraie liberté serait de pouvoir faire tout et son contraire, qu'elle serait l'absence de toute contrainte, refusant toute autorité comme entrave arbitraire. Alors que discipline (*disciplina* comme *discipulus* vient de *discere* : apprendre) et docilité (*docilitas* comme *doctrina* vient de *docere* : enseigner), sont les vertus de gens qui veulent se laisser enseigner, pour devenir disciples fidèles du Maître qu'est Jésus Christ. Certains penseurs américains sont d'avis que ce problème est lié au libéralisme philosophique : « *L'essence de la liberté est le 'non-engagement'* » selon Gordon Keith Chalmers⁶¹². Ce non-engagement part du préjugé relativiste (que les libéraux voudraient faire passer pour axiome) qu'il n'y a pas d'absolu ni de Vérité : « *Le premier point concerne la manière dont le libéral est convaincu qu'il n'y a pas de bien suprême. La reconnaissance d'une série de biens s'accompagne de la reconnaissance d'une série de sphères cloisonnées à l'intérieur de laquelle chaque bien est recherché (...) avec aucun bien fournissant une unité de toute la vie* »⁶¹³. Cela réunit les conditions favorables pour bloquer toute élection d'un état de vie stable et définitif.

Finalement, dans cette logique jusqu'au-boutiste de la liberté d'indifférence, tout lien hérité de mon passé (plus au sens ontologique, au niveau des principes de ma nature) étant perçu *in fine* comme une entrave, j'aurais intérêt à m'en débarrasser. Je suis alors entré dans une logique non pas de réception, gratitude et communion, mais dans une dynamique d'opposition, de dialectique, de refus, bref dans le négatif au lieu du positif⁶¹⁴. Rien n'a de valeur en soi que je ne lui en eusse conféré une par ma propre volonté, comme un enfant qui prendrait ses rêves pour des réalités : « *on ferait comme si* », « *il suffit que je le pense et le veuille pour que cela advienne* » autrement dit, une réminiscence de la toute-puissance ou pensée magique bien connue des psychologues de l'enfance⁶¹⁵.

⁶¹² « *The essence of freedom is 'non-committalism'* », cité par Murray, John Courtney, « Civil unity and religious integrity – The Articles of Peace » in *We hold these Truths*, 1986, p. 51-52.

⁶¹³ McIntyre, Alasdair, « Liberalism Transformed into a Tradition » in *Whose Justice ? Which rationality ?*, Notre-Dame, 1988, p. 337 : « *The first [point] concerns the way in which the liberal is committed to there being no one overriding good. The recognition of a range of goods is accompanied by a recognition of a range of compartmentalized spheres within each of which some good is pursued (...) with no overall good supplying any overall unity of life* ».

⁶¹⁴ Pinckaers, Servais, *Sources of Christian ethics*, Washington, 1995, p. 337 : « *cela pourrait être exprimé dans la formule 'contre le positif et pour le négatif', ou en d'autres termes, l'insistance pour la liberté de prendre une attitude négative, car c'était le cœur de la liberté* ». Voir aussi pour plus de détails p. 241-251, 330-352.

⁶¹⁵ Cela s'exprime souvent chez lui par le désir de voler, comme chez le personnage de Peter Pan. Cf. Barrie, James Matthew, *Peter Pan*, Penguin Popular Classics, Penguin Book, London, 1995, p. 36 : « *'You just think lovely wonderful thoughts,' Peter explained, 'and they lift you up in the air'* ». Mais chez ce personnage, tout est inconséquent et capricieux, cf. p. 78-79 : « *you never exactly knew whether there would be a real meal or just a make-believe, it all depended upon Peter's whim* ». De fait, le corps, dans sa sexualité, constitue une importante limite à mes propres choix et voilà ouverte la porte au transexualisme et à la théorie du *gender*. Pour l'application morale, les théologiens pratiquant le dissentiment d'avec le Magistère, qui font comme si certains actes nous étaient purement extérieurs (comme le corps) parleront à ce propos de biens ou valeurs pré-morales, ontiques ou physiques, c'est-à-dire précédant la ratification de mon libre arbitre (cf. *Veritatis Splendor* 75).

c. *La négligence (ou refus de l'élection) et l'acédie*

Chez St. Thomas, les vices qui affectent la volonté sont de différents ordres, suivant l'étape du processus de l'action qu'ils affectent. La négligence concerne en propre l'élection qui nous intéresse maintenant. Mais la précipitation ou la faiblesse sont aussi des empêchements pour l'exercice de la vertu de prudence.

La négligence affirme déjà étymologiquement (*nec eligens = negligens*) un refus de l'élection des moyens qui recoupe aussi un manque de sollicitude⁶¹⁶. Or la sollicitude consiste à faire promptement ce quoi doit être fait, mais sans avoir presque jamais une réelle certitude en matière de moyens sur ce qu'il convient de faire. Et pourtant il faut bien agir, ce qui implique aussi un autre sens, plus classique de souci (pour bien faire, mais non sans une certaine inquiétude)⁶¹⁷ ! La sollicitude est donnée comme synonyme de diligence, donc de contraire à la négligence et cette nuance a le mérite de faire entrer dans la dimension de l'amour (*diligere – dilectio*), donc de la charité car souvent on agit pas ou avec peu d'empressement parce qu'on arrive pas à aimer (or l'élection est aussi un jugement de l'ordre de l'amour qui choisit son bien à poursuivre et va y puiser les forces nécessaires pour le rejoindre).

St. Thomas affine son analyse et introduit des distinctions entre la négligence qui est avant tout un défaut de l'acte intérieur et la paresse ou la torpeur qui concernent plutôt l'exécution : « *en ce sens toutefois que la paresse implique le retard à exécuter tandis que la torpeur implique un relâchement dans l'exécution même* »⁶¹⁸. La paresse est quant à elle une crainte de l'opération en tant qu'elle implique un certain labeur⁶¹⁹, tandis que la torpeur se rattache à l'acédie, que l'on a remplacé à mauvais escient aujourd'hui dans la liste des sept péchés capitaux par la paresse.

L'acédie « *selon S. Jean Damascène, est 'une tristesse accablante' qui produit dans*

⁶¹⁶ II-II, 54, 2 (*utrum negligentia opponatur prudentiae*) : « *Quia sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., negligens dicitur quasi nec eligens. Electio autem recta eorum quae sunt ad finem ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam* ».

⁶¹⁷ II-II, 47, 9 (*utrum sollicitudo pertineat ad prudentiam*) : « *sicut dicit Isidorus, in libro Etymol., sollicitus dicitur quasi solers citus, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea quae sunt agenda. Hoc autem pertinet ad prudentiam, cuius praecipuus actus est circa agenda praecipere de praeconsiliatis et iudicatis. Unde Philosophus dicit, in VI Ethic., quod oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde* » et ad 2 : « *secundum Philosophum, in I Ethic., certitudo non est similiter quaerenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum. Quia vero materiae prudentiae sunt singularia contingentia, circa quae sunt operationes humanae, non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur* ».

⁶¹⁸ II-II, 54, 2, ad 1 : « *negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem et torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quod pigritia importat tarditatem ad exequendum ; torpor remissionem quandam importat in ipsa executione* ».

⁶¹⁹ I-II, 44, 4, ad 3 (*utrum timor impediatur operationem*) : « *cum pigritia sit timor de ipsa operatione, inquantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsa* ».

l'esprit de l'homme une dépression telle qu'il n'a plus envie de rien faire »⁶²⁰. Elle est avant tout la tristesse immodérée du bien spirituel en tant qu'il est le bien divin⁶²¹, qui devrait produire la joie et la gratitude pour les dons reçus de Dieu. Bien sûr, c'est la dimension paralysante qui retient principalement notre attention dans ce vice qui empêche la dynamique de l'agir car il se situe justement comme un péché contre la joie et donc la charité⁶²² qui en est le moteur. Ce lien avec la charité attire l'attention, après ce qui a été dit de l'opposition entre négligence et diligence. L'enjeu est bien du côté de l'amour de Dieu qui n'est plus perçu et qui rend, surtout chez les hommes de prière comme les moines ou consacrés au sens large, vide de sens toutes ces activités qui devraient permettre de le recevoir en s'y exposant, et d'abord dans la contemplation.

Rebecca DeYoung insiste sur le fait que l'acédie doit bien être comprise chez St. Thomas comme une résistance aux exigences de l'amour⁶²³. Sa réduction induite à la paresse est imputable à la sécularisation qui réduit l'horizon aux dimensions terrestres car elle ne voit pas que tout homme, du simple fait qu'il est créé, a vocation à partager la nature divine du Christ, et donc à entrer en relation avec Dieu par la charité, cette amitié avec Lui. La charité est la principale des vertus théologiques et se décline selon l'Écriture (Lc 10, 27) en deux préceptes : aimer Dieu et son prochain. Autant l'envie s'attriste du bien dévolu à son prochain et donc s'attaque au second précepte de la charité, autant l'acédie vise le premier précepte car elle s'attriste du bien divin qui lui est dévolu⁶²⁴ ! Or refuser son *télos*, c'est se condamner évidemment à être encore plus malheureux et à ne pas atteindre son propre accomplissement en Dieu qui seul apporte la joie et le repos au sens augustinien du terme du « *cor nostrum inquietum donec requiescat in Te* ». Cela augmente donc la division intérieure⁶²⁵. L'enjeu est

⁶²⁰ II-II, 35, 1 (*utrum acedia sit peccatum*) : « *acedia, secundum Damascenum, est quaedam tristitia aggravans, quae scilicet ita deprimit animum hominis ut nihil ei agere libeat ; sicuti ea quae sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam taedium operandi, ut patet per hoc quod dicitur in Glossa super illud psalm., omnem escam abominata est anima eorum ; et a quibusdam dicitur quod acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare* ».

⁶²¹ II-II, 35, 3 (*utrum acedia sit peccatum mortale*) : « *acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum* ».

⁶²² II-II, 35, 2 (*utrum acedia sit speciale vitium*) : « *ad caritatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia. Sed tristari de bono divino, de quo caritas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur* ». C'est l'un des points importants de la thèse de Dom Jean-Charles Nault, *La saveur de Dieu*.

⁶²³ DeYoung, Rebecca Konyndyk, « Resistance to the Demands of Love : Aquinas on the Vice of Acedia », in *The Thomist* 68/2, 2004, p. 173-204.

⁶²⁴ Cf. DeYoung, p. 179, note 17.

⁶²⁵ Cf. DeYoung, p. 186-187 : « *Thus, the trouble with acedia is that when we have it, we refuse to be all that we are meant to be. This refusal – even when we think it constitutes an escape from an unappealing future – is itself a form of misery. In refusing our telos, we resist our deepest desires for fulfillment (...) Acedia thus involves inner tension, grappling as it does with both a strong push toward and a strong pull away from our ultimate end, friendship with God* ». L'auteur fait une intéressante distinction entre le désespoir qui considère comme attractive la vocation à partager par la grâce la nature divine, mais impossible pour moi, tandis que l'acédie la considère possible mais non plus attractive (ibid., note 44). Elle se réfère aussi à Taylor, Gabriel : « *Deadly vice ?* », in Crisp, Roger, *How should we live ? Essays on the virtues*, Oxford, 1998, p. 172 qui affirme qu'avec

bien ontologique car la charité perfectionne notre être et l'acédie refuse celle-ci et son fruit qu'est la joie⁶²⁶. Or la joie est un repos de l'appétit. « *L'acédie est une résistance sans repos contre un bien (mais perçu comme un mal sous un certain angle) reconnu comme nôtre : cela signifie que nous n'avons pas une aversion contre Dieu Lui-même dans l'acédie, mais plutôt contre nous-même en tant que nous participons de Sa nature, uni à Lui par le lien de l'amitié* »⁶²⁷. Le bien divin en nous est ainsi perçu comme un fardeau qui nous oppresse et déprime au lieu de faire exulter comme Marie dans le Magnificat et on s'en détourne donc de Lui et de ce que nous devrions être pour Lui ressembler⁶²⁸.

La vraie raison de l'acédie n'est pas d'abord la paresse face aux efforts physiques que demande l'union à Dieu (comme pour l'extrême ascétisme des Pères du Désert) et qui en est plus une conséquence⁶²⁹ mais bien plus comme une résistance à la transformation intérieure du moi par la grâce.

Les lieux bibliques donnés comme illustration vont aussi en ce sens. On oppose ainsi l'acédie à la quatrième béatitude « *Heureux les affamés et assoiffés de la justice, car ils seront rassasiés* » (Mt 5, 6) en ce sens qu'on ne recherche pas de manière conséquente, impliquant tout notre dynamisme intérieur, la conversion qui nous rendra véritablement juste car conforme au Christ. Car il ne s'agit pas uniquement de sécheresse ou même d'une certaine négligence dans la vie spirituelle, mais bien d'un consentement de la raison à ce refus de la joie, à la manière du peuple d'Israël qui, à peine sorti de la maison d'esclavage en Égypte, refuse de s'établir en Terre Promise, là où Dieu veut que ces élus soient, symbole de la vie d'union avec Lui⁶³⁰. La femme de Lot (Gn 19, 12-26) changée en statut de sel symbolise aussi

l'acédie, on n'est pas capable de vivre avec soi-même ni d'éprouver du plaisir à vivre avec soi-même car l'obstacle principal à leur bonheur est précisément en soi-même.

⁶²⁶ Cf. DeYoung, p. 181 : « *Similarly, charity is a relationship of union with God, a participation in the divine nature that completes and perfects us. In Pauline terms, we 'put on the new self, which is Christ', thereby becoming fully what we are meant to be (...). Our fulfillment as human beings comes with living in God's presence, being in union with him. In the consummation of this friendship, our will finds perfect joy and rest. For now, Aquinas writes, 'the grace [of charity] is nothing else than a beginning of glory in us* » et note 22.

⁶²⁷ DeYoung, p. 183. Car finalement, l'acédie n'atteint que ceux qui, d'une certaine manière, ont déjà la charité au moins de manière inchoative, cf. note 40 de la p. 184. Elle donne aussi l'exemple de St. Augustin : « *Donne-moi la chasteté et la continence, mais pas tout de suite* » (« *Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo'. Timebam enim, ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam extingui* » in *Confessiones*, l. VIII, c. VII, 17).

⁶²⁸ Cf. DeYoung, p. 184 : « *To God's offer of the 'renewal of [our] whole nature at the center of [our] being', acedia turns away from 'be[coming] what God wants [us] to be' [avec citation de Josef Pieper, *Faith, Hope, Love*, Ignatius Press, 1997, p. 120] », note 37 : « *The best explanation is that when the one with acedia 'turns away from' the divine good, this can either be an act of neglect or an act of deliberate rejection. Apathy seems a better description of the former, disgust, or distaste, the latter* ».*

⁶²⁹ Comme pourrait le laisser penser I-II, 84, 4 (*utrum sit dicendum septem esse vitia capitalia, quae sunt inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, gula, luxuria*) : « *acedia, quae tristatur de bono spirituali, propter laborem corporalem adiunctum* ». Il est vrai que l'amour peut être fatigant lorsqu'il s'agit de prendre soin d'enfants en bas-âge ou de personnes dépendantes en raison d'une maladie ou de la vieillesse.

⁶³⁰ DeYoung, p. 184-185 : « *As the Psalmist recounts, 'They despised the pleasant Land' (Ps. 106, 24). The aridity of the desert landscape, the restless, aimless wandering, and the refusal of their own fulfillment and*

la difficulté à quitter son ancienne vie de péché, avec tout ce qu'elle pouvait contenir de familiarité et confort.

Dans le *De Malo*, q. 11, a. 2, St. Thomas explique que cette tristesse du bien divin provient de l'opposition entre l'esprit et la chair, reprenant la citation de Ga 5, 17⁶³¹. Celle-ci n'est évidemment pas à comprendre dans un sens manichéen, mais bien une interprétation de la chair (*sarx* et non pas *soma*) comme la facilité et le confort du vieil homme que doit abandonner celui qui veut être un vrai disciple du Christ pour renaître d'en haut et mourir au péché. Or l'homme préférerait souvent revêtir par-dessus plutôt que d'être dépouillé (cf. 2 Co 5, 4⁶³²). « *Les exigences de l'autre, la transformation du moi qui est requise, l'engagement à maintenir la relation même quand cela requiert de sacrifier ses propres désirs, voilà ce que refuse l'acédie, et pas seulement pour l'effort physique que cela peut impliquer* », d'autant plus qu'elle peut fournir un effort physique bien plus considérable en essayant de trouver une échappatoire⁶³³. Et l'aspect de l'engagement sur la durée est sans doute ce qui pèse le plus dans la civilisation actuelle. Si les démons ne peuvent pécher par acédie, c'est peut-être en ce sens que n'ayant pas de corps, ils n'ont qu'un acte. Toutefois, il y a un lien avec l'orgueil, car dans les deux cas on ne veut pas laisser la première place à Dieu dans nos vies, mais aussi avec une nuance de taille : c'est le moi dans son excellence qui est recherché par l'orgueil, alors que l'acédie a voulu entrer en relation avec Dieu initialement, mais a ensuite résisté aux exigences de l'amour, voulant juste les bénéfices de l'amour divin sans en payer le prix en matière de renoncements⁶³⁴.

L'échappatoire va souvent consister en une sorte de distraction au sens pascalien du terme⁶³⁵. Elle vient comme une conséquence de ce manque d'appétence voire de ce dégoût de

God's blessing in their promised homeland all have their analogues in the vice of acedia ».

⁶³¹ De Malo, q. 11, a. 2 : « *Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum et divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum ; sicut hoc bonum amare, facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem : quia, ut dicit apostolus ad Galat. V, 17, caro concupiscit adversus spiritum ; et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium ; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, et tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia et abominatio seu taedium boni spiritualis et divini, accidia est, quod est speciale peccatum* ».

⁶³² « *Nam et, qui sumus in tabernaculo, ingemiscimus gravati, eo quod nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur, quod mortale est, a vita* ».

⁶³³ DeYoung, p. 197 et p. 198 : « *Acedia resists the self-renewal involved in sanctification. It wants to claim the relationship with God that justifies the self without accepting any further demands to become holy, to be created anew* » et note 72 : qui reprend une citation d'Anne Lamott, in *Operating Instructions*, New York, 1993 : « *The secret is that God loves us exactly the way we are and that he loves us too much to let us stay like this* ». P. 203, elle cite Mt 11, 28-30 « *Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de coeur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger* » en disant que les personnes souffrant de ce vice sont finalement un fardeau pour elles-mêmes.

⁶³⁴ DeYoung, p. 202-203.

⁶³⁵ DeYoung, p. 200 : « *One with acedia is opposed to a life that embraces daily responsibility and the constancy of commitment ; the very thought of that kind of relationship makes one weary* » et p. 191 : « *When we turn away from fullness and rest, we naturally seek to distract ourselves from facing the resulting emptiness. But even*

Dieu en tant que se répand l'impression d'être inutile, stérile. Ce qui introduit une forme de tiédeur, puis de dégoût spirituel qui n'est pas qu'une simple paresse devant la fatigue induite, mais bien le manque de foi en l'amour de Dieu, généreux de nombreux dons envers nous⁶³⁶. Alors, malheureux de ce que l'on vit et que l'on a déjà reçu, on se met à regarder ailleurs et souvent même à envier ce qu'on croit que les autres vivent de mieux que nous⁶³⁷. L'acédie est enfin un péché capital car de ce vice naissent de nombreux autres. St. Thomas veut faire la synthèse de ses prédécesseurs, donnant toutefois la préférence à St. Grégoire le Grand dans les *Moralia in Job* dans lesquels il fait aussi entrer les distinctions d'Isidore de Séville dans le *De Summo Bono*⁶³⁸. Tout d'abord, il rappelle à la suite d'Aristote que « *'personne ne peut rester longtemps sans plaisir, en compagnie de la tristesse'. C'est pourquoi la tristesse a nécessairement deux résultats ; elle conduit l'homme à s'écarter de ce qui l'attriste ; et elle le fait passer à d'autres activités où il trouve son plaisir. De même, ceux qui ne peuvent goûter les joies spirituelles se portent vers les joies corporelles* ». Car là est bien le problème : lorsque l'homme est découragé face à la fin ultime ou bien suprême qu'est Dieu, il se rabat

incessant and successful diversions fail to give us real delight ; they are in the well-known words of Ecclesiastes, a 'mere chasing after the wind' » qui se réfère aux Pensées 139, 143, 146, 164 et 171 de l'édition américaine Krailshaimer, NYC, 1966.

⁶³⁶ II-II, 35, 2, obj. 3 : « *Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediam, si sit vitium speciale, nisi labor, ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona quia sunt laboriosa ; unde et acedia taedium quoddam est. Refugere autem labores, et quaerere quietem corporalem, ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam. Ergo acedia nihil aliud esset quam pigritia. Quod videtur esse falsum, nam pigritia sollicitudini opponitur, acediae autem gaudium ».*

⁶³⁷ II-II, 35, 1, obj. 3 : « *dicit enim Cassianus, in eodem libro [De Institutis Cænob. X, c. 2] , quod acedia provenit ex hoc quod aliquis ingemiscit se fructum spirituales non habere, et absentia longaque posita magnificat monasteria »* et ad 3 : « *hoc non pertinet ad humilitatem, sed potius ad ingratitude, quod bona quae quis a Deo possidet contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia, de his enim tristatur quae quasi mala vel vilia reputamus. Sic igitur necesse est ut aliquis aliorum bona extollat quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur* ». Hormis la tradition monastique, on pourrait comparer à la « crise du milieu de vie » ou « démon de midi » en psychologie.

⁶³⁸ II-II, 35, 4, ad 2 (*utrum acedia debeat poni vitium capitale*) : « *Gregorius convenienter assignat filias acediae. Quia enim, ut Philosophus dicit, in VIII Ethic., nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur, uno modo, ut homo recedat a contristantibus ; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectatur, sicut illi qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus transferunt se ad corporales, secundum Philosophum, in X Ethic. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo homo fugit contristantia ; secundo, etiam impugnat ea quae tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona, de quibus tristatur acedia, sunt et finis et id quod est ad finem. Fuga autem finis fit per desperationem. Fuga autem bonorum quae sunt ad finem, quantum ad ardua, quae subsunt consiliis, fit per pusillanimitatem ; quantum autem ad ea quae pertinent ad communem iustitiam, fit per torporem circa praecepta. Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium quandoque quidem est contra homines qui ad bona spiritualia inducunt, et hoc est rancor ; quandoque vero se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur, et hoc proprie est malitia. In quantum autem propter tristitiam a spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediae evagatio circa illicita »* et ad 3 : « *Illa autem quae Isidorus ponit oriri ex tristitia et acedia reducuntur ad ea quae Gregorius ponit. Nam amaritudo, quam ponit Isidorus oriri ex tristitia, est quidam effectus rancoris. Otiositas autem et somnolentia reducuntur ad torporem circa praecepta, circa quae est aliquis otiosus, omnino ea praetermittens et somnolentus, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quae ponit ex acedia oriri pertinent ad evagationem mentis circa illicita. Quae quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet volentis importune ad diversa se diffundere, vocatur importunitas mentis ; secundum autem quod pertinet ad cognitivam, dicitur curiositas ; quantum autem ad locutionem, dicitur verbositas ; quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur inquietudo corporis, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagationem indicat mentis ; quantum autem ad diversa loca, dicitur instabilitas. Vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi ».*

sur ce qui est plus à sa portée et en cela déjà il pèche.

Parmi ces « filles de l'acédie », on compte entre autres, plus en rapport avec notre étude, la pusillanimité qui est une manière de fuir ce qui cause la tristesse dans l'ordre des moyens, s'il s'agit de biens difficiles appartenant à la voie des conseils évangéliques. On parlera par contre de torpeur à l'égard des préceptes, s'il s'agit de biens qui relèvent de la justice commune. La pusillanimité est une manière de déchoir de ce qui nous est d'une certaine manière proportionné (quand bien même ce ne serait pas connaturel à notre nature déchue mais tout de même proportionné à la grâce dont nous sommes récipiendaires), donc une démesure non par excès comme l'orgueil mais par défaut. Cela revient de toute façon à ne pas faire ce que l'on devrait et que les autres seraient en droit d'attendre de nous⁶³⁹. Comme le projet de Dieu (la divinisation de l'homme) est ambitieux tout en donnant les moyens d'y parvenir, cela dénote une étroitesse d'esprit chez la personne pusillanime qui s'oppose à la magnanimité⁶⁴⁰. Cette étroitesse est souvent liée à une forme de paresse de l'intellect qui refuse d'aller au fond de ces conclusions de foi, comme une démonstration qui ne serait pas achevée mais interrompue en cours de route⁶⁴¹. Quand à la torpeur à l'égard des préceptes, elle recouvre deux cas de figure, soit l'inaction (*otiositas*) qui les omet complètement, soit l'indolence (*somnolentia*), qui les accomplit mais avec négligence.

Mais comme on agit quand même, si l'on ne fait pas ce que Dieu veut, on se détourne toujours de lui, ce qui est à proprement parler l'« *aversio a Deo et conversio ad creaturas* », qui se manifeste en particulier par une évasion vers les choses défendues (*evagatio circa illicita*). Là, Isidore permet d'approfondir singulièrement cette catégorie : « *Quand cette évasion a son siège au sommet de l'esprit chez celui qui se dissipe à contretemps dans tous les sens, on l'appelle l'agitation de l'esprit ; quand elle se rapporte à la puissance de connaissance, on l'appelle la curiosité ; quand elle se rapporte à la faculté d'élocution, on l'appelle le bavardage ; quand elle se rapporte au corps, incapable de demeurer en un même lieu, on l'appelle la nervosité, si l'on veut signaler le vagabondage de l'esprit que manifestent*

⁶³⁹ II-II, 133, 1, obj. 3 (*utrum pusillanimitas sit peccatum*) : « *superbus extollit se supra id quod est ; pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus est dignus* » et corp : « *Sicut autem per praesumptionem aliquis excedit proportionem suae potentiae, dum nititur ad maiora quam possit ; ita etiam pusillanimus deficit a proportione suae potentiae, dum recusat in id tendere quod est suae potentiae commensuratum* ». Cf. ad 2 : « *potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet sit dignus ad aliqua magna facienda, quae sunt digna magno honore ; et tamen, per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat (...). Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quae inest ei, vel ex bona dispositione naturae, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur* ».

⁶⁴⁰ II-II, 133, 2 (*utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati*) : « *secundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt secundum differentiam magnitudinis et parvitatatis circa idem, nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit a magnis. Alio modo potest considerari ex parte suae causae, quae ex parte intellectus, est ignorantia propriae conditionis ; ex parte autem appetitus, est timor deficiendi in his quae falso aestimat excedere suam facultatem. Tertio modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se a magnis quibus est dignus* ».

⁶⁴¹ II-II, 133, 2, ad 1 : « *talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in IV Ethic., vel exequendi quod suae subiacet potestati* ».

les membres se répandant en mouvements désordonnés ; l'instabilité, si l'on veut signaler la diversité des lieux. L'instabilité peut désigner aussi l'inconstance dans les projets »⁶⁴².

Cette expression d'*evagatio* recouvre ce que nous nommerions aujourd'hui communément « distraction ».

d. Distraction et désagrégation de la personne

i. La créaturalité ou l'obligation de choisir

Au fond, l'homme devrait se préparer dès ici-bas à ce que sera la vie éternelle (si du moins il y est admis) : ne vivre que de la contemplation du visage même de Dieu. Cette finalisation de toute chose en Dieu n'implique pas nécessairement que tous devraient se reclure dans une cellule ni qu'on devrait sans cesse penser à Dieu, mais simplement que toute action devrait Lui être rapportée d'une manière ou d'une autre, par une mise en perspective, dans le cœur, de toute chose vers le Bien-Aimé⁶⁴³.

Être une créature composée d'un corps et d'une âme, nous impose des limites. Ces limites (spatio-temporelles tout comme nos faiblesses physiques, psychologiques et spirituelles) vont être le lieu d'expression de la liberté humaine car elle servent d'écrin aux choix posés par l'homme, elles donnent du prix à sa vie. Car lorsqu'il décide de poser un acte, il opère une hiérarchisation dans l'ordre des moyens suivant une finalité qui implique des renoncements. Passer du temps à quelque activité que ce soit signifie renoncer à d'autres opérations auxquelles nous ne pouvons être présents simultanément. Celle à laquelle on a voulu s'adonner a donc une valeur morale. Mais quelquefois on perd de vue qu'il y a une chronologie. D'abord il convient de reconnaître et accueillir la réalité (de mon être limité et des circonstances qui incarnent ces limites : le milieu dans lequel je vis avec ses bons et mauvais aspects). Car cette réalité est donnée par Dieu, ce qui devrait susciter une forme de gratitude envers le dispensateur de tout bien⁶⁴⁴ (et de haine du péché qui déforme cette réalité qui ne suit pas parfaitement le plan d'amour divin). Ensuite, une fois qu'on sait d'où l'on vient, on comprend où l'on va puisque la fin est identique à l'origine (d'où le plan de la *Summa Theologiæ* qui s'inscrit dans un immense *exitus – redditus*, de la Trinité à la Trinité dirait le P. Jean-Hervé Nicolas). Mais reste à choisir par élection les moyens à mettre en œuvre pour cela. Et bien souvent depuis les origines, l'une des tactiques du démon pour nous détourner de Dieu consiste à nous faire perdre de vue la bonté initiale de Dieu et de Ses dons

⁶⁴² Cf. Pieper, p. 200ss.

⁶⁴³ À rapprocher de I-II, 1, 6, ad 3 : « *non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur, sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuscumque rei, etiam si de ultimo fine actu non cogitur. Sicut non oportet quod qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine* ».

⁶⁴⁴ Cf. le thème cher au philosophe et théologien David L. Schindler : « Being as a gift », dans divers articles de l'édition américaine de *Communio*, par ex. n°35 (Fall 2008), p. 397-431.

pour nous attirer dans un angle de vue racorni, voyant toute chose par le petit bout de la lorgnette. Ainsi, au lieu de voir en premier le don reçu et la réponse qu'il appelle et que cette réponse est d'abord un désir de suivre le seul vrai Bien, qui implique secondairement des renoncements à des biens particuliers inférieurs, il brouille les cartes en présentant d'abord ses renoncements, ce qui fait perdre de vue la finalité qui les légitimait.

En Gn 3, 2-5, la Sainte Écriture rapporte : « *[Le serpent] dit à la femme : 'Alors, Dieu a dit : Vous ne mangerez pas de **tous** les arbres du jardin ?' La femme répondit au serpent : 'Nous pouvons manger du fruit **des** arbres du jardin. Mais du fruit **de** l'arbre qui est au milieu du jardin, Dieu a dit : 'Vous n'en mangerez pas, vous n'y toucherez pas, sous peine de mort'. Le serpent répliqua à la femme : 'Pas du tout ! Vous ne mourrez pas ! Mais Dieu sait que, le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal' ».* Donc, Dieu offre **tout** le Jardin d'Éden à Adam et Ève en ne posant qu'**une seule exception** : « *Et Le Seigneur Dieu fit à l'homme ce commandement : 'Tu peux manger **de tous** les arbres du jardin. **Mais de** l'arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas, car, le jour où tu en mangeras, tu deviendras passible de mort' »* (Gn 2, 16). Le diable renverse toute la perspective, faisant ainsi passer un don pour une privation. Il insiste sur l'unique exception, nous faisant penser à Dieu comme un tyran arbitraire : « *oui, après tout, il a peut-être raison, et pourquoi justement pas celui-ci ?* ». La sagesse populaire avec une expression comme « l'herbe est toujours plus verte dans le pré du voisin » exprime sensiblement la même chose. Au lieu de se réjouir de ce que l'on a reçu (plus même que simplement s'en contenter), on se lamente en regardant de travers ce qui n'est pas donné (du tout ou parfois à autrui). Et s'enclenche alors le processus de l'amnésie⁶⁴⁵, et plus profondément le doute sur la bonté du donateur et, partant, le mérite du bénéficiaire (double victoire du démon qui réussit du coup souvent à nous pousser à la haine de soi).

De plus, les plaisirs escomptés par la poursuite du vrai Bien (donc ultimement la Béatitude) sont parfois lointainement séparés dans le temps de l'activité entreprise et on doit alors essayer de penser à la finalité pour trouver la motivation nécessaire aux sacrifices immédiats envers d'autres biens qu'elle implique (de même, si l'on veut avoir le plaisir de posséder plus tard une maison bien à soi, il faudra renoncer à certains biens secondaires pour épargner). Il n'empêche que l'on doit agir et que toute entreprise d'une certaine envergure exige un renoncement à certains plaisirs. Et si ce renoncement est vu uniquement de manière négative, c'est-à-dire qu'on en vient à en perdre la positivité de ce pour quoi on accepte ces sacrifices, ils peuvent devenir absurdes. Par exemple, le monde ne comprend pas que la promesse de célibat pour les prêtres ou le vœu de chasteté pour les moines et religieux sont de ce registre : renoncer à un légitime plaisir (la relation conjugale) en vue d'un plus grand bien

⁶⁴⁵ Contre lequel l'antidote doit passer par l'anamnèse.

qu'on signifie ici-bas et espère dans l'au-delà (ne vivre que de l'union à Dieu). Le monde est tellement obnubilé par le renoncement à tel plaisir particulier qu'on en oublie la finalité, que le sacrifice, avant d'être un renoncement à quelque chose exprime la positivité première d'une élection (se donner à Dieu : notre cœur est déjà pris par Lui et n'est donc plus à prendre). Cela se manifeste aujourd'hui concrètement par le refus d'un état de vie clair car définitif (mariage ou consécration au sens large) si bien que de plus en plus nombreux sont ceux qui préfèrent mourir égoïstement avec leur liberté en jachère, jamais utilisée pour être offerte et reçue par un autre dans une véritable communion⁶⁴⁶ ! La raison se trouve sans doute dans la dérive nominaliste qui voit une menace pour la liberté dans tout ce qui n'est pas contrôlé par la volonté⁶⁴⁷.

Ce désir de tout avoir à la fois ne serait-il essentiellement un refus profond de la créaturalité, qui passe pour nous par l'acceptation des limites imposées par notre corporéité ? L'antique désir de n'être qu'un pur esprit, libéré des contingences temporelles et spatiales, qui voudrait pouvoir vivre plusieurs vies à la fois pour ne jamais choisir, ce qui revient à se prendre pour Dieu. Cela ne s'inscrit-il pas de fait dans ce qu'était déjà le péché des démons ? Une tradition de l'Église rapporte en effet que le péché des anges déchus serait d'avoir refusé par avance de jamais adorer l'humanité de Jésus, c'est-à-dire de refuser que, par l'Incarnation, ne soit comme bouleversé, pour mieux exprimer la puissance de l'amour divin, l'ordre de la Création qui plaçait hiérarchiquement les natures spirituelles au-dessus des natures corporelles et mixtes. Les anges sont normalement placés au-dessus des humains⁶⁴⁸. Et voilà que pour l'amour de Dieu envers ses créatures, le Fils s'incarne dans une chair humaine, la divinisant, non seulement en sa nature humaine, mais à travers elle en toute l'humanité. Ce

⁶⁴⁶ Se répand actuellement ce qu'on pourrait appeler le syndrome de Peter Pan, un refus de l'élection, donc de répondre à sa propre vocation comme doit le faire tout adulte, en refusant de grandir et stagnant à l'enfance. Cf. *Peter Pan*, p. 174 : « *I don't want to go to school and learn solemn things. No one is going to catch me, lady, and make me a man. I want always to be a little boy and to have fun* », cité par Dr. Kiley, Dan, *The Peter Pan Syndrome. Men Who Have Never Grown Up*, Dood, Mead & Company, New York, 1983, p. 22.

⁶⁴⁷ Illustré par l'homélie de la messe d'intronisation de Jean-Paul II le 22 octobre 1978 sur la place St. Pierre : « *N'ayez pas peur ! Ouvrez les portes au Christ, et même, ouvrez-le en grand !* ». Voyons l'explication qu'en donnait dans la même circonstance le Pape Benoît XVI le 24 avril 2005 : « *Le Pape parlait en outre à tous les hommes, surtout aux jeunes. En quelque sorte, n'avons-nous pas tous peur – si nous laissons entrer le Christ totalement en nous, si nous nous ouvrons totalement à lui – peur qu'il puisse nous déposséder d'une part de notre vie ? N'avons-nous pas peur de renoncer à quelque chose de grand, d'unique, qui rend la vie si belle ? Ne risquons-nous pas de nous trouver ensuite dans l'angoisse et privés de liberté ? Et encore une fois le Pape voulait dire : Non ! Celui qui fait entrer le Christ ne perd rien, rien – absolument rien de ce qui rend la vie libre, belle et grande. Non ! Dans cette amitié seulement s'ouvrent tout grand les portes de la vie. Dans cette amitié seulement se dévoilent réellement les grandes potentialités de la condition humaine. Dans cette amitié seulement nous faisons l'expérience de ce qui est beau et de ce qui libère. Ainsi, aujourd'hui, je voudrais, avec une grande force et une grande conviction, à partir d'une longue expérience de vie personnelle, vous dire, à vous les jeunes : n'ayez pas peur du Christ ! Il n'enlève rien et il donne tout. Celui qui se donne à lui reçoit le centuple. Oui, ouvrez, ouvrez tout grand les portes au Christ – et vous trouverez la vraie vie. Amen* ».

⁶⁴⁸ Cf. le Ps. 8, 5-7 : « *quid est homo, quod memor es eius, aut filium hominis, quoniam visitas eum ? Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum* », mais dans la Vulgate ou les LXX car le français s'affranchit largement du texte : « *qu'est donc le mortel, que tu t'en souviennes, le fils d'Adam, que tu le veuilles visiter ? A peine le fis-tu moindre qu'un dieu* ».

que le démon envie chez nous et ne peut supporter car il le revendiquait pour lui⁶⁴⁹. Autrement dit, le démon n'a pas réellement cru en l'Incarnation⁶⁵⁰, que Dieu pût aller jusque-là dans Son amour pour nous, il s'y est refusé. Il n'a pas cru que le Fils de Dieu avait caché Sa divinité dans Son humanité⁶⁵¹.

Pour l'homme influencé par le démon⁶⁵², la manière de refuser l'Incarnation du Fils de Dieu se manifeste plutôt par un désir plus ou moins conscient et/ou explicité de refuser ses limites, propres à la corporéité précisément, de se croire pur esprit comme si finalement notre corps n'était qu'un accident et qu'on pouvait subsister sans lui. Seul Dieu peut être présent à toute chose ou plutôt à tout être sans priver un autre de Son amour. Mais ce qui est précisément possible pour un être spirituel est impossible à l'homme. Ce qui nous fait parfois rêver d'être comme Dieu. Pourtant St. Thomas montre que cela est contre nature car normalement, tout étant désire la conservation de son être. Or si le degré inférieur pouvait devenir supérieur (l'homme par rapport à l'ange, la créature mixte par rapport à la créature

⁶⁴⁹ I, 63, 2 : « *post peccatum superbiae consecutum est in angelo peccante malum invidiae, secundum quod de bono hominis doluit ; et etiam de excellentia divina, secundum quod eo Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam* ».

⁶⁵⁰ Sur l'incertitude des démons ayant du mal à croire que le Fils de Dieu se fût vraiment incarné, cf. III, 44, 1 (*utrum miracula quae Christus fecit circa spirituales substantias, fuerint convenientia*) : « *sicut Augustinus dicit, IX de Civit. Dei, Christus tantum innotuit daemonibus quantum voluit, tantum autem voluit quantum oportuit. Sed innotuit eis, non sicut angelis sanctis, per id quod est vita aeterna, sed per quaedam temporalia suae virtutis effecta. Et primo quidem, videntes Christum esurire post ieiunium, aestimaverunt eum non esse Filium Dei. Unde, super illud Luc. IV, si Filius Dei es etc., dicit Ambrosius, quid sibi vult talis sermonis exorsus, nisi quia cognoverat Dei Filium esse venturum, sed venisse per infirmitatem corporis non putavit ? Sed postmodum, visis miraculis, ex quadam suspitione coniecuravit eum esse Filium Dei. Unde super illud Marci I, scio quia vis sanctus Dei, dicit Chrysostomus quod non certam aut firmam adventus Dei habebat notitiam. Sciebat tamen ipsum esse Christum in lege promissum, unde dicitur Luc. IV, quia sciebant ipsum esse Christum. Quod autem ipsum confitebantur esse Filium Dei, magis erat ex suspitione quam ex certitudine. Unde Beda dicit, Super Luc., daemonia Filium Dei confitentur, et, sicut postea dicitur, sciebant eum esse Christum. Quia, cum ieiunio fatigatum eum diabolus videret, verum hominem intellexit, sed, quia tentando non praevaluit utrum Filius Dei esset, dubitabat. Nunc autem, per signorum potentiam, vel intellexit, vel potius suspicatus est esse Filium Dei. Non ideo igitur iudaeis eum crucifigere persuasit, quia Christum sive Dei Filium non esse putavit, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum. De hoc enim mysterio a saeculis abscondito dicit Apostolus quod nemo principum huius saeculi cognovit, si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent* ». Cf. III, 41, 1.

⁶⁵¹ St. Éphrem, *Sermo de Domino nostro*, 3-4, 9 (Lamy, 1, 152-158. 166-168 = Off. Lect. Vendredi 3^e semaine de Pâques) : « *Dans le corps qu'il avait, la mort l'a fait mourir ; et c'est par les mêmes armes qu'il a remporté la victoire sur la mort. Sa divinité, se dissimulant sous l'humanité, s'est ainsi approchée de la mort qui a tué et en est morte ; la mort a tué la vie naturelle, mais la vie surnaturelle à son tour a tué la mort. Parce que la mort n'aurait pas pu le dévorer s'il n'avait pas eu de corps, parce que l'enfer n'aurait pas pu l'engloutir s'il n'avait pas eu de chair, il est venu jusqu'à la Vierge afin d'y trouver le chair qui le porterait aux enfers. Mais, après avoir pris un corps, il est entré aux enfers, il leur a arraché leurs trésors qu'il a dispersés* ».

⁶⁵² Cf. III, 1, 2 (*utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari*) : « *Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali. Primo enim per hoc homo instruitur ne sibi diabolus praeferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., quando sic Deo coniungi potuit humana natura ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini praeponere quia non habent carnem. Secundo, quia per hoc instruimur quanta sit dignitas humanae naturae, ne eam inquinemus peccando. Unde dicit Augustinus, in libro de vera religione, demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. Et Leo papa dicit, in sermone de nativitate, agnosce, o christiane, dignitatem tuam, et divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire (...). Quarto, quia superbia hominis, quae maximum impedimentum est ne inhaereatur Deo per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, ut Augustinus dicit ibidem* ».

purement spirituelle), sa propre nature serait transformée. Nous sommes trompés en cela par l'imagination qui nous fait transposer l'acquisition de qualités accidentelles au domaine des qualités essentielles. Ainsi si un âne désirait être un cheval, il cesserait d'être⁶⁵³ !

Lorsqu'il traite de l'aveuglement de l'esprit (*cæcitas mentis*), qui s'oppose au don de l'intelligence, St. Thomas le définit comme la privation de la vision intellectuelle, parallèlement à la cécité physique pour la privation de la vision corporelle. Or cette vision intellectuelle a trois principes : celui de la raison naturelle, qui demeure toujours dans les cas normaux des hommes pécheurs (mais donc pas chez les fous), la grâce habituelle qui est enlevée à raison de peine chez l'homme pécheur, et le principe intelligible par lequel l'homme peut intelliger les autres choses. Or, « à ce principe intelligible l'esprit de l'homme peut s'appliquer ou ne pas s'appliquer », soit en se détournant spontanément de la pensée d'un tel principe, donc par un refus explicite, soit parce que « l'homme a l'esprit occupé à d'autres choses qu'il aime davantage et qui détournent sa pensée de regarder ce principe-là ». Sans doute ce second cas de figure est-il désormais plus répandu que le premier, qui serait un refus explicite du principe d'intelligibilité qu'est Dieu⁶⁵⁴, qui pourrait pourtant lui donner la clé de compréhension des autres réalités créées. Transposé au domaine de l'appétit, cela revient à considérer Dieu, *Summum Bonum*, comme un « *bonum aliquod inter alia bona* ». St. Thomas le rappelle pourtant dans le traité de la béatitude : s'il convient de choisir ce qui est de l'ordre des moyens ordonnés à la fin, il ne nous appartient pas de choisir la fin ultime car elle est la seule qui nous perfectionne totalement⁶⁵⁵. D'ailleurs, plus que choisir la fin ultime qu'est

⁶⁵³ I, 63, 3 (*utrum diabolus appetierit esse ut Deus*) [2nd point sur l'égalité de nature : *per æquiparantiam*] : « *non potuit appetere esse ut Deus, quia scivit hoc esse impossibile, naturali cognitione ; nec primum actum peccandi in ipso praecessit vel habitus vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et tamen, dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium. Inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quae est in inferiori gradu naturae, potest appetere superioris naturae gradum, sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturae, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur, quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalialia, quae possunt crescere absque corruptione subiecti, aestimatur quod possit appetere altiore gradum naturae, in quem pervenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem quod Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalialia, sed secundum gradum naturae, et etiam unus angelus alium. Unde impossibile est quod angelus inferior appetat esse aequalis superiori ; nedum quod appetat esse aequalis Deo ».*

⁶⁵⁴ On pourrait y voir un écho de ces deux manières de faire dans II-II, 15, 1 : « *Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium per quod homo intelligit alia. Cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere vel non intendere. Et quod ei non intendat contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontaneae se avertentem a consideratione talis principii, secundum illud psalm., noluit intelligere ut bene ageret. Alio modo, per occupationem mentis circa alia quae magis diligit, quibus ab inspectione huius principii mens avertitur, secundum illud psalm., supercecidit ignis, scilicet concupiscentiae, et non viderunt solem. Et utroque modo caecitas mentis est peccatum ».* Cf. Gondreau, p. 364.

⁶⁵⁵ I-II, 1, 5, obj. 2 : « *ea quae non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus quae sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur »* et ad 2 : « *etsi plura accipi possint quae ad invicem oppositionem non habeant, tamen bono perfecto opponitur quod sit aliquid de perfectione rei extra ipsum ».* NB : il semblerait que même *ante lapsum*, une légitime diversité (inégalité) eût toutefois pu exister entre les hommes selon la qualité de leur application spirituelle à cette même fin ultime, cf. I, 96, 3 : « *Sed et secundum animam diversitas fuisset, et quantum ad*

Dieu, on se contente de Le reconnaître car Il nous précède et implique aussi l'exclusion d'autres fins ultimes. Certes, la question va se reposer sur l'ordre des moyens à la fin, parce que là, il est possible que tous les hommes ne s'accordent pas car le lien avec la fin ultime n'est pas toujours évident.

Or, étant une créature limitée, tout ce qui ne se rapporte pas à ma fin ultime s'y oppose⁶⁵⁶ car c'est du temps et de l'énergie volés à Celui qui seul mérite d'être recherché de « *tout son cœur, de toute son âme et de tout sa force* » (Dt 6, 4) et qui *de facto*, se trouve ravalé au vulgaire rang d'un bien parmi tant d'autres. Comme si tous les biens étaient également attractifs et n'avaient pas un degré objectif moindre de bonté que Dieu ! D'une certaine manière on pourrait dire que le démon cherche à occuper le terrain, à accaparer notre énergie. Alors qu'il étudie les causes du péché de la part de l'appétit sensible, donc des passions, St. Thomas remarque avec beaucoup de justesse qu'elle peuvent indirectement mouvoir la volonté par « *une sorte de détournement des énergies de l'âme* ». Toutes les puissances de l'âme sont enracinées dans une même essence, si bien que quand l'une des puissances a un acte intense (l'appétit sensible), il faut nécessairement qu'une autre soit relâchée dans le sien ou même tout à fait empêchée (l'appétit rationnel)⁶⁵⁷.

Le péché se manifeste donc dans l'expérience concrète par une désagrégation de l'homme car cela est inhérent à la nature du péché si l'on reprend la définition augustinienne de l'*aversio a Deo* (qui est unique) et de la *conversio ad creaturas* (qui sont multiples). En I-II, 73, 1, soit encore au début du traité sur le péché, après avoir étudié celui-ci en son essence, il les distingue (q. 72) et compare entre eux (q. 73) et dès le premier article se demande si les péchés sont reliés entre eux (connexes). Lorsqu'on agit conformément aux vertus, l'agir est unifié car la mesure est la règle de la droite raison, donnée par la prudence. Mais il en est tout autrement pour le vicieux : « *Mais chez le pécheur, l'intention n'est pas de s'écarter de ce qui est raisonnable, elle est plutôt de tendre à un bien désirable, et c'est ce bien qui la caractérise spécifiquement. Or ces biens vers lesquels l'intention du pécheur se dirige en s'écartant de la raison, sont divers et sans aucune connexion entre eux ; bien plus, ils sont même parfois contraires les uns aux autres (...). Commettre le péché ne consiste pas en effet à passer de la*

iustitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium ; ex quo homo habet quod possit magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum vel volendum vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia quam alii ».

⁶⁵⁶ Cf. Mt 12, 30 (ou Lc 11, 23) : « *Qui n'est pas avec moi est contre moi, et qui n'amasse pas avec moi dissipe* ».

⁶⁵⁷ I-II, 77, 1 : « *passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quandam abstractionem. Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radidentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario, quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum, per quandam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas ».*

multitude à l'unité, comme c'est le cas pour les vertus lorsqu'elles sont connexes, mais plutôt à s'éloigner de l'unité vers la multiplicité »⁶⁵⁸. Ainsi un avare luxurieux sera tiraillé entre d'une part son désir de ne rien dépenser, de l'autre sa sensibilité qui cherchera des satisfactions dispendieuses, par exemple en entretenant une maîtresse. C'est dans le cadre d'une objection que St. Thomas donne une explication plus circonstanciée sur l'unité intérieure, que nous avons reprise en latin dans le titre de cette thèse : « *L'amour de Dieu rassemble les affections humaines en les ramenant du multiple à l'un, et c'est pour cela que les vertus causées par l'amour de Dieu sont en connexion les unes avec les autres. Mais l'amour de soi disperse les affections humaines dans la diversité, car, en s'aimant lui-même, l'homme recherche pour lui les biens de ce monde, qui sont variés et divers ; c'est pourquoi les vices et les péchés que cause l'amour de soi ne sont pas connexes* »⁶⁵⁹.

Cet état est donc dû au péché et au vice et selon Cicéron, il induit que des parties soient en désaccord. Mais si dans le corps, il est parfois possible d'agir extérieurement malgré de mauvaises disposition intérieures, dans l'esprit, il est impossible d'accomplir nos devoirs si l'on est mal disposé (même sans malice, mais pas simple faiblesse ou passion) car : « *c'est, dans toute la vie, une décomposition des habitus et des affections, une sorte de désagrégation interne* »⁶⁶⁰. Cette situation est bien sûr le mauvais fruit, du péché originel, qui en supprimant la rectitude originelle, a supprimé ce qui pouvait unifier les puissances de l'âme, l'union du corps et de l'âme dans l'unité de la personne et la soumission de l'homme à Dieu⁶⁶¹.

De plus, comme Dieu seul, la fin ultime, est source de tout bonheur et joie véritable, tout autre bien, qui est nécessairement inférieur, va montrer ses limites lorsqu'il sera possédé

⁶⁵⁸ I-II, 73, 1 (*utrum omnia peccata sint connexa*) : « *intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed Potius ut tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Huiusmodi autem bona in quae tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, immo etiam interdum sunt contraria (...). Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus quae sunt connexae, sed Potius in recedendo ab unitate ad multitudinem* ».

⁶⁵⁹ I-II, 73, 1, ad 3 : « *amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa* ».

⁶⁶⁰ I-II, 71, 1, ad 3 : « *sicut Tullius dicit, morbi et aegrotationes partes sunt vitiositatis, in corporibus enim morbum appellant totius corporis corruptionem, puta febrem vel aliquid huiusmodi ; aegrotationem vero, morbum cum imbecillitate ; vitium autem, cum partes corporis inter se dissident. Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine aegrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius praepeditur a solitis operationibus ; in animo tamen, ut ipse dicit, haec duo non possunt nisi cogitatione secerni. Necessse est enim quod quandocumque aliquis interius est male dispositus, habens inordinatum affectum, quod ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas, quia unaquaeque arbor ex suo fructu cognoscitur, idest homo ex opere, ut dicitur Matth. XII. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens. Quod quidem invenitur etiam absque morbo vel aegrotatione, ut puta cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat* ».

⁶⁶¹ I-II, 82, 2, ad 2 : « *unus habitus non potest inclinare per se et directe, idest per propriam formam, ad contraria. Sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, nihil prohibet, sicut, soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria. Et similiter, soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur* ».

réellement et cela contribuera à relancer sans cesse l'appétit vers un autre objet car le repos dans l'objet possédé ou plaisir, ne dure que peu de temps. « *Autre est néanmoins le désir infini des richesses, autre celui du souverain bien. Plus celui-ci est possédé, plus il est aimé et plus tout le reste est méprisé, car en le possédant davantage on le connaît mieux (...). Mais pour l'appétit des richesses et de tous les biens temporels, c'est le contraire : dès qu'on les possède, on les méprise et on désire autre chose (...). Et cela parce que l'on connaît mieux leur insuffisance lorsqu'on les possède* »⁶⁶².

ii. La tentation du divertissement pour ne pas choisir

« *Plus une créature est élevée et semblable à Dieu, plus Dieu est vu clairement par son intermédiaire, de même qu'un homme est mieux vu dans un miroir ou son image se reflète de façon plus distincte. Ainsi, il est clair que Dieu est vu de façon bien supérieure par l'intermédiaire des effets intelligibles que par celui des effets sensibles et corporels. Mais l'homme est empêché, dans son état présent, de considérer entièrement et lucidement les effets spirituels parce qu'il est tiraillé par les objets sensibles qui l'assiègent* »⁶⁶³.

L'expression « tiraillé » bien que très bonne à sa manière, a juste le défaut de faire manquer le concept latin qui dit : « distraire » (*dis-trahere* signifie tiré de par et d'autre, avec un sens de division par le préfixe *dis-*). La distraction, au sens commun actuel, s'entend de plusieurs manières en français. Soit elle se rapporte, dans un sens péjoratif, à un manque d'attention, habituel ou passager, de l'esprit occupé par autre chose que ce qui lui est proposé (mais cela n'a de sens que parce que l'appétit est attiré (*ad-trahere*) par quelque chose de plus puissant à un certain moment⁶⁶⁴. Soit, dans un sens non-péjoratif, elle désigne un

⁶⁶² I-II, 2, 1, ad 3 (*utrum beatitudo hominis in divitiis consistat*) : « *appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram naturae sufficiunt. Sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiae inordinatae, quae non modificatur, ut patet per Philosophum in I Polit. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni. Nam summum bonum quanto perfectius possidetur, tanto ipsomet magis amatur, et alia contemnuntur, quia quanto magis habetur, magis cognoscitur. Et ideo dicitur Eccli. XXIV [21], qui edunt me, adhuc esurient. Sed in appetitu divitiarum, et quorumcumque temporalium bonorum, est e converso, nam quando iam habentur, ipsa contemnuntur, et alia appetuntur; secundum quod significatur Ioan. IV [13], cum Dominus dicit, qui bibit ex hac aqua, per quam temporalia significantur, sitiet iterum. Et hoc ideo, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideo hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quod in eis summum bonum non consistit* ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre « *la racine de tous les maux, c'est la cupidité* » (1 Tim 6, 10 cité par I-II, 84, 1, SC). Transposé au plan de l'homme qui se rechercherait lui-même et ses propres plaisirs au lieu du don, cf. Pascal, Pensée 196-197 : « *L'homme qui n'aime que soi ne hait rien tant que d'être seul avec soi. Il ne recherche rien que pour soi, et ne suit rien tant que soi; parce que quand il se voit, il ne se voit pas tel qu'il se désire, et qu'il trouve en soi même un amas de misères inévitables, et un vide de bien réels et solides qu'il est incapable de remplir* ».

⁶⁶³ I, 94, 1 : « *Quanto autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur, sicut homo perfectius videtur per speculum in quo expressius imago eius resultat. Et sic patet quod multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quam per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu praesenti, per hoc quod distrahitur a sensibilibus, et circa ea occupatur* ».

⁶⁶⁴ « *Dans la distraction, l'attention ne se détourne que parce qu'elle est attirée par une sensation ou une idée étrangère qui la sollicite plus fortement que celle qui l'occupait* », Théodore Jouffroy, *Nouveaux mélanges*

détournement momentané de l'esprit trop préoccupé, vers ce qui amuse ou récréé. Dans son acception plus négative, se retrouve la dimension de division intérieure : ne pas être présent à ce à quoi on devrait l'être, manquer de l'intégrité de son être. Dissoudre sa vie renvoie d'ailleurs aussi bien à l'éparpillement consécutif à un manque d'unité intérieure (dissous) qu'à l'absence de tenue morale (dissolu).

La distraction, pour éviter d'avoir à s'engager en faisant l'élection d'un état de vie, peut aussi tout simplement éviter de se poser trop de questions par un étourdissement dans l'esprit du « *Panem et circenses* »⁶⁶⁵ repris par Pascal dans sa réflexion sur le divertissement. Le philosophe du Grand Siècle part du constat de la misère de l'homme. « *L'âme est jetée dans le corps pour y faire un séjour de peu de durée. Elle sait que ce n'est qu'un passage à un voyage éternel, et qu'elle n'a que le peu de temps que dure la vie pour s'y préparer. Les nécessités de la nature lui en ravissent une très grande partie. Il ne lui reste que très peu dont elle puisse disposer. Mais ce peu qui lui reste l'incommode si fort, et l'embarrasse si étrangement, qu'elle ne songe qu'à le perdre. Ce lui est une peine insupportable d'être obligée de vivre avec soi, et de penser à soi. Ainsi tout son soin est de s'oublier soi-même, et de laisser couler ce temps si court et si précieux sans réflexion, en s'occupant de choses qui l'empêchent d'y penser.*

C'est l'origine de toutes les occupations tumultueuses des hommes, et de tout ce qu'on appelle divertissement ou passe-temps, dans lesquels on n'a en effet pour but que d'y laisser passer le temps, sans le sentir, ou plutôt sans se sentir soi-même, et d'éviter, en perdant cette partie de la vie, l'amertume et le dégoût intérieur qui accompagnerait nécessairement l'attention que l'on ferait sur soi-même durant ce temps-là. L'âme ne trouve rien en elle qui la contente. Elle n'y voit rien qui ne l'afflige, quand elle y pense. C'est ce qui la contraint de se répandre au dehors, et de chercher dans l'application aux choses extérieures, à perdre le souvenir de son état véritable. Sa joie consiste dans cet oubli ; et il suffit pour la rendre misérable, de l'obliger de se voir, et d'être avec soi »⁶⁶⁶.

philosophiques, 1842, p.227.

⁶⁶⁵ Juvénal, satire X, vers 81 : « *Depuis qu'il n'y a plus de suffrages à vendre, [le peuple] se désintéresse de tout ; lui qui jadis disposa du commandement, des faisceaux, des légions enfin de tout, il n'a plus d'ambitions, il n'éprouve plus qu'un double désir passionné : du pain et des jeux* ».

⁶⁶⁶ Chapitre XXVI, Pensée 192-193 (toutes les numérotations données sont celles de l'édition de Port Royal en 1671). On y voit en tout cas des relents néo-platoniciens propres à ce courant janséniste, mais ce point de départ discuté ne disqualifie nullement la qualité de la réflexion du grand philosophe. Cf. Pensées 195-196 : « *Tout le malheur des hommes vient de ne savoir pas se tenir en repos dans une chambre (...). Mais quand j'y ai regardé de plus près, j'ai trouvé que cet éloignement que les hommes ont du repos, et de demeurer avec eux-mêmes, vient d'une cause bien effective, c'est-à-dire du malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable, que rien ne nous peut consoler, lorsque rien ne nous empêche d'y penser, et que nous ne voyons que nous. Je ne parle que de ceux qui se regardent sans aucune vue de Religion. Car il est vrai que c'est une des merveilles de la Religion Chrétienne, de réconcilier l'homme avec soi-même, en le réconciliant avec Dieu ; de lui rendre la vue de soi-même supportable ; et de faire que la solitude et le repos soient plus agréables à plusieurs, que l'agitation et le commerce des hommes. Aussi n'est-ce pas en arrêtant l'homme dans lui-même qu'elle produit tous ces effets merveilleux. Ce n'est qu'en le portant jusqu'à Dieu, et en le soumettant dans le sentiment de ses misères, par l'espérance d'une autre vie, qui l'en doit entièrement délivrer* » et Pensée 208-210 : « *Les hommes n'ayant*

Cette Pensée illustre les différents modes d'*evagatio* que St. Thomas évoquait. Dans l'état post-lapsaire, l'homme connaît en son cœur la vérité sur son être, mais refuse de la considérer froidement. Il ne peut pas ignorer les grands questionnements existentiels pourvu qu'il ait le temps d'y penser par un minimum de quiétude, isolement, silence intérieur et extérieur. Mais même s'il ne s'y adonne, les épreuves de la vie, une marâtre nature, se chargeront bien de lui rappeler à l'improviste la dure réalité humaine à l'occasion d'une catastrophe, maladie, mort d'un proche. L'ennui est donc d'une certaine manière un état nécessaire pour opérer un salutaire retour sur soi. Le démon, bien que Pascal ne le cite pas explicitement, sait ainsi sur quelles cordes jouer : il nous divertit en nous occupant, dès le plus jeune âge, à de multiples activités très accessoires mais qui nous accaparent par leur pouvoir d'adhésion et aussi leur multiplicité. Comme le disait St. Thomas à propos des filles de l'acédie, agitation de l'esprit, curiosité, bavardage, nervosité, instabilité sont des manifestations de cette division intérieure. Dans son traité sur la béatitude, le Docteur Angélique montre que le vrai bonheur ne peut que satisfaire totalement toutes les attentes du cœur de l'homme, sans laisser aucun appétit insatisfait ou frustré, autrement il ne s'agit que d'une certaine idole du bonheur car partiel⁶⁶⁷. Ce bonheur est intérieur et vient de Dieu⁶⁶⁸. En un mot, il faut se *con-vertir* (se retourner sur soi vers Dieu) et non pas se *di-vertir* (se détourner de soi et de Dieu).

Mais il ne faudrait pas croire non plus qu'il suffirait de ne pas choisir véritablement (refusant ainsi sa propre vocation) en s'éparpillant et en se laissant absorber par des activités subalternes et qui demeurent superficielles, pour s'exempter du péché. Cela revient à une forme d'omission ou négligence qui est due à un péché d'ignorance coupable. Elle n'excuse donc pas du moment qu'on refuse de creuser certains points qui, une fois éclaircis, dénonceraient notre attitude comme pécheresse ou même « lorsqu'on néglige à cause de son

*pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser : c'est tout ce qu'ils ont pu inventer pour se consoler de tant de maux. Mais c'est une consolation bien misérable, puisqu'elle va non pas à guérir le mal, mais à le cacher simplement pour un peu de temps, et qu'en le cachant elle fait qu'on ne pense pas à le guérir véritablement. Ainsi par un étrange renversement de la nature de l'homme, il se trouve que l'ennui qui est son mal le plus sensible est en quelque sorte son plus grand bien, parce qu'il peut contribuer plus que toute chose à lui faire chercher sa véritable guérison ; et que le divertissement qu'il regarde comme son plus grand bien est en effet son plus grand mal, parce qu'il l'éloigne plus que toute chose de chercher le remède à ses maux. Et l'un et l'autre est une preuve admirable de la misère, et de la corruption de l'homme, et en même temps de sa grandeur ; puisque l'homme ne s'ennuie de tout, et ne cherche cette multitude d'occupations que parce qu'il a l'idée du bonheur qu'il a perdu ; lequel ne trouvant pas en soi, il le cherche inutilement dans les choses extérieures, sans se pouvoir jamais contenter, parce qu'il n'est ni dans nous, ni dans les créatures, mais en Dieu seul ». Cf. La Bruyère, *Les Caractères*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1951, p.323 (XII, 99) : « Tout notre mal vient de ne pouvoir être seuls : de là le jeu, le luxe, la dissipation, le vin, les femmes, l'ignorance, la médisance, l'envie, l'oubli de soi-même et de Dieu ».*

⁶⁶⁷ I-II, 1, 5 (*utrum possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines*) : « Oportet igitur quod ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quod nihil extra ipsum appetendum relinquatur ».

⁶⁶⁸ Pensée 267 : « Ce n'est pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ; car il vient d'ailleurs, et de dehors ; et ainsi il est dépendant, et par conséquent sujet à être troublé par mille accidents qui sont les afflictions inévitables ».

travail ou de ses autres occupations d'apprendre ce qui retiendrait de pécher. *Une telle négligence en effet rend l'ignorance elle-même volontaire et en fait un péché, du moment qu'elle porte sur ce qu'on est tenu de savoir, et qu'on peut savoir* »⁶⁶⁹. Classiquement, on tient que la loi naturelle telle que formulée par exemple dans le Décalogue, ne peut pas réellement être ignorée car elle est ce contenu moral inaliénable, ces principes auxquels la syndérèse (cet *habitus* des premiers principes) permet d'accéder et procède ensuite de manière déductive pour l'agir⁶⁷⁰.

Ne pourrait-on pas identifier aussi au péché d'omission la distraction qui veut éviter d'avoir à poser un choix ? St. Thomas évoque de fait en I-II, 71, 5 un cas tout à fait intéressant pour la situation contemporaine. Dans le contexte de la *Prima Secundæ*, après avoir étudié les actes humains, puis les vertus, il passe avec cette question 71 à leur contraire, les vices et péchés. En particulier, il se demande dans cet article s'il y a un acte en tout péché ? Et tout de suite, il indique que s'interroger là-dessus revient à analyser le péché d'omission. Présentons l'article sous forme d'une arborescence pour clarifier les choses.

1. Deux opinions sont en présence : pour qu'il y ait péché d'omission...
 - a. un acte est nécessaire (cf. Pierre Lombard, St. Albert et St. Bonaventure⁶⁷¹).
 - i. acte intérieur : « *par exemple lorsqu'on veut ne pas aller à l'église quand on y est tenu* ».
 - ii. ou acte extérieur : « *par exemple lorsqu'à l'heure d'aller à l'église ou même avant, on se livre à des occupations qui vont empêcher d'y aller. Ce dernier cas ne paraît pas d'ailleurs si différent du premier, car vouloir une chose lorsqu'elle est incompatible avec une autre, c'est vouloir positivement se passer de cette autre ; sauf peut-être si l'on ne mesure pas que ce que l'on veut faire empêche ce que l'on est tenu de faire, ce qui peut être jugé une négligence coupable* ».
 - b. un acte n'est même pas nécessaire : « *ne pas faire ce qu'on doit, c'est pécher* ».
2. Analyse des deux opinions, suivant que l'on comprend dans le péché d'omission :
 - a. seulement ce qui appartient essentiellement à la raison de péché :
 - i. il suffit parfois d'un acte intérieur (vouloir ne pas se rendre à l'église)

⁶⁶⁹ I-II, 76, 3 (*utrum ignorantia, ex toto excuset a peccato*) : « *Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiae, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria, vel directe, sicut cum aliquis studioso vult nescire aliqua, ut liberior peccet ; vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quae quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato* ».

⁶⁷⁰ I, 79, 12 (*utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta*) et I-II, 94, 1, ad 2 (*utrum lex naturalis sit habitus*) : « *synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum* » et I-II, 94, 5 (*utrum lex naturae possit a corde hominis aboleri*).

⁶⁷¹ Respectivement : *II Sent.*, dist. 35, cap. 3 (Quaracchi I, 495) ; *II Sent.*, dist. 35, a. 3 (Borgnet 27, 565) et dist. 22, a. 7 (Borgnet 27, 381) ; *II Sent.*, dist. 35, dub. I (Quaracchi II, 386) et dist. 5, q. 1, a. 1, ad 1 (Quaracchi II, 146).

- ii. mais il peut même quelquefois se passer d'acte
 - 1. aussi bien intérieur
 - 2. qu'extérieur (à l'heure d'aller à l'église, je ne songe à rien, pas plus à y aller qu'à ne pas y aller).
- b. ou au contraire aussi les motifs ou les occasions d'omettre. Alors, il faut nécessairement un acte : on ne pèche que lorsqu'on laisse de côté une chose qu'on peut faire ou pas⁶⁷². Il faut qu'il y ait à cela une cause ou une occasion soit sur le moment, soit précédemment. Si la cause ou l'occasion ne dépend pas de notre volonté (manquer la messe pour cause de maladie), l'omission n'a pas raison de péché, autrement oui. Or, en tant que cette cause est volontaire elle contient au moins un acte intérieur de volonté qui porte
 - i. parfois directement sur l'omission même (on veut ne pas aller à l'église pour éviter un effort). Un tel acte volontaire est essentiellement péché d'omission.
 - ii. ou indirectement si l'on est empêché de faire ce qu'on doit parce que l'acte de volonté s'est porté directement sur autre chose qu'il a préférée
 - 1. soit qu'elle se présente au moment même (celui qui veut aller au jeu quand le devoir serait d'aller à l'église)
 - 2. soit qu'elle ait lieu auparavant (à veiller tard le soir empêchant d'aller à l'église de bon matin).

Alors dans ce cas-là, le péché d'omission est toujours accompagné ou précédé d'un acte, mais qui lui demeure accidentel pour Aristote, car l'omission se produit sans qu'on en ait eu l'intention (*præter intentionem*). Or, on doit juger des choses d'après ce qui leur est essentiel et non d'après ce qui leur est accidentel.

« Aussi peut-on dire avec plus de vérité qu'il peut y avoir un péché en dehors de tout acte. Sans quoi il faudrait pareillement rapporter à l'essence des autres péchés actuels les actes et occasions qui ne sont que des circonstances »⁶⁷³.

⁶⁷²I-II, 71, 5, ad 2 : « aliquid dicitur voluntarium non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III Ethic. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle ».

⁶⁷³I-II, 71, 5 (*utrum in quolibet peccato sit aliquis actus*) : « quaestio ista principaliter movetur propter peccatum omissionis, de quo aliqui diversimode opinantur. Quidam enim dicunt quod in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior. Interior quidem, sicut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam quando ire tenetur. Exterior autem, sicut cum aliquis illa hora qua ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur. Et hoc quodammodo videtur in primum redire, qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere ; nisi forte non perpendat quod per hoc quod vult facere, impeditur ab eo quod facere tenetur ; in quo casu posset per negligentiam culpabilis iudicari. Alii vero dicunt quod in peccato omissionis non requiritur aliquis actus, ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est. Utraque autem opinio secundum aliquam veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, quandoque vero absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones omittendi,

En conclusion, si pour le péché d'omission conçu dans son essence, un acte n'est pas absolument requis, du point de vue accidentel, c'est-à-dire suivant les motifs ou les causes, un acte au moins intérieur est requis, qui donne la préférence à des activités subalternes par rapport à la participation à la Sainte Messe. Il est fondamental de remarquer que si, pour bien agir, il faut un acte, il n'en faut même pas pour mal agir car le bien requiert finalement plus de conditions et d'efforts que le mal⁶⁷⁴ ! Le démon peut essayer en particulier de nous faire ne songer à rien de spécial pour ne pas nous donner trop de culpabilité à ne pas faire notre devoir, tout en recourant dans le concret à la paresse et au divertissement, en particulier en nous engluant dans les délectations sensibles. Or les vices liés aux délectations sensibles, soit pour la nourriture (gourmandise d'où naît l'hébéture), soit pour l'union sexuelle (luxure d'où naît la cécité de l'esprit), empêchent la contemplation des réalités invisibles et de se poser trop de questions spirituelles⁶⁷⁵. L'homme qui ne fait pas son devoir n'est toutefois pas tout le temps en train de pécher, puisque « *le péché d'omission s'oppose au précepte positif qui oblige toujours mais non à tout moment [obligat semper sed non ad semper]. Aussi est-ce un péché qui existe seulement quand on cesse d'agir au moment où le précepte affirmatif oblige* »⁶⁷⁶.

sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis nisi cum aliquis praetermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati, sicut cum aliquis propter infirmitatem praetermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem peccati, et tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorum voluntatis. Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem. Et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem, voluntas enim cuiuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito, sive illud in quod fertur voluntas, sit coniunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam debet ire ; sive etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior vel exterior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur praeter intentionem ; hoc autem dicimus per accidens esse, quod est praeter intentionem, ut patet in II Physic. Unde manifestum est quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum coniunctum vel praecedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Iudicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu. Alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes ».

⁶⁷⁴ I-II, 71, 5, ad 1. : « *plura requiruntur ad bonum quam ad malum, eo quod bonum contingit ex tota integra causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Et ideo peccatum potest contingere sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo quod debet, sed meritum non potest esse nisi aliquis faciat voluntarie quod debet. Et ideo meritum non potest esse sine actu, sed peccatum potest esse sine actu* ».

⁶⁷⁵ II-II, q. 15 a. 3 corp. et ad 3. « *quod vitia carnalia, quo magis sunt remota a mente, eo magis eius intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem* ».

⁶⁷⁶ I-II, 71, 5, ad 3. Cf. VS 13, 76 et 52 : « *Les préceptes négatifs de la loi naturelle sont universellement valables : ils obligent tous et chacun, toujours et en toute circonstance. En effet, ils interdisent une action déterminée semper et pro semper, sans exception, parce que le choix d'un tel comportement n'est en aucun cas compatible avec la bonté de la volonté de la personne qui agit, avec sa vocation à la vie avec Dieu et à la communion avec le prochain. Il est défendu à tous et toujours de transgresser des préceptes qui interdisent, à tous et à tout prix, d'offenser en quiconque et, avant tout, en soi-même la dignité personnelle commune à tous. D'autre part, le fait que seuls les commandements négatifs obligent toujours et en toutes circonstances ne veut pas dire que les prohibitions soient plus importantes dans la vie morale que le devoir de faire le bien, exprimé*

Cette attitude de distraction et dispersion contribue fortement à un sentiment d'éparpillement, de désagrégation et pour finir d'éclatement de l'unité de la personne humaine. Batifolant de droite et de gauche, sans l'unicité de la fin surnaturelle, mais englué dans les biens particuliers qui relancent, au gré de leur surgissement, la soif inextinguible de plus grande perfection, l'homme est intérieurement éclaté.

iii. *L'accaparement par les plaisirs sensibles*

De fait, dans la distraction, l'appétit sensible, et les plaisirs qu'il recherche, jouent un rôle important car classiquement, l'homme laisse engluer son âme dans ces plaisirs sensibles particulièrement prégnants, donc où l'impression est la plus forte. St. Thomas, reprenant l'Éthique à Nicomaque d'Aristote induit une précision importante : « *Le plaisir propre à chaque activité favorise cette activité ; le plaisir étranger la gêne* ». De fait, le plaisir a été donné par Dieu à l'homme afin qu'il s'adonne volontiers à certaines activités importantes (d'abord les besoins naturels : manger, dormir, se soulager, être propre, se reproduire). Sur le plan intellectuel, dans la recherche de la vérité et du bonheur par exemple, le plaisir inhérent à l'activité permet une motivation plus grande, ainsi qu'une attention et persévérance accrues dans l'exercice de celle-ci. Alors, grâce au plaisir, on est plus à soi-même en train d'accomplir l'action : comme si on se possédait soi-même agissant. Mais les plaisirs corporels sont étrangers à l'opération intellectuelle et détournent de l'accomplissement de ce qui doit être fait (les *agenda*) de trois manières. La première, liée à la distraction, reprend l'argument à peine cité d'une quantité d'énergie disponible limitée qui est détournée d'un but principal par des choses secondaires. La seconde est que des plaisirs excessifs contrarient l'ordre de la raison, en particulier de la raison pratique (car la raison spéculative peut se maintenir intacte dans ce cas de figure, pas comme avec la distraction). La troisième possibilité consiste en une « *sorte de ligature* » : une modification du corps empêche l'exercice de la raison, comme chez l'homme ivre⁶⁷⁷.

*par les comportements positifs. La raison en est plutôt la suivante : le commandement de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain ne comporte dans sa dynamique positive aucune limite supérieure [car la charité est une vertu théologale, alors que la prudence est cardinale, donc fondée sur le principe de *medietas*], mais il a une limite inférieure en dessous de laquelle il est violé. En outre, ce que l'on doit faire dans une situation déterminée dépend des circonstances, qui ne sont pas toutes prévisibles à l'avance ; au contraire, il y a des comportements qui ne peuvent jamais, et dans aucune situation, être la réponse juste, c'est-à-dire conforme à la dignité de la personne. Enfin, il est toujours possible que l'homme, sous la contrainte ou en d'autres circonstances, soit empêché d'accomplir certaines bonnes actions ; mais il ne peut jamais être empêché de ne pas faire certaines actions, surtout s'il est prêt à mourir plutôt que de faire le mal ».*

⁶⁷⁷ I-II, 33, 3 (*utrum delectatio impediatur usum rationis*) « *sicut dicitur in X Ethic., delectationes propriae adaugent operationes, extraneae vero impediunt. Est ergo quaedam delectatio quae habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando. Et talis delectatio non impedit usum rationis, sed ipsum adiuvat, quia illud attentius operamur in quo delectamur ; attentio autem adiuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione. Primo quidem, ratione distractionis. Quia (...) ad ea in quibus delectamur, multum attendimus, cum autem attentio fortiter inhaeserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur. Et secundum hoc, si delectatio corporalis*

Nous pourrions rebondir sur l'incapacité contemporaine vue précédemment de s'engager, mais sur le versant de la sexualité⁶⁷⁸. Ce n'est pas un hasard si la révolution culturelle de 1968, très existentialiste, s'est principalement manifestée dans une révolution des mœurs dite « révolution sexuelle » : le corps étant ce qui nous est le plus uni, la division intérieure va y être d'autant plus forte car on pêche plus gravement lorsqu'on le fait contre un proche (frapper son père plutôt qu'un étranger aggrave la qualification morale). « Or, dit St. Paul [1Co 6,18], 'celui qui fornique pêche contre son propre corps', l'être qui lui est le plus uni. Il semble donc que la fornication soit le péché le plus grave »⁶⁷⁹. Certes, dans la réponse à cette objection, St. Thomas précise bien que la raison étant la plus importante en l'homme, un péché qui serait plus contre la raison (comme l'est l'orgueil) serait plus grave que la fornication. Cependant, comment la division intérieure ne se manifesterait-elle pas singulièrement dans ce qui devrait nous être « le plus uni » (*corpus suum, quod est homini coniunctissimum*) ? L'*ordo amoris* sur lequel nous reviendrons, place effectivement très haut

fuerit magna, vel totaliter impediatur usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo ; vel multum impediatur. Secundo, ratione contrarietatis. Quaedam enim delectationes, maxime superexcedentes, sunt contra ordinem rationis. Et per hunc modum Philosophus dicit, in VI Ethic., quod delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiae, non autem existimationem speculativam, cui non contrariantur, puta quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis. Secundum autem primum modum, utramque impedit. Tertio modo, secundum quandam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quaedam transmutatio corporalis, maior etiam quam in aliis passionibus, quanto vehementius afficitur appetitus ad rem praesentem quam ad rem absentem. Huiusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum ». Cf. I-II, 4, 1 ad 3 (utrum delectatio requiratur ad beatitudinem). Cf. Gondreau, p. 365. NB : le jugement spéculatif n'est pas faussé par les excès de plaisirs sensibles, du moins pour la spéculation de type mathématique (cf. la vie débauchée d'Einstein) plus que philosophique car lorsqu'on vit mal, on en arrive à penser comme on vit, soit considérer comme juste ce qui est mal pour légitimer sa conduite.

⁶⁷⁸ Plutôt que de parler d'un syndrome de Peter Pan, ce serait le syndrome de Don Juan. Plutôt qu'un refus de grandir pour faire un choix engageant la vie, donc en se cristallisant sur un stade antérieur à la maturité sexuelle, celle-ci est totalement assumée et même revendiquée, mais en refusant la valeur profonde et en la réduisant à une conception physicienne de pulsions ou besoins à assouvir. Cf. Schmitt, Éric-Emmanuel, *L'évangile selon Pilate*, Livre de poche, 2002, p. 237-239 :

« - L'amour te rend tellement fort. Si tu as l'air droit, solide, inébranlable, Pilate, ce n'est pas parce que tu es grand nageur et bon cavalier, c'est que tu aimes Claudia et que tu en es aimé. J'ai l'impression que c'est là ta vraie colonne vertébrale (...).

- Et toi, Fabien, tu n'aimes personne ?

- Moi ? Je cours après tout ce qui bouge, mais je ne retiens personne. Je ne suis qu'un homme dissolu, Pilate, c'est-à-dire un homme qui n'a aucune confiance en lui. De temps en temps, parce que je n'ai aucune considération pour moi, j'essaie d'en lire dans le regard des autres. J'ai un physique qui fait tomber les femmes dans un lit ; alors je tombe avec. Je trompe ma soif d'amour avec le sexe. Mais je suis incapable de m'engager. Après deux ou trois étreintes, je sens qu'il faudrait aller plus loin, se découvrir, découvrir l'autre, montrer son âme à nu. Je préfère me promener les fesses à l'air que l'âme à découvert. J'ai participé à toutes les orgies de Rome sans me révéler un instant. Toi, en revanche, j'ai l'impression que tu es constamment toi-même. Et la raison en est Claudia.

Je souris, ce qui lui fit baisser les yeux.

- Pourtant, en ce moment, Fabien, tu parles bien à nu.

- Du tout. C'est très couvrant de dire du mal de soi, surtout si l'on sait trouver les bonnes formules : elles vous habillent ».

⁶⁷⁹ II-II, 154, 3, obj. 2 (*utrum fornicatio si gravissimum peccatum*) : « tanto aliquis gravius peccat, quanto in rem sibi magis coniunctam delinquit, sicut gravius peccat qui percutit patrem quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur I Cor. VI, qui fornicatur, in corpus suum peccat, quod est homini coniunctissimum. Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum ».

un juste amour pour soi (juste après Dieu et avant le prochain, donc en seconde position), même si le propre corps n'est pas considéré comme aussi prioritaire (après le prochain, en quatrième position). L'âme du prochain passe avant car la distinction est faite entre la proximité de nature et la proximité d'élection par l'amour, du point de vue de la participation dans la béatitude⁶⁸⁰. Si par contre, le corps cherche à imposer ses propres lois par les passions, l'homme sera bien désintégré car chacune des passions l'attirera à lui et il sera aussi distrait de la seule chose qui compte : la fin ultime.

4. Le problème de l'incontinence

Le problème de l'incontinence a sans cesse préoccupé les philosophes sous le nom d'*akrasia*, parfois aussi rendu par « faiblesse de volonté » depuis Platon et Socrate dans le *Protagoras*, et Aristote dans le I. VII de l'*Éthique à Nicomaque* jusqu'à Sartre et son traitement de la mauvaise foi dans l'*Être et le Néant*⁶⁸¹ et Jon Olster qui en traita au Collège de France en 2006⁶⁸². Elle a bien sûr retenu aussi l'attention de St. Thomas et des autres théologiens scholastiques. La littérature secondaire est énorme à ce propos, singulièrement anglo-saxonne⁶⁸³. Évidemment, ce qui nous intéressera tout particulièrement sera St. Thomas lui-même, non sans négliger la lecture qu'il a faite d'Aristote. Or le Stagirite cherche d'abord à démontrer que l'incontinent suit une logique déviée.

a. Le syllogisme tronqué de l'incontinent

Dans son article synthétique, Bonnie Kent⁶⁸⁴, affirme que selon Aristote, l'incontinent (*akratès*) ne choisit pas l'acte qu'il accomplit et il ne croit pas non plus que cet acte soit bon. On l'explique usuellement par le fait que l'incontinent souffre d'une ignorance temporaire, mais coupable. Il ne parvient pas à voir en quoi les principes moraux sains auxquels il tient s'appliquent à sa situation présente. Ou bien encore on explique qu'il voit bien comment les

⁶⁸⁰ II-II, 26, 5, ad 2 (*utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium*) : « *corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii* ».

⁶⁸¹ 1^{ère} partie, chapitre 2.

⁶⁸² Olster, Jon, *Agir contre soi. La faiblesse de volonté*, coll. Collège de France, Odile Jacob, Paris, 2007. Cf. aussi Ovide, *Métamorphoses* VII, 20 : « *aliudque cupido, mens aliud suadet : video meliora proboque, deteriora sequor* » traduit de manière littéraire par : « *Le devoir me retient, et l'amour m'entraîne. Je vois le parti le plus sage, je l'approuve, et je suis le plus mauvais* ». Dans la Bible, cf. Rm 7 cité en introduction.

⁶⁸³ Pour ne prendre que quelques exemples des seuls livres ou recueils d'articles complets (cités de manière abrégée) : Gosling, Justin, *Weakness of the Will*, 1990 ; Saarinen, Risto, *Weakness of the Will in Medieval Thought : From Augustine to Buridan*, 1994 ; Sultana, Mark, *Self-deception and akrasia. A comparative conceptual analysis*, 2005 ; Hoffmann T., Müller J. ; Perkams M. (ed), *Das Problem der Willensschwäche im mittelalterlichen Denken*, 2006 ; Hoffmann T. (ed), *Weakness of Will from Plato to the Present*, 2008.

⁶⁸⁴ Kent, Bonnie, « *Transitory Vice : Thomas Aquinas on Incontinence* », in *Journal of the History of Philosophy* 27, p. 199-223.

principes s'appliquent mais qu'il est poussé par son appétit à agir de manière contraire. Car la raison pratique suit une logique similaire à la raison spéculative, sauf qu'elle se termine par une action au lieu d'une conclusion. Voyons d'abord un exemple de syllogisme pratique normal pris en-dehors du contexte de l'incontinence, pour plus de clarté.

Le syllogisme se fonde sur deux propositions ou prémisses, la majeure et la mineure, constituées d'un sujet, d'une copule (le verbe être souvent) et d'un prédicat ($S \subset P$) :

	Termes		
Prémisse majeure	moyen		<i>MAJEUR</i>
	Mon père	ne doit pas	être tué [par moi]
	or...		
Prémisse mineure	<i>mineur</i>		moyen
	Cet homme	est	mon père
	donc...		
Conclusion	<i>mineur</i>		<i>MAJEUR</i>
	Cet homme	ne doit pas	être tué [par moi]

Or l'ignorance qui est cause du péché se joue à ce niveau-là du particulier (la circonstance particulière que c'est bien lui mon père) et non pas au niveau du principe universel (règle de raison). Celui qui serait disposé à commettre dans l'absolu un parricide et tuerait son père en ignorant qu'il l'est pécherait plus gravement que celui qui le tuerait en n'ignorant pas la prohibition générale du parricide mais en ignorant que cet homme contre lequel il se défend est bien son père (comme Œdipe, enfant abandonné, tuant son père Laios qu'il avait pris pour un chef de bande). Dans ce cas, cette ignorance sur le particulier, qui relève plus de la cause accidentelle éloignant l'obstacle (*sicut removens prohibens*) que de la cause essentielle, serait la cause immédiate du péché et non pas une ignorance (invincible ?) de la morale sur le parricide qui confine au vice (alors il « *ne pêche pas parce qu'il ignore, mais pêche tout en ignorant* »)⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ I-II, 76, 1 (*utrum ignorantia possit esse causa peccati*) : « *Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem, et particularem. Conferens enim de agendis, utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium seu electio vel operatio. Actiones autem in singularibus sunt. Unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali nisi mediante aliqua propositione singulari, sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quaedam regula rationis ; et singularis circumstantiae. Unde patet quod non quaelibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quae tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicuius esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret ; ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum. Et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum Philosophum, in III Ethic. ».*

Or, l'incontinent ne raisonne pas avec un simple syllogisme mais avec un syllogisme à deux majeures, celle suggérée par la passion et celle reflétant sa connaissance habituelle, mais au contraire d'Aristote qui ne cite pas la prohibitive, St. Thomas les cite toutes dans son *Commentaire* sur le l. VII de l'*Éthique* : « Toute sucrerie est plaisante » et « Rien de ce qui est sucré ne devrait être goûté en dehors des repas (*extra horam*) ». Et la prémisse qui est perdue de vue sous l'influence de la passion est « C'est maintenant le temps hors des repas ». L'incontinent ne considère donc pas la circonstance particulière qui devrait rendre applicable la majeure prohibitive⁶⁸⁶. Dans la I-II, 77, 2, ad 4, il varie l'exemple pour prendre le péché de luxure plutôt que la classique question des sucreries⁶⁸⁷. Voici le syllogisme qu'il ébauche et que nous développons :

<u>Syllogisme</u>	<u>Syllogisme de l'incontinent</u>	<u>Syllogisme du continent</u>
<i>Prémisse majeure</i>	Les plaisirs sont à rechercher	La fornication est à éviter
<i>Prémisse mineure</i>	Cette femme me donne une occasion de plaisir	Une relation avec cette femme serait de la fornication
<i>Conclusion</i>	J'ai une relation avec cette femme	Je m'abstiens de forniquer avec elle

L'incontinent passe ainsi de deux à quatre propositions : deux particulières et deux universelles. Au plan de l'universel : l'une relève de la raison « il ne faut commettre aucune fornication », l'autre de la passion : « il faut chercher son plaisir ». Et il a bien les deux, passant de l'un à l'autre, suivant qu'il est, oui ou non, sous l'emprise d'une passion. « *Donc la passion lie la raison pour qu'elle ne fasse aucune application et ne tire aucune conclusion du premier de ces principes ; aussi, tout le temps que dure la passion, la raison procède et conclut selon le second principe* »⁶⁸⁸. En fait, l'incontinent joue logiquement sur plusieurs tableaux⁶⁸⁹, sur le connu et l'inconnu car la volonté (et le péché doit être un acte volontaire)

⁶⁸⁶ Ibid., p. 210-212 citant *Sent. Ethic.* VII, l. 3, n. 20 : « *in incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam ; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quaesitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligat rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam ; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis ; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones* ».

⁶⁸⁷ Ce faisant, il fait passer de ce qui pourrait passer pour une simple considération hygiéniste (ne pas manger trop de sucrerie non comme de la gourmandise mais comme une prescription médicale), au domaine de la théologie morale avec un cas clairement de matière grave d'un péché. Cf. Müller, p. 9.

⁶⁸⁸ I-II, 77, 2, ad 4 : « *ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire, sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit, in VII Ethic., quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas universales, quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam ; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem ne assumat et concludat sub prima, unde, ea durante, assumit et concludit sub secunda* ».

⁶⁸⁹ La division intérieure est subie alors que la duplicité consiste à posséder quelque chose qu'on a nullement l'intention de tenir (II-II, 109, 2, ad 4 : « *simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, aliud ostendit exterius (...) duplicitatem, qua homo unum praetendit et aliud intendit* »). La duplicité se rapproche alors de l'hypocrisie (II-II, 111, 2 : « *sicut Isidorus dicit, ibidem, nomen hypocritae tractum est a specie eorum qui in spectaculis contexta facie incedunt (...). Unde Augustinus dicit, in libro de serm. Dom. in monte, quod sicut hypocritae simulatores personarum aliarum, agunt partes illius quod non sunt* »).

ne peut se porter que sur ce qu'elle connaît au moins sous un certain aspect. « *On sait qu'un acte est délectable, cependant on ignore que c'est un péché* »⁶⁹⁰.

La question se joue donc entre l'articulation de la connaissance universelle (qui ne peut être dominée par la passion, Socrate avait raison) et particulière. L'acte de l'incontinent est certes volontaire mais ne provient pas d'un choix ! Chez l'incontinent, la connaissance générale n'est pas en cause : il soutient la majeure prohibitive de toute sa raison, mais il suit la majeure permissive, qui n'indique pas sa conception du bien, mais seulement de l'agréable. Les deux majeures ne s'opposent pas frontalement mais seulement accidentellement. La principale différence entre Aristote et St. Thomas est que ce dernier affirme que la volonté joue un rôle. À ce propos, il convient de rappeler que St. Thomas se démarque, selon Andrea Robiglio, d'Aristote à propos du siège de l'incontinence : pour Aristote elle était finalement réductible à un problème d'articulation âme-corps, intelligence et sensibilité, tandis que pour St. Thomas, il s'agit d'un problème à l'intérieur même des facultés supérieures de l'âme, entre la raison et la volonté⁶⁹¹.

Agir contre son choix peut tout de même être agir en accord avec sa volonté⁶⁹². Ainsi St. Thomas considère bien que la continence ou l'incontinence ne siègent pas dans le corps mais dans l'âme⁶⁹³, bien que l'appétit sensible assaille à certains moments l'âme dans les deux

(non enim qui agit partes Agamemnonis, vere ipse est, sed simulat eum) ; sic in ecclesiis et in omni vita humana quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est, simulat enim se iustum, non exhibet. Sic dicendum est quod hypocrisis simulatio est, non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius ; sicut cum peccator simulat personam iusti »).

⁶⁹⁰ I-II, 76, 1, ad 3 : « *in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas, sed si aliquid est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle. Et hoc modo ignorantia est causa peccati, sicut cum aliquis scit hunc quem occidit, esse hominem, sed nescit eum esse patrem ; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum* ».

⁶⁹¹ Cf. Robiglio, op. cit., p. 123-152 le chapitre sur « *Il confronto [della velleità] con la nozione di 'incontinentia'* » et en particulier p. 132-133 : « *Ebbene, il riferimento alla conoscenza sensibile (come unico sapere attuale dell'incontinente), insieme al precedente richiamo alla mozione da parte dell' 'appetito sensitivo', credo consenta di inquadrare la incontinentia. Essa riguarda il rapporto tra parte superiore e parte inferiore dell'anima, come dire tra anima e corpo, tra ragione e natura o, più precisamente, tra intelligenza e sensibilità. Aristotele esclude invece si possa pensare ad un'opposizione, per così dire, interna alla pars superior animæ, come pure non mostra di ritenere possibili atti di volontà in quando tali distinti tra loro. Lo Stagirita, insomma, riconosce senz'altro degli episodi ascrivibili a quello che viene detto oggi, non senza echî cartesiani, un Mind-body problem ; la velleità tommasiana invece, se abbiamo inteso bene, investe ormai un vero e proprio Mind-self problem* ». Il parle de « *structure articulée graduellement à l'intérieur* » au Moyen Âge, au contraire d'une vision plus monolithique chez les Grecs de la volonté « *dans sa totalité* ». Cela semble déjà indiqué par Reilly, « *Weakness of Will* », p. 199 : « *Thomas significantly departs from Aristotle by (1) employing two syllogisms of reason in his explanation, rather than opposing the syllogism of reason with the so-called 'pleasure syllogism' or appetite as had Aristotle, and (2) considering a moral rather than a prudential example of weakness [la fornication plutôt que ne pas goûter les aliments sucrés]* ».

⁶⁹² Ibid., p. 199-203. Nous reviendrons sur ce point plus en détail en abordant la différence avec l'intempérance.

⁶⁹³ I-II, 77, 3, ad 2 : « *peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem, potest enim qui est corpore infirmus, promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum. Impeditur autem per passionem (...). Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quam ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, inquantum ex conditione carnis passionem animæ insurgunt in nobis, eo quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali* ».

cas. Et dans l'âme, elle siège dans la volonté et non pas dans le concupiscible, autrement le continent ne serait pas soumis à ces luttes, à la manière du vertueux qui a dépassé ce stade de la division intérieure, ni dans la raison puisque l'incontinent tient aux mêmes principes théoriques que le continent, simplement il n'arrive pas à les appliquer⁶⁹⁴. Cette faiblesse de l'âme est comparable à une infirmité du corps car ce qui devrait dominer (ici la raison) ne le peut momentanément, tel un paralytique qui ne contrôle plus ses membres⁶⁹⁵.

En effet, personne n'agit directement suivant ses principes, mais on doit toujours passer par le concret d'actions particulières, donc quitter le domaine de l'abstraction pour pénétrer le domaine des sens. Pour agir droitement, il faut toujours tenir ces deux aspects, à la fois de l'universel et du particulier. Il ne faut jamais perdre de vue la fin ultime à laquelle doit être ordonnée l'action dans les *particularia* sans se laisser engluer en eux (au risque d'être fragmenté par une succession d'actes particuliers indépendants les uns des autres), ni rester au niveau des généralités qui risqueraient d'empêcher d'agir⁶⁹⁶. Or les passions peuvent agir de plusieurs manières pour empêcher le passage d'une connaissance habituelle, universelle, à une connaissance actuelle, particulière.

St. Thomas étudie ce point précis en I-II, 77, 2⁶⁹⁷. L'homme a donc besoin de cette

⁶⁹⁴ II-II, 155, 3 (*utrum subiectum continentiae sit vis concupiscibilis*): « *omnis virtus in aliquo subiecto existens facit illud differre a dispositione quam habet dum subiicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, et in eo qui est incontinens, quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subiecto. Similiter etiam ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens quam incontinens habet rationem rectam; et uterque, extra passionem existens, gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione, quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen eligit non sequi eas, propter rationem; incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit, sicut in subiecto, in illa vi animae cuius actus est electio. Et haec est voluntas* ». Cf. Butera, p. 136.

⁶⁹⁵ I-II, 77, 3: « *causa peccati propria est ex parte animae in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriae operationis, propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subduntur virtuti regitivae et motivae corporis. Unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus quando non potest clare videre (...). Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatae, quando non sequuntur ordinem naturae; ita et partes animae dicuntur inordinatae, quando non subduntur ordini rationis, ratio enim est vis regitiva partium animae. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum praestatur modo praedicto debitae actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus, in I Ethic., comparat incontinentem paralytico, cuius partes moventur in contrarium eius quod ipse disponit* ».

⁶⁹⁶ Cf. le personnage d'Hugo-Raskolnikoff, dans *Les mains sales*, de Jean-Paul Sartre, 1948. Il se démène entre une conception idéaliste de l'engagement et les réalités d'un pragmatisme politique absurde (Hoederer qu'on lui avait demandé de tuer, a gagné de manière posthume en imposant sa ligne au parti. Son meurtrier, commandité par les ennemis d'Hoederer désormais au pouvoir, doit maintenant se faire oublier, ce qu'il refuse. Il est ainsi éliminé). NB : le nom de guerre d'Hugo est bien sûr tiré de F. M. Dostoïevski dans *Crime et châtiment*, mais suggère plus encore la division intérieure puisque son étymologie russe *пачка* signifie schisme (intérieur ici).

⁶⁹⁷ I-II, 77, 2 (*utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam*): « *Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universalis et particulari; utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo operis et voluntatis (...). Contingit igitur quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam; sed tamen non cognoscat in particulari hunc actum qui est fornicatio,*

double science universelle et particulière et il suffit d'un défaut de l'une ou de l'autre pour empêcher la rectitude de la volonté et de l'action. Or, il arrive qu'un homme ait la science au plan universel comme de savoir qu'il ne faut jamais commettre la fornication, et cependant qu'il ne sache pas que, dans ce cas particulier, il ne faut pas faire cet acte qui est une fornication. Ou bien encore, une chose peut être connue par habitus mais pas considérée en acte, donc on sait parfaitement la règle universelle ET ce cas particulier, cependant on ne l'a pas actuellement présent à l'esprit *hic et nunc*. Cela peut résulter de trois facteurs : un manque d'application, comme quand un bon géomètre ne prend pas garde à des conclusions de géométrie qui devraient lui sauter aux yeux. Parfois cela vient de quelque empêchement (occupation extérieure ou infirmité), c'est ainsi que la passion l'empêche d'y porter son attention, de trois manières. Soit par le détournement d'énergie évoqué à propos de la distraction, soit par opposition directe (la passion incline le plus souvent à l'opposé des principes universels que l'on connaît), soit par une modification organique qui lie la raison (sommeil, ivresse ou folie par colère ou amour)⁶⁹⁸. Cette tripartition reprend précisément celle vue il a peu en I-II, 33, 3 sur les empêchements dans l'usage de la raison à cause des plaisirs externes à l'opération. Reilly note de manière intéressante qu'il faudrait plutôt parler d'une unique explication de l'incontinence qui se décline en trois facteurs plutôt qu'en trois explications distinctes. Ainsi, les cas d'incontinence impliqueraient une modification physique causant une passion excessivement intense qui s'oppose et distrait tout à la fois la personne de sa connaissance universelle habituelle⁶⁹⁹. Il est suivi par l'intéressante analyse de Jörn Müller qui considère par exemple que la *distractio* est précisément due à cette transformation corporelle qui accapare les énergies et fait passer d'un syllogisme à l'autre en minant le lien logique entre la majeure et la mineure, ce qui renvoie tout de suite à la

non esse faciendum. Et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret. Et tunc non videtur difficile quod praeter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis, puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriae conclusiones, quas statim in promptu habet considerare. Quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem. Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem ».

⁶⁹⁸ Ibidem : « *Et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter. Primo, per quandam distractionem, sicut supra expositum est. Secundo, per contrarietatem, quia plerumque passio inclinatur ad contrarium huius quod scientia universalis habet. Tertio, per quandam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat, sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligant usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passionibus multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis, multi enim propter abundantiam amoris et irae, sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad iudicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali ».*

⁶⁹⁹ Reilly, *ibid.*, p. 200 : « *Is a single threefold account of 'being overcome by passion', rather than assuming that distraction, opposition, and bodily transmutation represent three independent explanations of incontinence ».*

*contrarietas*⁷⁰⁰.

La prémisses mineure ne joue pour les incontinents qu'au niveau de la connaissance qu'aurait un homme ivre. L'incontinent tend à rester au niveau des généralités (une forme de pure objectivité) alors que le continent est plus concret en appliquant le cas général à sa propre subjectivité d'agent. Le continent, contrairement à l'incontinent, ne peut pas s'appuyer sur une passion, sur un appétit⁷⁰¹. Le désir entrave donc le raisonnement, mais d'une certaine manière seulement qui faisait conclure que Socrate avait raison dans le sens où la connaissance n'est pas surmontée par l'émotion⁷⁰². De fait, la forme la plus haute de connaissance, telle qu'exprimée dans la majeure, demeure inattaquée. Seulement la mineure, plus proche de la perception, est surmontée par la passion. L'incontinent n'abandonne pas l'opinion universelle, simplement ne se l'applique pas. Enfin, il revient à soi d'une manière similaire à un homme ayant cuvé son vin ou se réveillant d'un sommeil. C'est une question pour lui de nature physiologique. L'homme connaît la règle mais n'est pas en mesure de l'appliquer. Elle est restée dans l'ordre intellectuel mais n'est pas encore passée dans les faits, dans les mœurs car cela exige une discipline et un combat, à l'issue duquel, on peut espérer passer du stade de la continence à la vertu. D'où le rôle essentiel des *habitus*, c'est-à-dire des vertus et en particulier pour l'action de la principale d'entre eux, la prudence. Mais auparavant il nous faut encore éclairer la distinction entre l'incontinence et l'intempérance.

b. Distinction entre incontinence et intempérance

St. Thomas traite de cette distinction entre incontinence et intempérance principalement dans la II-II puisque c'est le traité des vertus *in specie*. Le Docteur angélique suit toujours le même plan pour chacune des vertus, d'abord théologiques (foi, espérance et charité : II-II, q. 1-46) puis cardinales (prudence, justice, force et tempérance : II-II, 47-170) : il étudie la vertu en elle-même de manière assez générale, les dons de l'Esprit Saint qui y sont liés puis de manière plus précise les parties ou vertus annexes, et enfin les vices qui s'y opposent à chaque fois. Pour la vertu de tempérance (II-II, 141-170) qui clôt les vertus cardinales, il étudie d'abord la tempérance en elle-même (II-II, 141) et les vices opposés en général (sur les plaisirs, essentiellement du toucher par excès avec l'insensibilité, puis par défaut avec l'intempérance et sur les tristesses par défaut : la timidité ; II-II, 142). Avant un court point un peu isolé sur les préceptes de la tempérance (II-II, 170), il passe aux parties de

⁷⁰⁰ Müller, p. 9-11 et par ex. p. 10 : « *Die partielle Fesselung der Vernunft [durch die Leidenschaften in der transmutatio corporalis] ist zugleich der Asulöser bzw. die unabdingbare Voraussetzung für die beiden nachfolgenden Teilmomente [distractio et contrarietas]* ».

⁷⁰¹ Cf. Gondreau, *The Thomist* 71/3, 2007, p. 436-438.

⁷⁰² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, l. VII, c. 5 : « *On est semble-t-il amené logiquement à la conclusion que Socrate cherchait à établir : en effet, ce n'est pas en la présence de ce qui est considéré comme la science au sens propre que se produit la passion dont il s'agit, pas plus que ce n'est la vraie science qui est tirillée par la passion, mais c'est lorsque est présente la connaissance sensible* ».

cette vertu, intégrales (pudeur et honnêteté en II-II, 144-145) puis subjectives (commençant par les vertus liées aux plaisirs de la nourriture et vices opposés en II-II, 146-150 puis passant aux plaisirs de la chair en II-II, 151-154) et enfin potentielles. Parmi les potentielles figurent la continence et son vice opposé : l'incontinence (II-II, 155-156), puis la clémence (II-II, 157-159) et la modestie (II-II, 160-169). Pour traiter cette distinction entre l'incontinence et l'intempérance, on trouvera donc le plus d'éléments dans la partie générale (II-II, 141-143) et dans la partie spéciale (II-II, 155-156).

Commençons par l'article central II-II, 156, 3 : si le continent pêche plus que l'intempérant ? L'intempérant est beaucoup plus pécheur que le continent principalement car sa volonté incline plus au mal. Or, pour qu'un péché soit pleinement péché, il faut qu'il soit volontaire. Si on a vu que l'incontinent pêche volontairement, toutefois sa volonté n'est pas aussi impliquée que chez l'intempérant. « *Chez l'intempérant la volonté est inclinée à pécher par son propre choix, qui procède d'un habitus acquis par la coutume. Chez l'incontinent, au contraire, la volonté est inclinée à pécher par une passion. Et parce que la passion passe rapidement tandis que l'habitus est 'une qualité qui change difficilement', il en résulte que l'incontinent se repent aussitôt que la passion a cessé ; ce qui n'arrive pas à l'intempérant, qui se réjouit plutôt d'avoir péché, car l'acte du péché lui est devenu connaturel en raison de l'habitus* »⁷⁰³.

Bonnie Kent, s'interrogeant si la pensée de l'incontinent était tellement tordue par la passion qu'elle l'amenait à considérer l'acte comme bon ou simplement à cesser de le voir comme mauvais répond que beaucoup d'interprètes penchent pour la seconde solution à propos d'Aristote, mais pourtant que St. Thomas défend bien la première, toutefois uniquement au niveau du particulier⁷⁰⁴. Pour lui, l'incontinent choisit l'acte qu'il pose, simplement pas à la manière de l'intempérant. Cela se comprend par la nuance qu'il introduit encore plus clairement dans le *De Malo* que dans notre article entre « *peccare ex electione* » (l'intempérant) et « *peccare eligens* » (l'incontinent). Dans le premier cas, l'origine (*ex*) qui

⁷⁰³ II-II, 156, 3 (*utrum incontinens plus peccet quam intemperatus*) : « *peccatum, secundum Augustinum, praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur. Et ideo ubi est maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est qualitas difficile mobilis, inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. II, quod laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis. Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam Philosophus dicit, in VII Ethic. ».*

⁷⁰⁴ Cf. Müller, p. 12-13 : « *Hinsichtlich des auf dieser zweiten Stufe erfolgenden willensschwachen Handelns trifft Thomas nun zwei Feststellungen, die sich in dieser Form nicht bei Aristoteles finden : (1.) Das willensschwache Handeln erfolgt sub ratione boni, d.h. der Handlungsgegenstand wird zumindest zum Zeitpunkt der Handlung für gut gehalten (...). (2.) Während Aristoteles ausdrücklich betont, daß die akralische Handlung nicht Resultat einer Wahl (prohairesis, lat. electio) ist, sondern ihr widerspricht, betont Thomas des Wahlcharakter des willensschwachen Tuns* ».

indique son principe d'action est l'habitus mauvais, donc la malice qui lui est devenue une seconde nature (*ex se ipso*), tandis que l'incontinent agit par faiblesse due à la passion qui le domine à ce moment-là⁷⁰⁵. St. Thomas utilise la comparaison d'une pierre que l'on jetterait en l'air pour illustrer l'incontinence, qui suit donc un mouvement impulsé de l'extérieur contre son mouvement naturel, tandis que la pierre qui tombe serait l'intempérance qui suit son mouvement naturel vers le bas⁷⁰⁶. Attention toutefois à ne pas en déduire que l'incontinence ne relèverait pas du volontaire mais du compulsif⁷⁰⁷. Par contre, il est vrai que l'incontinent n'agit pas autant de l'intérieur que l'intempérant en ce sens que la passion joue de l'extérieur sur sa volonté. Kent fait la distinction entre le choix dispositionnel et le choix épisodique, suivant telle occurrence, pour lequel il fait un mauvais jugement⁷⁰⁸.

Risto Saarinen reprend en gros les conclusions de B. Kent, mais veut aller un peu plus loin pour pouvoir mieux rendre compte des distinctions qui existent entre les œuvres philosophiques de St. Thomas (le *Commentaire de l'Éthique à Nicomaque VII*) et théologiques (la *Summa theologiæ* et le *De Malo*). L'auteur interprète la *recta electio* dans le *Sent. in Eth Nic.* VII, 4 non pas comme une décision effective ponctuelle mais comme une bonne disposition en général. De plus, il considère que l'attaque de la passion constitue la première étape de l'*akrasia* : il contrarie le juste choix dispositif qui cause l'ignorance de la prémisse mineure et par conséquent le glissement vers le syllogisme perverti. La délibération actuelle de la prémisse majeure erronée ne commence qu'ensuite, dans une seconde étape, qui est une *perversa electio* : là l'incontinent choisit « *with choice* », par un choix perverti qu'il croit temporairement être juste. Mais cela ne présuppose pas, au regard de la première étape, aucun choix consciemment mauvais. Autrement dit, « *quand [St. Thomas] dit que la personne akratique agit non ex electione, il pense que le glissement qui intervient durant la première étape n'est absolument pas choisi. Mais quand il tient que l'akratès agit eligens, il se réfère au choix perverti de la seconde étape* »⁷⁰⁹. Il y voit une illustration précisément dans la

⁷⁰⁵ Ibid., p. 205-206 et 208 citant *De Malo*, q. 3, a. 12, ad 5 : « *cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione : sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex se ipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio* » et ad 11 : « *etiam in peccato infirmitatis potest esse electio ; quae tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione ; et ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet* ». Dans II-II, 156, 3, se retrouvent les expressions : « *voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione / ex aliqua passione* ».

⁷⁰⁶ *De Malo*, q. 3, a. 11, ad 3 et a. 12, corp.

⁷⁰⁷ Müller, p. 6 : « *Die Herausarbeitung des inneren Konflikts als Signatur der akrasia [in seiner Reifezeit] ist zwar zweifelsohne ein Fortschritt in der Problemgeschichte, wird aber von Platon sozusagen um den Preis erkaufte, daß akratishes Handeln eher als irrational und zwanghaft erscheint* ». Cf. p. 6 : « *kein intentionales, sondern ein erzwungenes Handeln dar (Platon)* ».

⁷⁰⁸ Ibid., p. 209-210.

⁷⁰⁹ Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, 1994, p. 126. Müller (p. 11-12) se réfère à lui mais cite comme premier auteur Stegman, T. D., « Saint Thomas Aquinas and the Problem of *akrasia* », in *The Modern Schoolman* 66, 1989, p. 125-127 : « *Willensschwäche ist somit bei Thomas als ein zweistufiges Geschehen rekonstruierbar : auf der ersten Stufe wird die ursprüngliche rationale Handlungsorientierung durch die Aufwallung der Leidenschaften bzw. das von ihnen induzierte Aufmerksamkeitsdefizit behindert und letztendlich*

question II-II, 156. Dans l'article 1, l'*akrasia* est comprise comme faiblesse (*debilitas*), incapacité à suivre les commandements de la raison comme première étape (« *ex aliqua passione* »), puis vient le syllogisme perverti et le choix de la seconde étape (« *ex propria electione* » dans l'article 3) qui est le péché proprement dit car l'incontinent choisit ici et maintenant la fausse alternative (« *hoc nunc esse eligendum* » en ad 1 du même article 3). Ce vice est donc transitoire au lieu d'être habituel chez l'intempérant⁷¹⁰.

On pourrait parler chez l'intempérant de fossilisation d'une tendance au point de devenir une seconde nature. Le vice comme la vertu ont une dimension de connaturalité très forte. Les vicieux sont en quelque sorte devenus leur vice. La dimension volontaire se joue donc au niveau de la durée, mais pas uniquement. Autant on peut dire qu'un incontinent risque de retomber souvent dans le même type de péché par faiblesse, peut-être même durant toute sa vie, tant qu'il se repent (il regrette généralement aussitôt le péché perpétré), il n'est pas encore devenu intempérant. Ce serait le cas le jour où il se trouverait une justification pour pécher même en-dehors d'une passion surgissant en lui avec fougue. Là, il jugerait à froid, en toute maîtrise de ses facultés, sans l'anesthésie de la raison par la passion sensible.

D'ailleurs, dans l'ad 1, St. Thomas approfondit sa comparaison, en étudiant la distinction entre les deux péchés du point de vue de l'ignorance de l'intellect chez le continent et l'intempérant⁷¹¹. L'ignorance, si elle précédait l'appétit, pourrait l'excuser partiellement voire totalement. Mais l'ignorance de la raison qui suit l'appétit aggrave la faute, à proportion

außer Kraft gesetzt. Damit wird der Weg frei für die zweite Stufe, auf welcher der appetitus sensitivus durch Fokussierung der Konzentration auf den von ihm erstrebten Gegenstand den Gebrauch der Vernunft (und damit nachfolgend des Willens) sozusagen usurpiert ».

⁷¹⁰ Saarinen, *ibid.*, p. 127 et repris ensuite avec une comparaison par un tableau de tous les syllogismes chez St. Thomas et St. Albert le Grand. Cf. p. 128-129 : « *In regard to the systematic structure of Thomas' syllogisms, I think that the two-step explanation of akrasia is once again plausible. When the first-step shift occurs, the akratic agent does not make a deliberate choice between the two syllogisms. Although he can be said to have a 'dispositional good choice' towards the good syllogism that forbids the wrong alternative, he nevertheless voluntarily considers the fact expressed in the minor premise of the persuading syllogism. As a consequence of this act, he neglects or forgets the minor premise of the morally correct syllogism (in brackets). But this first-step neglect does not occur ex electione. After this act, the persuading syllogism necessarily brings about the perversia electio, and the agent performs the akratic action eligens (second step) ».*

⁷¹¹ II-II, 156, 3, ad 1 : « *ignorantia intellectus quandoque quidem praecedit inclinationem appetitus, et causat eam. Et sic, quanto est maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat, in quantum causat involuntarium. Alio modo e converso ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus. Et talis ignorantia quanto est maior, tanto peccatum est gravius, quia ostenditur inclinatio appetitus esse maior. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo quod appetitus est in aliquid inclinatus, sive per passionem, sicut in incontinente ; sive per habitum, sicut in intemperato. Maior autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo, quantum ad durationem. Quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante, sicut accessio febris tertianae durat, durante commotione humoris. Ignorantia autem intemperati durat assidue, propter permanentiam habitus, unde assimilatur phthisicae, vel cuicumque morbo continuo, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Alio autem modo est maior ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet aestimat hoc nunc esse eligendum, sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, in quantum scilicet iudicat hoc esse bonum, ut irrefrenate concupiscentias sequatur. Unde Philosophus, in VII Ethic., dicit quod incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta existimatio de fine ».*

de ce qu'elle indique l'étendue de l'inclination mauvaise de l'appétit. Chez l'incontinent, l'ignorance est passagère, le temps qu'il est sous le coup de la passion. Chez l'intempérant, l'ignorance est permanente car elle touche à l'habitus (en plus elle est voulue, au contraire des fous qui la subissent). St. Thomas compare cela à un accès de fièvre au contraire d'une maladie chronique comme la phtisie⁷¹². Mais, plus grave encore que la durée, l'ignorance touche aux principes mêmes chez l'intempérant et pas chez l'incontinent. Le second sait fort bien, à froid, que la fornication par exemple est un péché et il y souscrit sans réserve : simplement devant telle tentation de la chair, il y succombe. Mais c'est un cas particulier, un singulier. L'intempérant au contraire est vicié beaucoup plus profondément car il considère que la fornication n'est même pas un problème, jamais. Donc la connaissance universelle ou de l'absolu est pervertie car ses principes et sa fin sont corrompus⁷¹³.

L'intempérant a une plus grande maîtrise de sa volonté et est finalement moins soumis à la violence d'une passion, mais choisit librement de céder, même à de faibles tentations car il recherche le plaisir en général, comme une fin, presque méthodiquement⁷¹⁴. Chez l'incontinent, l'habitus est bon mais l'acte est mauvais, chez l'intempérant, l'acte est mauvais car l'habitus l'est aussi. L'intempérant ne voit même plus qu'il est mauvais et même, il n'est pas rare qu'il cherche à se justifier car il finit par penser comme il vit⁷¹⁵, voire à s'en glorifier⁷¹⁶. Il cherche souvent à en entraîner d'autres dans sa débauche car les vicieux perdent le sens du péché et de la honte s'ils en voient d'autres agir comme eux⁷¹⁷. Pourtant l'intempérance est bien la plus blâmable puisqu'elle s'oppose à l'honneur dû à la supériorité de l'homme sur la bête par sa raison et que là, par le sexe, il s'assimile aux brutes. Elle est encore contraire à la gloire car elle diminue l'éclat de la créature rationnelle faite à l'image de Dieu⁷¹⁸.

⁷¹² Cf. I-II, 78, 4 : « *Unde Philosophus, in VII Ethic., comparat (...) incontinentem autem, qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate* ».

⁷¹³ II-II, 162, 4, ad 1 (*utrum convenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat*) : « *vera existimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic, in his quae ad finem pertinent, corrumpitur vera existimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili. Et hoc non facit infidelitatem. Sicut ille qui fornicatur, aestimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari, nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonam* ».

⁷¹⁴ II-II, 156, 3, ad 3 : « *Libido concupiscentiae appetitus sensitivi quandoque maior est in incontinente, quia incontinens non peccat nisi a gravi concupiscentia ; sed intemperatus etiam ex levi concupiscentia peccat, et quandoque eam praevenit. Et ideo Philosophus dicit, in VII Ethic., quod magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quiete, idest remisse concupiscens, persequitur delectationes* ».

⁷¹⁵ Cf. II-II, 162, 3, ad 2 : « *quod quis vehementer desiderat, facile credit* » qui rapporte d'ailleurs cette tendance à l'orgueil (« *humilitas attendit ad regulam rationis rectae, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectae rationis non attendit superbia, sed de se maiora existimat quam sint* »).

⁷¹⁶ Cf. II-II, 144, 4 (*utrum etiam in virtuosus hominibus possit esse verecundia*) : « *verecundia in aliquo deficit dupliciter. Uno modo, quia ea quae sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur* ».

⁷¹⁷ Cf. II-II, 144, 3, ad 2 (*utrum homo non magis verecundetur a personis coniunctis*) : « *testimonium eorum qui sunt nobis coniuncti in similitudine peccati, non reformidamus, quia non aestimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe* ».

⁷¹⁸ II-II, 142, 4 (*utrum peccatum intemperantiae sit maxime exprobrabile*) : « *Exprobratio opponi videtur honori et gloriae. Honor autem excellentiae debetur (...), gloria autem claritatem importat. Est igitur intemperantia*

Bonnie Kent insiste beaucoup sur le fait que pour St. Thomas, d'une certaine manière, même l'incontinence reste cependant volontaire, même si ce n'est pas du tout du même registre que l'intempérance puisqu'elle reste limitée au niveau des particuliers et pas des principes. Mais sans cela, l'incontinence ne serait même pas imputable à péché ! De fait, la convoitise rendrait normalement l'acte encore plus volontaire⁷¹⁹. Mais le cas de l'incontinent se distingue par exemple aussi du cas du timide qui agit par crainte contre ce qu'il se proposait. Chez le craintif en effet, demeure toujours la répugnance de la volonté au moment où il agit, alors que chez l'incontinent, « *la volonté antérieure, par laquelle il répudiait ce qu'il convoite, ne demeure pas, mais elle se trouve changée pour vouloir maintenant ce que d'abord elle répudiait* »⁷²⁰. La volonté n'est donc pas contrariée sur le moment mais seulement en rapport avec l'avant et l'après sous le coup provisoire d'une passion⁷²¹.

Comme l'incontinence se manifeste généralement par un manque de résistance face aux tentations sexuelles, approfondissons cette description de l'intempérance en reprenant avec St. Thomas l'analyse du vice de la luxure pour voir où se loge le péché en toutes ses ramifications dans les différentes facultés. La luxure manifeste de manière éclatante la division intérieure issue du péché originel puisque avec elle, l'appétit sensible violemment attiré par les délectations sexuelles, perturbe les facultés supérieures : la raison et la volonté.

1. Du côté de la volonté, la raison intervient par quatre actes dans l'agir humain :
 - a. La simple intelligence appréhende une fin comme bonne. L'entrave de la luxure est l'aveuglement de l'esprit.
 - b. La délibération réfléchit au meilleur moyen d'atteindre la fin proposée. Elle est

maxime exprobrabilis, propter duo. Primo quidem, quia maxime repugnat excellentiae hominis, est enim circa delectationes communes nobis et brutis (...). Unde et in Psalmo dicitur, homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. Secundo, quia maxime repugnat eius claritati vel pulchritudini, in quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulchritudo virtutis. Unde et huiusmodi delectationes dicuntur maxime serviles ».

⁷¹⁹ I-II, 6, 7 (*utrum concupiscentia causet involuntarium*): « *concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quod voluntas in id fertur. Per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscitur. Et ideo concupiscentia magis facit ad hoc quod aliquid sit voluntarium, quam quod sit involuntarium* ». Le terme latin *concupiscentia* est plus équivoque qu'en français, ici l'acceptation est commune et neutre (appétit), d'où la traduction par « *convoitise* ».

⁷²⁰ I-II, 6, 7, obj 2 : « *sicut per timorem timidus agit contra id quod proponerat, ita incontinens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia* » et ad 2 : « *in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur, secundum quod in se consideratur. Sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam, sicut est incontinens, non manet prior voluntas, qua repudiabat illud quod concupiscitur, sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideo quod per metum agitur, quodammodo est involuntarium, sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiae agit contra id quod prius proponerat, non autem contra id quod nunc vult, sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult* ».

⁷²¹ Cf. I-II, 77, 7, ad 1 : « *hoc quod dicitur, ut non quaecumque vultis, illa faciatis, non est referendum ad ea quae fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiae motum, vellet enim homo nunquam concupiscere malum. Sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. VII, quod odi malum, illud facio. Vel potest referri ad voluntatem praecedentem passionem, ut patet in continentibus qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam* ».

entravée par la précipitation.

- c. Le jugement sur ce qu'il convient de faire est entravé par l'inconsidération.
- d. Le commandement de faire ce qui a été jugé est empêché par l'impétuosité de la concupiscence (en fait l'inconstance)⁷²².

2. Du côté de la volonté, on note deux actes :

- a. L'appétit de la fin est entravé par l'amour de soi et donc la haine de Dieu que cela implique nécessairement car Il prohibe cette délectation pourtant désirée.
- b. L'appétit des moyens se manifeste par un attachement excessif à vie présente pour en jouir, ce qui va de pair avec un désespoir de la vie future et un dégoût des réalités spirituelles (proche de l'acédie ?)⁷²³.

Ce traitement du vice de la luxure et des péchés qui en naissent donne quelques éclaircissements sur les différences entre l'incontinence et l'intempérance. Du point de vue de la faculté rationnelle, l'aveuglement de l'esprit semble être le symptôme le plus marquant pour l'intempérance, tandis que la précipitation (défaut de la délibération) et l'inconstance (défaut de commandement), voire l'inconsidération (défaut du jugement) relèveraient plus de l'incontinent. Quant à la volonté, c'est clairement pour l'intempérant l'appétit de la fin qui est dévoyé mais plutôt celui des moyens pour l'incontinent. Pourrait-on dire que l'intempérant

⁷²² Pieper, p. 162 : « *It is prudence, however, which, as the perfection of conscience, is the innermost source-region of the moral person. Prudence implies a transformation of the knowledge of truth into decisions corresponding to reality. This transformation is achieved in three steps : deliberation, judgment, decision. Upon each of these three steps the destructive power of intemperance manifests itself : in place of deliberation guided by truth of things, we find complete recklessness and inconsideration ; a hasty judgment that will not wait until reason has weighed the pros and cons ; and even if a correct decision were reached, it would always be endangered by the fickleness of a heart that abandons itself indiscriminately to the surging mass of sensual impressions [de Malo, 15, 4] ».*

⁷²³ II-II, 153, 5 (*utrum inconvenienter dicantur esse filiae luxuriae caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri*) : « *quando inferiores potentiae vehementer afficiuntur ad sua obiecta, consequens est quod superiores vires impediuntur et deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriae maxime appetitus inferior, scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo obiecto, scilicet delectabili, propter vehementiam delectationis. Et ideo consequens est quod per luxuriam maxime superiores vires deordinentur, scilicet ratio et voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem, simplex intelligentia, quae apprehendit aliquem finem ut bonum. Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. XIII, species deceptit te, et concupiscentia subvertit cor tuum. Et quantum ad hoc, ponitur caecitas mentis. Secundus actus est consilium de his quae sunt agenda propter finem. Et hoc etiam impeditur per concupiscentiam luxuriae, unde Terentius dicit, in Eunucho, loquens de amore libidinoso, quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes. Et quantum ad hoc, ponitur praecipitatio, quae importat subtractionem consilii (...), tertius autem actus est iudicium de agendis. Et hoc etiam impeditur per luxuriam, dicitur enim Dan. XIII, de senibus luxuriosis, averterunt sensum suum, ut non recordarentur iudiciorum iustorum. Et quantum ad hoc, ponitur inconsideratio. Quartus autem actus est praeceptum rationis de agendo. Quod etiam impeditur per luxuriam, in quantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiae ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit, in Eunucho, de quodam qui dicebat se recessurum ab amica, haec verba una falsa lacrimula restringet. Ex parte autem voluntatis, consequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus est appetitus finis. Et quantum ad hoc, ponitur amor sui, quantum scilicet ad delectationem quam inordinate appetit, et per oppositum ponitur odium Dei, in quantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est appetitus eorum quae sunt ad finem. Et quantum ad hoc, ponitur affectus praesentis saeculi, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate, et per oppositum ponitur desperatio futuri saeculi, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas ».*

n'est certes pas ce qu'il devrait être mais finit par s'en accommoder alors que l'incontinent au contraire, en est plus malheureux, d'où un sentiment plus fort et apparent de division intérieure ? L'intempérant serait en réalité comme consolidé dans son mal par l'habitus et donc la division est plus profonde mais sournoise car moins ressentie sinon visible. La luxure contribue fortement à cette division intérieure car elle « *se rapporte principalement aux voluptés sexuelles, celles qui dissolvent le plus et tout spécialement l'âme de l'homme* »⁷²⁴. Cette « dissolution » (*resolutio*) est due à la multiplicité des attraits, sans cesse renouvelés, attirant l'âme et l'enfonçant toujours plus dans les réalités purement terrestres⁷²⁵. De manière générale, la tradition caractérise ainsi tous les hommes dépourvus de vertu : « *Les méchants, bien que parfois ils ne souffrent pas en cette vie de peines temporelles, en souffrent cependant de spirituelles. D'où cette affirmation de St. Augustin : 'Tu as ordonné, Seigneur, et il en est ainsi, qu'une âme en désordre soit à elle-même son châtement'. Et le Philosophe dit des méchants : 'Leur âme se débat, ceci la tire d'un côté, cela d'un autre'* »⁷²⁶.

Il est plus difficile évidemment de guérir de l'intempérance que de l'incontinence car il faut aller beaucoup plus profond. La connaissance du bien et du mal tant dans l'universel que dans les particuliers est requise, qui peut être donnée par des admonitions et corrections du point de vue extérieur, mais il y faut aussi la grâce du point de vue intérieur⁷²⁷. St. Thomas, reprenant Aristote, assimile par analogie l'intempérance à un péché puéril. L'enfant comme l'intempérant sont attirés pour la laideur en tant qu'il ne se conforme pas à la raison comme le beau l'exprime. Si rien n'est fait pour s'y opposer, les deux cas vont se renforcer dans leur indépendance, au risque de se voir mener par la concupiscence comme par un quasi-déterminisme « *comme le remarque St. Augustin : 'L'asservissement à la passion crée l'habitude, et la non-résistance à l'habitude crée la nécessité'* ». Et cela n'est possible que par

⁷²⁴ II-II, 153, 1, ad 1 (*utrum materia luxuriae sit solum concupiscentiae et delectationes venereae*) : « *luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt ; secundo aut dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus* » et corp : « *Sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates* ».

⁷²⁵ La duplicité (opposée à la simplicité) est fille de la luxure : cf. II-II, 53, 6, ad 2 : « *duplicitas animi est quoddam consequens ad luxuriam, sicut et inconstantia, prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa* ». Cf. I-II, 73, 1, ad 3 : « *amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa* ».

⁷²⁶ I-II, 69, 2, ad 2 : « *mali, etsi interdum in hac vita temporales poenas non patientur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit, in I Confess., iussisti, domine, et sic est, ut poena sibi sit inordinatus animus. Et Philosophus dicit, in IX Ethic., de malis, quod contendit ipsorum anima, et hoc quidem huc trahit, illud autem illuc* ». Le fait que les incontinents fassent ce qu'ils veulent seulement accidentellement recoupe ce que saint Thomas exprime par les termes : « *praeter intentionem peccantis* », cf. I-II, 72, 8.

⁷²⁷ II-II, 156, 3, ad 2 : « *ad sanationem incontinentis non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiae concupiscentiam mitigantis, et adhibetur etiam exterius remedium admonitionis et correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere, ex quo concupiscentia debilitatur (...). Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus, sed difficilior est eius sanatio, propter duo. Quorum primum est ex parte rationis, quae corrupta est circa aestimationem ultimi finis, quod se habet sicut principium in demonstrativis, difficilior autem reducit ad veritatem ille qui errat circa principium, et similiter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quae in intemperato est ex habitu, qui difficile tollitur, inclinatio autem incontinentis est ex passione, quae facilius reprimi potest* ».

une forme de discipline qui doit orienter vers les réalités spirituelles tout l'être pour rendre moins forts les assauts de la convoitise⁷²⁸. Toute une pédagogie de la vertu doit donc être appliquée, non sans rigueur, pour permettre un développement de la personne humaine.

D'ailleurs, il convient de noter que pour St. Thomas, Dieu peut tolérer les péchés d'incontinence (pas d'intempérance !) pour des raisons pédagogiques ou médicales⁷²⁹. L'orgueil est souvent un péché plus sournois dont la personne pourrait ne pas prendre conscience, au contraire du péché de chair pour lequel on éprouve une plus grande honte (d'où toute une stratégie du démon pour empêcher de recourir alors à la confession fréquente par peur d'être jugé par le prêtre). Aussi en tolérant de pécher par là même où l'homme est selon St. Thomas le plus proche des bêtes, Dieu enseigne avec beaucoup de pédagogie à ne pas s'élever au-dessus de notre véritable condition sans Sa grâce.

L'intempérant est normalement plus facile à guérir que la personne lâche qui craint la mort (*timiditas* < *timor mortis*). Il doit combattre des plaisirs qui surgissent moins fortement que la peur de la mort qui est une réaction nécessaire pour conserver le bien très précieux de la vie et donc qui diminue la peccaminosité⁷³⁰. De plus, l'intempérant peut mieux s'entraîner

⁷²⁸ II-II, 142, 2 : « *Primo quidem, quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita et concupiscentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio est quia pulchrum in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem, unde Tullius dicit, in I De offic., quod pulchrum est quod consentaneum est hominis excellentiae in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt. Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter concupiscentia non audit rationem, ut dicitur in VII Ethic. Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, si suae voluntati dimittatur, crescit in propria voluntate, unde dicitur Eccli. XXX, equus indomitus evadit durus, et filius remissus evadet praeceps. Ita etiam et concupiscentia, si ei satisfiat, maius robur accipit, unde Augustinus dicit, in VIII Confess., dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Tertio, quantum ad remedium quod utrique praebetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur, unde dicitur Prov. XXIII, noli subtrahere a puero disciplinam, tu virga percuties eum, et animam eius de inferno liberabis. Et similiter, dum concupiscentiae resistitur, reducit ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Augustinus dicit, in VI Musicae, quod, mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa et manente, consuetudinis, scilicet carnalis concupiscentiae. Impetus frangitur, et paulatim repressus extinguitur. Maior enim erat cum sequeremur, non omnino nullus, sed certe minor, cum refrenamus. Et ideo Philosophus dicit, in III Ethic., quod quemadmodum puerum oportet secundum praeceptum paedagogi vivere, sic et concupiscibile consonare rationi ».* Cette similitude entre le péché d'intempérance et les défauts des enfants rappelle le syndrome de Peter Pan.

⁷²⁹ I-II, 87, 2, ad 1 : « *hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur. Quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt ».* Ut supra II-II, 162, 6, ad 3. Cf. I-II, 87, 7 : « *Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse poenale, quod tamen non habet simpliciter rationem poenae. Poena enim est species mali (...). Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animae, corporis, et exteriorum rerum ; contingit interdum quod homo patiatu detrimentum in minori bono, ut augeatur in maiori, sicut cum patitur detrimentum pecuniae propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animae et propter gloriam Dei. Et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid. Unde non dicit simpliciter rationem poenae, sed medicinae, nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia huiusmodi non proprie habent rationem poenae, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto, quia hoc ipsum quod oportet humanae naturae medicinas poenales exhibere, est ex corruptione naturae, quae est poena originalis peccati. In statu enim innocentiae non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per poenalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est poenale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam ».*

⁷³⁰ II-II, 142, 3 (*utrum timiditas sit maius vitium quam intemperantia*) : « *Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quae vitanda inducit maxima necessitas conservandae vitae. Intemperantia autem est circa delectationes,*

que le lâche car ces tentations sont plus fréquentes, tandis que faire face à la mort n'intervient généralement que peu de fois dans une vie⁷³¹. Enfin, l'intempérance est plus volontaire car provenant de l'intérieur même de la personne, au contraire du péril extérieur menaçant une vie et aussi parce que la volonté pourrait l'éviter plus facilement que ne se vainc un péril⁷³² en s'appliquant plus à l'universel que de descendre dans les particuliers : « *les actes d'intempérance sont plus volontaires dans le particulier, mais moins volontaires dans le général : personne en effet, ne voudrait être intempérant ; cependant l'homme est attiré par des jouissances particulières qui le rendent intempérant*. Aussi le meilleur remède pour éviter l'intempérance est-il de ne pas s'attarder à la considération de choses particulières. *Mais, en ce qui concerne la lâcheté, c'est le contraire. Car les faits particuliers et subits, comme jeter son bouclier ou autres actes semblables, sont moins volontaires, tandis que l'attitude générale elle-même est plus volontaire, comme de chercher son salut dans la fuite* »⁷³³. Concrètement, lorsqu'une femme émoustillerait les sens d'un homme par exemple, il lui faudrait éviter de s'attarder sur ses attraits généreux pour repenser à la totalité de la personne, y compris dans ses relations et ce qu'il entendrait vivre avec elle : assouvir une pulsion ou construire une relation stable et voulue par Dieu, quand bien même celle-ci serait initiée par une sensibilité à la valeur sexuelle de cette personne du sexe opposé.

Du fait que l'intempérant soit jugé plus sévèrement que l'incontinent, il semblerait que nous puissions reprendre la hiérarchie qu'établit Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*⁷³⁴. Le

quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitae conservationem, quia, intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes seu concupiscentias quam circa concupiscentias seu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum videtur esse magis necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti sive materiae moventis ».

⁷³¹ II-II, 142, 3 : « *Tertio, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem, eo quod delectationes ciborum et venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, et sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus ; sed pericula mortis et rarius occurrunt, et periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam ».*

⁷³² II-II, 142, 3, ad 1 : « *difficilius est subire pericula mortis quam abstinere a quibusdam delectabilibus. Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas praecellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis est non vinci a fortiori, ita etiam e contrario minoris vitii est a fortiori vinci, et maioris vitii a debiliore superari ».*

⁷³³ II-II, 142, 3 : « *Secundo, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem habet plus de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione. Uno modo, quia ea quae per timorem fiunt principium habent ab exteriori impellente, unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in III Ethic. Ea autem quae per delectationem fiunt sunt simpliciter voluntaria. Alio modo, quia ea quae sunt intemperati sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali, nullus enim vellet intemperatus esse ; allicitur tamen homo a singularibus delectabilibus, quae intemperatum faciunt hominem. Propter quod, ad vitandum intemperantiam maximum remedium est ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quae pertinent ad timiditatem est e converso. Nam singula quae imminent sunt minus voluntaria, ut abiicere clipeum et alia huiusmodi, sed ipsum commune est magis voluntarium, puta fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium quod est magis voluntarium in singularibus, in quibus est actus. Et ideo intemperantia, cum sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est maius vitium ».* NB : on se demande si St. Thomas ne pense pas plus ici à l'incontinent qu'à l'intempérant qui est vicié dans les principes, donc qui choisit sciemment de ne pas résister ce qui est vouloir être intempérant finalement.

⁷³⁴ Aristote, *EN*, l. VII, ch. 1. Cf. I-II, 67, 1, ad 1 : « *huiusmodi dona (...) habent tamen aliquid supereminens rationi communi virtutis, in quantum sunt quaedam divinae virtutes, perficientes hominem in quantum est a Deo motus. Unde et Philosophus, in VII Ethic., supra virtutem communem ponit quandam virtutem heroicam vel divinam, secundum quam dicuntur aliqui divini viri ».*

continent et l'incontinent se trouvent au centre du dispositif, à la jonction entre le bien et le mal, mais dans les deux cas avec une personnalité qui n'est pas encore totalement intégrée à cause de la véhémence des passions. Raison pour laquelle on ne peut pas encore à proprement parler de vertu pour la continence⁷³⁵. Le tempérant et l'intempérant seraient au contraire les vertueux et vicieux. Donc pour la vertu, le contrôle de la raison s'étend jusqu'aux puissances inférieures de l'appétit sensible. Enfin, parmi les vertueux, Aristote évoque une assimilation au divin qui n'est peut-être pas sans rappeler ce que l'Église catholique nomme « vertus héroïques » chez ceux qu'elle reconnaît comme saints confesseurs, qui étant saints se sont effectivement laissés diviniser⁷³⁶ :

Divin
Vertueux
Continent (endurant)
Incontinent (mou)
Vicieux
Brute (pire que le statut animal)

c. L'incontinence et les défauts liés à la prudence

Jörn Müller reprend dans son excellent article la structure de l'action telle que nous l'avons étudiée plus haut et cherche ainsi à situer l'incontinence très précisément. Il en arrive donc à dresser une sorte de typologie de l'incontinence⁷³⁷, suivant les niveaux qu'elle touche :

a) l'incontinence intentionnelle (niveau 4 de l'action) marque un déficit d'alignement

⁷³⁵ I-II, 58, 3, ad 2 (*utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem*): « *continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivae virtutis sensitivae. Quod ex hoc patet, quod in continente et perseverante superabundant inordinatae passionis, quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia, perfectio rationalis partis, quae se tenet contra passionis ne deducatur. Deficit tamen a ratione virtutis, quia virtus intellectiva quae facit rationem se bene habere circa moralia, praesupponit appetitum rectum finis, ut recte se habeat circa principia, id est fines, ex quibus ratiocinatur; quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio quae a duabus potentiis procedit, nisi utraque potentia perficiatur per debitum habitum, sicut non sequitur perfecta actio alicuius agentis per instrumentum, si instrumentum non sit bene dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus; quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta. Unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc, continentia a delectationibus, et perseverantia a tristitiis, non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. ».*

⁷³⁶ Aristote, *EN.*, l. VII, c. 1 : 1145a 15-29 : « À la bestialité on pourrait le plus justement faire correspondre la vertu surhumaine, sorte de vertu héroïque et divine comme Homère a représenté Priam qualifiant Hector de parfaitement vertueux, 'Et il ne semblait pas être enfant d'un homme mortel, mais d'un dieu'. Par conséquent, si, comme on le dit, les hommes deviennent des dieux par excès de vertu, c'est ce caractère que revêtira évidemment la disposition opposée à la bestialité : de même, en effet, qu'une bête brute n'a ni vice ni vertu, ainsi en est-il d'un dieu : son état est quelque chose de plus haut que la vertu et celui de la brute est d'un genre tout différent du vice. Et puisqu'il est rare d'être un homme divin, au sens habituel donné à ce terme par les Lacédémoniens quand ils admirent profondément quelqu'un (un homme divin disent-ils) ainsi également la bestialité est rare dans l'espèce humaine ».

⁷³⁷ Müller, *ibid.*, p. 15-17.

entre la volonté et la mise en œuvre concrète de principes moraux. Par le surgissement des passions la contradiction entre l'agir effectif et l'orientation de l'action déjà acceptée demeure latente car toute l'attention est attirée vers la fin sensible. L'incontinent ne prête pas attention à ce en quoi il croit, qui demeure habituel⁷³⁸.

b) l'incontinence consiliative (niveau 5) : la raison pratique est affectée par l'imagination. Cela peut conduire à ce que tous les éléments ne soient pas pris en ligne de compte, mais que s'opère un rétrécissement de l'angle sur des éléments conduisant à l'acte d'incontinence (l'aliment est vu comme sucré mais pas comme mauvais pour ma santé). Cela intervient soit par précipitation, soit par faiblesse⁷³⁹.

c) l'incontinence exécutive se joue au niveau de l'*imperium* (niveau 9) : l'élection a eu lieu, mais pas sa mise en pratique. Ce niveau semble se rapprocher pour Müller de la velléité⁷⁴⁰. Toutefois on peut lire cela d'une manière diachronique, or l'auteur affirme que St. Thomas envisage bien un cas synchronique, ce qu'il appelle « *peccare contra conscientiam* ».

d) l'incontinence motivationnelle. Le péché est un *agere contra conscientiam* où la conscience fonctionne comme la conclusion d'un syllogisme dont la majeure est fournie par la syndérèse et la mineure par l'application à un cas concret. Dans ce cas, la conscience juge droitement qu'il ne faut pas faire telle action mais l'*electio* s'y porte pourtant de manière contradictoire parce que le Docteur Angélique introduit cette distinction entre le jugement de la conscience et l'acte de libre choix ou élection. Cela provient du fait que l'élection,

⁷³⁸ Müller, *ibid.*, p. 15 : « *Es kann ein Defizit in der intentio (W 2), also der Ausrichtung des Willens auf die konkrete Umsetzung moralischer Grundsätze oder allgemeiner Handlungsziele, auftreten. Durch den Ansturm der Leidenschaften bleibt der Widerspruch des faktischen Handelns zu bereits akzeptierten Handlungsorientierung latent, d.h. die gesamte Aufmerksamkeit wird auf das sich vehement in den Vordergrund des Bewußtseins drängende sinnliche Strebensziel gezogen. Der Handelnde merkt sozusagen nicht auf die von ihm ansonsten vertretene allgemeine Regel bzw. Zielorientierung auf, die deshalb keine Aktualisierung erfährt. Der Obersatz des praktischen Syllogismus wird in einem solchen Fall nur habituell, aber nicht aktuell gewußt* ».

⁷³⁹ Müller, p. 16-17 : « *In diesem Fall wird die praktische Vernunft durch die Vorstellungskraft in ihrer Funktionsweise affiziert. Die kann dazu führen, daß nicht alle in der Situation relevanten Faktoren in die praktische Überlegung mit einfließen, sondern eine Verengung des Blickfelds auf bestimmte, zur willensschwachen Handlung führenden Momente stattfindet. So ist z.B. erklärbar, daß zwar der Untersatz der Begierde, nicht aber derjenige der rechten Vernunft gebildet wird, wodurch dann auch nur der Obersatz der Begierde zur praktischen Schlußfolgerung gebracht wird (...). Diese kann in zwei Varianten auftreten :*

(a) *Als Übereilung (prævolitio) ereinet sie sich im Moment der ersten praktischen Überlegung selbst und stört bzw. unterbricht somit den rationalen Urteilsprozeß in statu nascendi. Die konkrete Deliberation der rechten Vernunft kommt also gar nicht erst zum Abschluß, sondern wird vorzeitig abgefangen.*

(b) *Bei der Schwäche (debilitas) ist das consilium bereit durchlaufen, d.h. der Handelnde hat sich eigentlich schon in seinem vernünftigen Urteil gegen den Genuß entschieden. Vor der vollständigen volitionalen Übernahme dieses Resultats kann es aber, z.B. bedingt durch eine kurzfristige Intensivierung der Leidenschaften, zu einem erneuten Anlauf im Prozeß der Willensbildung kommen, in dem das Urteil auf die genannte Weise verändert wird. Hier liegt somit ein temporäres Oszillieren im Urteil* ».

⁷⁴⁰ Müller, p. 17-18 : « *Ein solcher Fall von exekutiver Willensschwäche ist primär auf die unzureichende Qualität der Vernunftsanweisung selbst zurückzuführen [I-II, 17, 5, ad 1]. Hier liegt also kein vollendetes Wollen vor, da die Eindeutigkeit der Handlungsanweisung fehlt bzw. offensichtlich durch einen inneren Konflikt zwischen rationalen und sinnlichen Handlungsorientierungen gestört wird : die auf das Gegenteil des bonum rationis gehenden Bestrebungen ziehen genug Aufmerksamkeit auf sich, um ein solches Schwanken der Vernunft zu bewirken. Es fehlt der abschließenden Vernunftsanordnung (imperium rationis) an handlungsleitender Durchschlagskraft. Es handelt sich deshalb um keine perfecta bzw. completa voluntas und somit auch um keinen im Vollsinn vollendeten Wahlakt* ».

contrairement au jugement de conscience, peut mobiliser les affects au lieu de se contenter d'une simple connaissance au niveau assez théorique⁷⁴¹. En quelque sorte, on peut dire avec les mots mêmes de St. Thomas que cela n'est pas descendu dans le cœur qui seul permettrait de trouver les motivations nécessaires pour ne pas pécher⁷⁴². Müller l'appelle donc l'incontinence motivationnelle car l'incontinent n'a pas réellement intériorisé par appropriation personnelle l'enseignement moral pourtant perçu correctement. Et là encore la différence avec Aristote est sensible puisqu'il n'exprime pas cela comme un déficit cognitif mais dans le lien effectif entre la sphère moralo-cognitive et celle affectivo-pratique.

Pour mieux appréhender comment fonctionne l'incontinence, il convient de chercher à comprendre d'abord le cas qui devrait être normal, à savoir de la personne agissant vertueusement, c'est à dire gouvernée par la vertu principale de la prudence. De fait, l'incontinence ne s'oppose pas seulement à la continence, qui relève de la vertu de tempérance, mais bien aussi à différentes vertus constitutives de la prudence qui trahissent un défaut dans l'agir plus général qu'une simple faiblesse face aux sollicitations fortes de l'appétit sensible.

Il est apparu que l'incontinent ne parvenait pas à faire le lien entre l'universel auquel il adhère et le particulier qui surgit et le déstabilise car il n'est pas totalement maître de soi (« *compos sui* » dirait St. Thomas). Or, c'est précisément là que devrait intervenir la vertu de prudence, qui ne peut toutefois subsister sans les vertus morales précisément. Il s'agit donc là d'un cercle vicieux. L'incontinence a ainsi des répercussions qui vont fragiliser l'action prudente, voire empêcher l'agent d'atteindre réellement cette vertu. « *Voilà pourquoi, de même qu'on est disposé à bien se comporter dans les grands principes, par simple intelligence naturelle ou par habitus de connaissance, de même pour bien se comporter dans les principes particuliers de la vie qui sont pour nous de véritables fins, il faut avoir une perfection donnée par des habitus : par ceux-ci il deviendra d'une certaine manière connaturel à l'homme de juger droitement la fin. Et ceci est l'œuvre de la vertu morale, car il faut être*

⁷⁴¹ Müller p. 18-22 citant p. 20 le *De Veritate*, q. 17, a. 1, ad 4 : « *Differt autem iudicium conscientiae et liberi arbitrii, quia iudicium conscientiae consistit in pura cognitione, iudicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem : quod quidem iudicium est iudicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur, non autem iudicium conscientiae ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et iudicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere ; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multae circumstantiae circa ipsum actum, ut puta fornicationis delectatio, ex cuius concupiscentia ligatur ratio, ne eius dictamen in electionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum iudicio scientiae non concordat ».*

⁷⁴² Müller, p. 20 : « *Das Gewissensurteil bedarf zu seiner Wirksamkeit der affektiven Verinnerlichung und der erst daraus entstehenden Handlungsmotivation (...). Thomas beschreibt die motivationale Defizit des Gewissens gegenüber dem Willen bzw. der Handlung mit dem Ausdruck, daß der Handelnde 'nicht so in seinem Herzen fühlt' (non ita sentit in corde) » et il cite *Sent. Ethic VII*, lect. 3, p. 392, 214-220 : « *ita est etiam de incontinente. Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore ».**

vertueux pour avoir un jugement droit sur ce qui constitue la fin de la vertu, d'après cet axiome du Philosophe : 'La fin apparaît à chacun selon ce qu'il est en lui-même' »⁷⁴³. Si l'on a une juste appréciation de l'unité de la personne humaine, il n'est pas étonnant de voir que les sens qui nous donnent accès aux particuliers - qui constituent finalement eux-mêmes le véritable lieu d'exercice de la liberté humaine - sont indispensables tout comme les principes généraux fournis par la raison.

La prudence est « connaissance des choses à désirer et à éviter » (St. Augustin) : elle relève de la puissance cognitive (*vis cognoscitiva*) et non sensible donc de la raison qui « voit loin » (St. Thomas attribue au mot prudence l'étymologie de *porro videns*)⁷⁴⁴. Cependant, c'est une vertu intellectuelle et non pas morale au sens strict. Mais, contrairement aux autres vertus intellectuelles (sagesse, science et intellect), elle ne se rapporte pas aux choses nécessaires mais aux choses contingentes. Elle dépend ainsi de la raison pratique, donc se rapporte au contingent, tout comme l'art que les médiévaux comprenaient comme l'artisanat plus que comme les beaux-arts. Par contre, l'art est lié aux sens extérieurs et « a pour objet les choses fabriquées, c'est-à-dire constituées dans une matière extérieure, comme une maison, un couteau, etc., tandis que la prudence concerne les actions, lesquelles ont leur existence dans l'agent lui-même »⁷⁴⁵. Suivant Aristote, la prudence est « *recta ratio agibilium* », la droite règle de l'action⁷⁴⁶. Le lien entre le niveau de l'universel et du particulier apparaît clairement comme relevant de la prudence : « Il revient à la prudence, non seulement de considérer selon la raison, mais encore de s'appliquer à l'œuvre, ce qui est la fin de la raison pratique. Or, personne ne peut appliquer convenablement une chose à une autre s'il ne les

⁷⁴³ I-II, 58, 5 (*utrum virtus intellectualis possit esse sine virtute morali*) : « *aliae virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt, sed prudentia sine virtute morali esse non potest. Cuius ratio est, quia prudentia est recta ratio agibilium ; non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio praeexigit principia ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus (...). Contingit enim quandoque quod huiusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam, corrumpitur in particulari per aliquam passionem, sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licet sit contra universale iudicium rationis. Et ideo, sicut homo disponitur ad recte se habendum circa principia universalia, per intellectum naturalem vel per habitum scientiae ; ita ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilium, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, ut dicitur in III Ethic. Et ideo ad rectam rationem agibilium, quae est prudentia, requiritur quod homo habeat virtutem moralem ».* Cf. aussi I-II, 58, 3, ad 2.

⁷⁴⁴ II-II, 47, 1, SC : « Augustinus dicit, in libro octoginta trium quaest. 'prudentia est cognitio rerum appetendarum et fugiendarum' » et corp : « Sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., prudens dicitur quasi 'porro videns', perspicax enim est, et incertorum videt casus. Visio autem non est virtutis appetitivae, sed cognoscitivae. Unde manifestum est quod prudentia directe pertinet ad vim cognoscitivam. Non autem ad vim sensitivam, quia per eam cognoscuntur solum ea quae praesto sunt et sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex praesentibus vel praeteritis, quod pertinet ad prudentiam, proprie rationis est, quia hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia proprie sit in ratione ».

⁷⁴⁵ II-II, 47, 5 (*utrum prudentia sit specialis virtus*) : « *ars [est] circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi ; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt ».*

⁷⁴⁶ II-II, 47, 2, SC .

connaît toutes deux : ce qu'il faut appliquer, et ce à quoi il faut l'appliquer. Mais les actions ont lieu dans le singulier. Et c'est pourquoi il est nécessaire que le prudent connaisse et les principes universels de la raison et les singuliers, objets des opérations »⁷⁴⁷.

Comme nous l'avions vu pour l'incontinent, nous fonctionnons avec la raison pratique – et donc en matière de prudence – comme avec la raison spéculative, par syllogismes. La syndérèse meut la prudence comme l'intellect des premiers principes meut la science, c'est-à-dire que dans les deux cas, on passe de principes généraux déjà présents en nous à des conclusions plus particulières par déduction. La syndérèse fournit les fins vers lesquelles les vertus morales tendent⁷⁴⁸. Mais pour parvenir à ces fins, il convient de passer par les actions concrètes qui doivent être marquées du sceau de la *medietas* entre deux extrêmes. C'est ce juste milieu que fixe aux vertus morales la vertu de prudence suivant la droite raison. Et pour ne pas s'écarter de ce juste milieu sont nécessaires les vertus de tempérance et de force. La première empêche de s'en écarter sous l'effet des convoitises, la seconde sous l'effet de la crainte ou de l'audace⁷⁴⁹. En effet, la prudence, qui n'est pas qu'une connaissance, ne diminue pas tant par l'oubli comme le feraient un art ou une science, que par les passions contraires, surtout en matière de délectable et tristesse (passions modérées par la tempérance)⁷⁵⁰. On voit ainsi le véritable nœud entre les vertus intellectuelles et morales car nous avons déjà affirmé

⁷⁴⁷ II-II, 47, 3 (*utrum prudentia sit cognoscitiva singularium*) : « ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quae est finis practicae rationis. Nullus autem potest convenienter aliquid alteri applicare nisi utrumque cognoscat, scilicet et id quod applicandum est et id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes ».

⁷⁴⁸ II-II, 47, 6 (*utrum prudentia praestituat finem virtutibus moralibus*) : « Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus ; et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia, ita in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota, et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis se habet in operabilibus sicut principium in speculativis (...) ; et quaedam sunt in ratione practica ut conclusiones, et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem ». ad 3 : « finis non pertinet ad virtutes morales tanquam ipsae praestituant finem, sed quia tendunt in finem a ratione naturali praestitutum. Ad quod iuvantur per prudentiam, quae eis viam parat, disponendo ea quae sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, et moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum scientiam ». Cf. II-II, 47, 15 (*utrum prudentia insit nobis a natura*).

⁷⁴⁹ II-II, 47, 7 (*utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus*) : « hoc ipsum quod est conformari rationi rectae est finis proprius cuiuslibet moralis virtutis, temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat a ratione ; et similiter fortitudo ne a recto iudicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis praestitutus est homini secundum naturalem rationem, naturalis enim ratio dicitur unicuique ut secundum rationem operetur. Sed qualiter et per quae homo in operando attingat medium rationis pertinet ad dispositionem prudentiae. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quae sunt ad finem medium invenitur ».

⁷⁵⁰ II-II, 47, 16 (*utrum prudentia possit amitti per oblivionem*) : « oblivio respicit cognitionem tantum. Et ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, et similiter scientiam, quae in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu, quia (...) principalis eius actus est praecipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum. Et ideo prudentia non directe tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones, dicit enim Philosophus, in VI Ethic., quod delectabile et triste pervertit existimationem prudentiae ». Cf. I, 95, 3, ad 2 et I-II, 60, 4, obj. 2.

qu'il n'y avait pas de prudence sans un appétit droit⁷⁵¹. C'est seulement alors que se vérifie véritablement et pleinement la raison de vertu qui « *rend bon celui qui la possède, et bonne l'œuvre qu'il accomplit* »⁷⁵².

La prudence consiste principalement dans l'acte de commandement (*præcipere*)⁷⁵³. Donc les principaux vices contraires à la prudence, qui dérivent de la luxure, vont s'exprimer particulièrement là⁷⁵⁴, et parmi ceux-ci se manifestent des conséquences de l'incontinence sur la prudence. Si, dans les arts on admire celui dont la raison commande de faire exprès une faute pour une certaine raison car cela prouve une maîtrise d'autant plus excellente de son art, autant on réproouve cela dans le domaine de l'agir moral (l'intempérant). Ainsi, le professeur de lettres qui glisse à volonté des erreurs difficiles à déceler pour exercer ses élèves à l'art de la correction ou bien l'écrivain qui pratique la licence poétique. Par contre dans le domaine moral, on préfère à l'intempérant l'incontinent qui a commis une faute sans la vouloir. De fait, nous ne sommes pas tous égaux en matière de prudence. Outre des dispositions naturelles différentes, interviennent à la fois l'éducation et l'enseignement d'une part, et l'expérience, d'autre part⁷⁵⁵.

St. Thomas définit huit éléments constitutifs de la prudence⁷⁵⁶, qui aideront à voir les

⁷⁵¹ II-II, 47, 4 (utrum prudentia sit virtus): « *Ad prudentiam autem pertinet (...) applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales; sed etiam habet rationem virtutis quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur* ». Cf. Barrett, p. 13: « *This suggests the role played by the vis cogitativa in voluntary acts. For 'of those things that are directed to an end there is a counsel in reason, and a choice in the appetite', that is, in the will. But the will is a spiritual faculty concerned with universals whereas, an action is concerned with a particular end. The missing link between the will and the act is supplied by the vis aestimativa which exercises prompt judgment in particular cases by the application of the proper principle. 'Prudence does not reside in the external senses whereby we know sensible objects, but in the interior sense, which is perfected by memory and experience so as to judge promptly of particular cases. This does not mean however that prudence is in the interior sense as in its principle subject, for it is chiefly in the reason, yet by a kind of application it extends to this sense' [II-II, 47, 3, ad 3]. And it is the prudence 'which supplies universal principles to the particular conclusions of practical matters' [II-II, 47, 6]* ».

⁷⁵² II-II, 47, 4: « *virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit* » se référant à I-II, 55, 3, SC ou 56, 1.

⁷⁵³ II-II, 47, 8: « *practica ratio, quae ordinatur ad opus, procedit ulterius et est tertius actus eius praecipere, qui quidem actus consistit in applicatione consiliorum et iudiciorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicae, inde est quod iste est principalis actus rationis practicae, et per consequens prudentiae. Et huius signum est quod perfectio artis consistit in iudicando, non autem in praecipiendo. Ideo reputatur melior artifex qui volens peccat in arte, quasi habens rectum iudicium, quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu iudicii. Sed in prudentia est e converso, ut dicitur in VI Ethic., imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiae, qui est praecipere, quam qui peccat nolens* ».

⁷⁵⁴ *Ut infra*, cf. II-II, 53, 6: *utrum praedicta vitia [in quibus consistit imprudentia] oriuntur ex luxuria*.

⁷⁵⁵ II-II, 47, 15, SC: « *non a natura, sed ex doctrina et experimento* ».

⁷⁵⁶ II-II, 48, art. unicus (*utrum inconvenienter assignentur partes prudentiae*): « *Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiae, scilicet sex quas enumerat Macrobius; quibus addenda est septima, scilicet memoria, quam ponit Tullius; et eustochia sive solertia, quam ponit Aristoteles (nam sensus prudentiae etiam intellectus dicitur, unde Philosophus dicit, in VI Ethic. [IX (1142b2)], horum igitur oportet habere sensum, hic autem est intellectus). Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam secundum id quod est cognoscitiva, scilicet memoria, ratio, intellectus, docilitas et solertia, tria vero alia pertinent ad eam secundum quod est praeceptiva, applicando cognitionem ad opus, scilicet providentia, circumspectio et cautio. Quorum diversitatis*

répercussions de l'incontinence dans l'agir moral car nous présentons à chaque fois que possible le vice contraire :

2. Cinq éléments relèvent de la puissance intellectuelle (cognitive), c'est-à-dire de la délibération. L'opposé en est la précipitation ou témérité qui agit par impétuosité de la volonté ou des passions, sautant des étapes nécessaires (de la raison à l'action, l'agent descend sans passer par les cinq étapes). Cette attitude relève de l'orgueil comme refus de se plier à la règle d'un autre⁷⁵⁷. Notons trois catégories :
 - a. En tant que la prudence touche la connaissance :
 - i. des choses passées : la mémoire (*memoria*). Comme les choses contingentes n'arrivent pas nécessairement, les règles prudentielles ne valent que dans la plupart des cas (*ut in pluribus*). Plusieurs souvenirs sont donc nécessaires pour former l'expérience, qui permettra de bien délibérer à l'avenir⁷⁵⁸.
 - ii. des choses présentes : l'intelligence (*intelligentia*), comprise comme la droite estimation des premiers principes que l'on accepte comme connus par soi, et s'appliquant à une fin particulière⁷⁵⁹.
 - b. En tant que la prudence touche l'acquisition de la connaissance :
 - i. la docilité (*docilitas*) : un homme n'a pas de quoi, par lui-même, acquérir suffisamment d'expériences pour couvrir la variété des possibilités s'offrant à lui. Il doit capitaliser sur celles des autres qui lui sont transmises⁷⁶⁰.

ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primo quidem, ipsa cognitio. Quae si sit praeteritorum, est memoria, si autem praesentium, sive contingentium sive necessariorum, vocatur intellectus sive intelligentia. Secundo, ipsa cognitionis acquisitio. Quae fit vel per disciplinam, et ad hoc pertinet docilitas, vel per inventionem, et ad hoc pertinet eustochia, quae est bona coniecturatio. Huius autem pars, ut dicitur in VI Ethic., est solertia, quae est velox coniecturatio medii, ut dicitur in I Poster. Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem. Ratio autem, ad hoc quod recte praecipiat, tria debet habere. Primo quidem, ut ordinet aliquid accommodum ad finem, et hoc pertinet ad providentiam. Secundo, ut attendat circumstantias negotii, quod pertinet ad circumspectionem. Tertio, ut vitet impedimenta, quod pertinet ad cautionem ».

⁷⁵⁷ *Ut supra II-II, 53, 3 et ad 3.*

⁷⁵⁸ II-II, 49, 1 (*utrum memoria sit pars prudentiae*) : « *prudentia est circa contingentia operabilia (...). In his autem non potest homo dirigi per ea quae sunt simpliciter et ex necessitate vera, sed ex his quae ut in pluribus accidunt, oportet enim principia conclusionibus esse proportionata, et ex talibus talia concludere, ut dicitur in VI Ethic. Quid autem in pluribus sit verum oportet per experimentum considerare, unde et in II Ethic. Philosophus dicit quod virtus intellectualis habet generationem et augmentum ex experimento et tempore. Experimentum autem est ex pluribus memoriis ; ut patet in I Metaphys. Unde consequens est quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere ».*

⁷⁵⁹ II-II, 49, 2 (*utrum intellectus sit pars prudentiae*) : « *intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam aestimationem alicuius extremi principii quod accipitur ut per se notum, sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quae accipiuntur ut prima. Unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia igitur prudentia est recta ratio agibilia, ideo necesse est quod totus processus prudentiae ab intellectu derivetur ».*

⁷⁶⁰ II-II, 49, 3 (*utrum docilitas debeat poni pars prudentiae*) : « *prudentia consistit circa particularia operabilia. In quibus cum sint quasi infinitae diversitates, non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari, nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quae ad prudentiam pertinent maxime indiget homo ab alio erudiri, et praecipue ex senibus, qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium (...).*

- ii. la sagacité (*eustochia sive solertia*) : rapide estimation du juste milieu, mais par soi-même cette fois-ci⁷⁶¹. Le vice opposé est la négligence, comme refusant de choisir (*nec eligens*) les moyens adaptés⁷⁶².
 - c. En tant que la prudence use de la connaissance. La raison, à partir de ce qui est connu en matière de premiers principes (fourni par l'intellect, intime pénétration de la Vérité), tire des conséquences comme pour une démonstration⁷⁶³. C'est aussi une manière de juger de ce qui a été délibéré. Le contraire est l'inconsidération (ou inapplication) qui néglige dans son jugement ce qu'il a délibéré droitement⁷⁶⁴.
3. Trois éléments relèvent du commandement. Son contraire est l'inconstance.
- a. La prévoyance (*providentia*) ordonne quelque chose comme approprié à la fin car les choses contingentes (nécessairement futures car le passé comme le présent sont déjà de l'ordre du nécessaire) doivent être prévues, suivant le modèle de la prévoyance divine⁷⁶⁵. N'oublions pas que l'homme, par sa nature rationnelle, participe de qualités divines, parmi lesquelles la Providence, tant pour lui que pour les autres⁷⁶⁶. C'est un des moyens d'exercer sa liberté

Unde (...) Eccli. VI dicitur, in multitudine presbyterorum, idest seniorum, prudentium sta, et sapientiae illorum ex corde coniungere. Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinae susceptivus » et ad 3 : « nullus in his quae subsunt prudentiae sibi quantum ad omnia sufficit ».

⁷⁶¹ II-II, 49, 4 (*utrum solertia non sit pars prudentiae*) : « *prudens est rectam aestimationem habere de operandis. Recta autem aestimatio sive opinio acquiritur in operativis, sicut in speculativis, dupliciter, uno quidem modo, per se inveniando ; alio modo, ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam opinionem ab alio ; ita solertia ad hoc pertinet ut homo bene se habeat in acquirendo rectam existimationem per seipsum. Ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cuius est pars. Nam eustochia est bene coniecturativa de quibuscumque, solertia autem est facilis et prompta coniecturatio circa inventionem medii ».*

⁷⁶² II-II, 54, 2 : « *negligentia directe opponitur sollicitudini. Sollicitudo autem ad rationem pertinet, et rectitudo sollicitudinis ad prudentiam. Unde, per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet ».* NB : le lien est fait entre la *solertia* et *sollicitudo* en II-II, 47, 9, SC : « *Isidorus dicit, in libro Etymol., sollicitus dicitur quasi solers et citus. Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet (...). Ergo et solertia ».*

⁷⁶³ II-II, 48, art. unicus : « *Tertio considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda vel iudicanda. Et hoc pertinet ad rationem » et II-II, 49, 5 : « opus prudentis est esse bene consiliativum, ut dicitur in VI Ethic. Consilium autem est inquisitio quaedam ex quibusdam ad alia procedens. Hoc autem est opus rationis » et ad 3 : « nomen enim intellectus sumitur ab intima penetratione veritatis ; nomen autem rationis ab inquisitione et discursu ».*

⁷⁶⁴ II-II, 53, 4 (*utrum inconsideratio sit peccatum speciale sub imprudentia contentum*) : « *consideratio importat actum intellectus veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita iudicium pertinet ad intellectum, unde et in speculativis demonstrativa scientia dicitur iudicativa, in quantum per resolutionem in prima principia intelligibilia de veritate inquisitorum diiudicatur. Et ideo consideratio maxime pertinet ad iudicium. Unde et defectus recti iudicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in recte iudicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea ex quibus rectum iudicium procedit ».*

⁷⁶⁵ II-II, 49, 6 (*utrum providentia debeat poni pars prudentiae*) : « *prudens proprie est circa ea quae sunt ad finem ; et hoc ad eius officium proprie pertinet, ut ad finem debite ordinentur. Et quamvis aliqua necessaria sint propter finem quae subiiciuntur divinae providentiae, humanae tamen prudentiae non subiiciuntur nisi contingentia operabilia quae per hominem possunt fieri propter finem. Praeterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam praesentia, in quantum huiusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est quod contingentia futura, secundum quod sunt per hominem in finem humanae vitae ordinabilia, pertineant ad prudentiam ».*

⁷⁶⁶ I-II, 91, 2 (*utrum sit in nobis aliqua lex naturalis*) : « *Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori*

responsable.

- b. La circonspection (*circumspectio*) tient compte non seulement de la chose bonne en elle-même mais aussi des circonstances⁷⁶⁷ car pour qu'une action soit bonne, comme nous le savons, plusieurs choses entrent en jeu⁷⁶⁸.
- c. La précaution (*cautio*) tient compte du risque que ne se mêlent des éléments faux⁷⁶⁹.

Si nous cherchons maintenant à diagnostiquer sur quels points porte plus particulièrement l'incontinence, St. Thomas en voit deux : « *D'une première façon, l'âme cède aux passions avant même d'avoir consulté la raison : c'est 'l'incontinence effrénée', ou 'prévolition [impétuosité]'. D'une autre façon, l'homme ne s'en tient pas à ce qui lui a été conseillé, du fait qu'il est faiblement attaché au jugement que la raison a porté, aussi appelle-t-on cette incontinence-là une 'débilité [faiblesse]'* »⁷⁷⁰. Ce dernier point ne va pas sans une certaine négligence toutefois⁷⁷¹. Cependant, puisque la prudence consiste surtout dans le commandement ou dimension impérative (*praecipere*), le vice opposé de l'inconstance joue un rôle majeur. Abandonner un bon propos délibéré n'intervient qu'en cédant après coup à un plaisir désordonné suggéré par l'appétit. La faute en revient d'abord à la raison qui change

quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens ». Cf. II-II, 10, 12 : « *Postquam autem incipit habere usum liberi arbitrii, iam incipit esse suus, et potest, quantum ad ea quae sunt iuris divini vel naturalis, sibi ipsi providere* » et II-II, 47, 14, ad 1.

⁷⁶⁷ II-II, 49, 7 (*utrum circumspectio possit esse pars prudentiae*) : « *Quia prudentia (...) est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt, contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum et conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui, secundum se consideratum, videtur esse conveniens ad alliciendum eius animum ad amorem, sed si contingat in animo illius superbia vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem. Et ideo necessaria est circumspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur in finem comparet etiam cum his quae circumstant* ».

⁷⁶⁸ I-II, 18, 4 (résumant les a. 1-4) : « *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate (...). Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis* » et ad 3 : « *nihil prohibet actioni habenti unam praedictarum bonitatum, deesse aliam. Et secundum hoc, contingit actionem quae est bona secundum speciem suam vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom.* ». Cf. I-II, 18, 3 ; I-II, 18, 10 ; I-II, 18, 11.

⁷⁶⁹ II-II, 49, 8 (*utrum cautio debeat poni pars prudentiae*) : « *ea circa quae est prudentia sunt contingentia operabilia, in quibus, sicut verum potest admisceri falso, ita et malum bono, propter multiformitatem huiusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur a malis, et mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est cautio ad prudentiam, ut sic accipiantur bona quod vitentur mala* ».

⁷⁷⁰ II-II, 156, 1 (*utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus*) : « *Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passioni non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consiliatur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet* ». Cf. Hoffmann, Tobias, « *Aquinas on the Moral Progress of the Weak Willed* », p. 228.

⁷⁷¹ II-II, 156, 2, ad 2 : « *in eo qui est incontinens vincitur iudicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret rationem peccati, sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per iudicium rationis quod habet* ».

d'avis sur un propos déjà délibéré et jugé, alors qu'elle aurait les moyens de résister à cette tentation⁷⁷². Les passions qui, dans la puissance appétitive, pourraient être en cause dans l'inconstance sont l'envie (tristesse du bien d'autrui⁷⁷³, relevant donc du concupiscible) et la colère (appétit de vengeance⁷⁷⁴ relevant de l'irascible)⁷⁷⁵. Mais l'inconstance s'oppose plus à la force car persévérer (demeurer constant et ferme) dans le bien lorsque survient un obstacle majeur (*in arduis*) relève bien de cette vertu⁷⁷⁶. L'important est de retenir que la raison – et non pas l'appétit – est le siège de la constance, avec ses espèces de la continence et de la persévérance : « *Le continent en effet subit des convoitises dérégées et le persévérant de pénibles tristesses, ce qui dénonce une insuffisance de la puissance appétitive. Mais leur raison tient bon : celle du continent contre les convoitises, celle du persévérant contre les tristesses. Si bien, que la continence et la persévérance apparaissent comme des espèces de la constance, rattachée à la raison ; et c'est à la raison aussi que se rattache l'inconstance* »⁷⁷⁷.

⁷⁷² II-II, 53, 5 (*utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum*) : « *inconstantia importat recessum quendam a bono proposito definito. Huiusmodi autem recessus principium quidem habet a vi appetitiva, non enim aliquis recedit a priori bono proposito nisi propter aliquid quod sibi inordinate placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectum rationis, quae fallitur in hoc quod repudiat id quod recte acceptaverat, et quia, cum possit resistere impulsui passionis, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quae non tenet se firmiter in bono concepto. Et ideo inconstantia, quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicae pertinet aliquantulum ad prudentiam, ita omnis defectus eiusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia, secundum sui consummationem, ad imprudentiam pertinet. Et sicut praecipitatio est ex defectu circa actum consilii, et inconsideratio circa actum iudicii, ita inconstantia circa actum praecepti, ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans quod ratio deficit in praecipiendo ea quae sunt consiliata et iudicata* ». Cf. II-II, 54, 2, ad 3 : « *negligentia est circa actum praecipiendo ad quem etiam pertinet sollicitudo. Aliter tamen circa hunc actum deficit negligens, et aliter inconstans. Inconstans enim deficit in praecipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptae voluntatis* ».

⁷⁷³ II-II, 36, 1 (*utrum invidia sit tristitia*) : « *Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo praecipue de illis bonis homines invident in quibus est gloria, et in quibus homines amant honorari et in opinione esse* ».

⁷⁷⁴ I-II, 46, 2 (*utrum obiectum irae sit malum*) : « *quicumque enim irascitur, quaerit vindicari de aliquo* ».

⁷⁷⁵ II-II, 53, 5, ad 2 : « *invidia et ira, quae est contentio principium, faciunt inconstantiam ex parte appetitivae virtutis, ex qua est principium inconstantiae* ».

⁷⁷⁶ II-II, 53, 5, ad 1 : « *bonum prudentiae participatur in omnibus virtutibus moralibus, et secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales. Praecipue tamen ad fortitudinem, quae patitur maiorem impulsu ad contrarium* ».

⁷⁷⁷ II-II, 53, 5, ad 3 : « *continentia et perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione. Contingens enim patitur quidem perversas concupiscentias, et perseverans graves tristitias, quod designat defectum appetitivae virtutis, sed ratio firmiter persistit, continentis quidem contra concupiscentias, perseverantis autem contra tristitias. Unde continentia et perseverantia videntur esse species constantiae ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia* ».

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette seconde partie, nous avons traité de l'état post-lapsaire de la personne humaine. Il convenait d'abord de saisir la réalité du mal, qui est privation d'un bien attendu, dû suivant la nature de la personne. Il est donc un manque d'être, inadéquation avec la forme qu'on attendrait. Cette forme pour l'homme doit suivre sa nature rationnelle. Le péché est donc une non-conformité à la règle prochaine fixée par la raison, qui n'est pas solipsistique mais elle-même soumise à la règle suprême de la loi divine (ou éternelle).

Le pécheur est prisonnier de ses sens, qui ne lui donnent accès qu'à des particuliers. Il survalorise, par la concupiscence, un bien et occulte les autres biens, comme s'il voulait s'anesthésier la conscience, c'est-à-dire ne pas laisser la raison décider réellement. Or elle est la seule capable, en s'extrayant des sens, de s'élever au bien commun qui ramène à Dieu. Le péché est ainsi choix d'un bien inférieur. Il s'arrête, comme en chemin, aux *appetibilia* secondaires saisis par le sens, au lieu de les ordonner à une juste fin ou Bien Suprême, Dieu, et d'aller jusqu'au bout par la raison. Il y a donc aversion de Dieu par conversion à un bien inférieur. Par le péché, l'âme contracte une tâche (*macula*) qui ternit l'éclat naturel (lumière naturelle et lumière divine) par l'adhésion, en sortant de soi vers le bien inférieur aimé.

Mais cela conduit à une détestation de soi. Les pécheurs ne s'aiment pas eux-mêmes car ils aiment en eux juste l'homme sensible alors qu'ils sont voulus rationnels. Les hommes vertueux, ont une juste estime de soi, au contraire des vicieux ou incontinents car ils reconnaissent en eux la nature profonde rationnelle et pas que sensible qui fait vivre à la surface de soi-même. Le vicieux ne trouve pas la paix intérieure (sa conscience est remplie de remords, s'il revient sur lui-même, il n'y trouve que le mal). Au niveau accidentel, le péché est donc sa propre peine : l'inadéquation à ce qu'on devrait être.

L'homme se perfectionne, par l'agir. Or, pour qu'une action soit bonne, il lui faut une quadruple bonté : de son être (genre), de son objet (approprié ou non, ce qui qualifie l'espèce), des circonstances et de l'intention ou fin. S'il manque un seul élément, survient déjà le mal (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*). Donc à une vertu s'opposent plusieurs vices, selon là où le bât blesse car le péché est toujours un certain éparpillement alors que le bien unit.

Il importe de comprendre que cet amour des biens inférieurs est sans doute la punition divine, très pédagogique, pour le principal péché qu'est l'orgueil, qui, lui, cherche la supériorité. En effet, par le péché originel originant (la faute personnelle d'Adam), le premier

homme, sous l'impulsion de Satan, a voulu paraître plus grand qu'il n'était réellement. L'orgueil dans sa cause effective s'attribue à soi-même ce qu'il tient de Dieu. C'est donc un refus du donateur de tout bien, Dieu, qui voulait pourtant diviniser l'homme. Adam et le démon, ont voulu être équiparés à Dieu, du point de vue non de la nature, mais de la connaissance (décider du bien et du mal) et de la puissance (rechercher la béatitude par ses propres moyens). Mener une vie vertueuse revient à faire l'unité en soi et autour de soi. On s'insère à sa juste place dans une communauté avec laquelle on est en communion. L'autorité à laquelle on accepte de se soumettre nous fait alors grandir car elle provient de l'être même (*ex-housia*) qui s'est accompli par l'ouverture à l'autre comme dans la Ste. Trinité où chacun a bien sa place, sans confusion ni distinction. Il n'y a pas de neutralité possible (vouloir les biens inférieurs sans rejeter Dieu). Pécher c'est se faire sa propre mesure, se préférer à Dieu. Le péché spirituel est le plus grave car il est du côté de l'aversion, tandis que le péché charnel est du côté de la conversion aux biens sensibles.

La concupiscence n'est pas d'abord charnelle, les péchés de chair servant plutôt pédagogiquement de moyen de débusquer l'orgueil. L'homme s'est pris pour un pur esprit comme Dieu et Lui désobéit et doit subir maintenant la désobéissance de ses facultés inférieures et de son corps qui sont ce qui l'empêchent le plus de se prendre pour un être purement spirituel, mais au contraire tendrait à le rabaisser au rang des animaux. Cela est contraire à la volonté de Dieu qui a prévu un fossé ontologique majeur entre l'homme et l'animal, dont il a pris conscience dans son corps même par la solitude originelle (Gn 2, 20). Cette rébellion à l'intérieur même de la personne humaine s'appelle loi du foyer de péché (*lex fomitis*).

Depuis le péché originel est diminué le bien de nature qu'était l'inclination de l'homme à la vertu, autant dire qu'il est presque plus aisé d'être vicieux que vertueux. La vertu demande un certain effort, mais correspond pourtant à notre aspiration profonde puisqu'elle est une perfection naturellement attendue allant jusqu'au fond de l'agir sensible pour qu'y domine la raison.

La raison où siège la prudence perd avec la Chute son ordination au vrai et tombe dans l'ignorance (elle est hébétée pour l'action). Ainsi Dieu doit-il révéler en plus des mystères surnaturels aussi des choses qui seraient de soi normalement accessibles à la raison mais sont devenues difficiles à saisir (la loi naturelle dans le Décalogue). Raison qui explique les difficultés actuelles de nos sociétés où la loi naturelle en matière de respect de la vie naissante ou finissante et de différenciation sexuelle est ainsi remise en cause, ce qui crée une structure sociale de péché dans laquelle beaucoup peuvent tomber. Cela n'aide pas à trouver l'environnement porteur pour l'unification de la personne humaine. Pour les autres facultés, d'autres conséquences de la Chute se font sentir. La volonté où siège la justice perd son

ordination au bien et tombe dans la malice (endurcie envers le bien). L'irascible où siège la force perd son ordination vers ce qui est ardu et tombe dans la faiblesse (difficulté de bien agir). Le concupiscible où siège la tempérance perd son ordination aux plaisirs modérés et tombe dans la convoitise (qui l'enflamme).

L'hébétude est le contraire de l'acuité qui est capacité de perception aigüe et pénétrante pour considérer des biens spirituels. Un tel esprit ne parvient que laborieusement aux premiers principes, à force de maintes explications. La cécité de l'esprit est l'absence totale du principe intelligible qui permet à l'homme de comprendre d'autres choses. Ce peut être une faute aussi et pas qu'une peine si cet esprit aveuglé pêche soit en se détournant de ce principe (malice) ou en ayant l'esprit occupé par des biens inférieurs qui l'en éloignent (distraction). Ces deux péchés sont dus aux vices de gourmandise et luxure, donc au sens du toucher. Les plaisirs violents empêchent de s'adonner à l'activité rationnelle nécessaire à toute vie droite car l'homme est limité et ne peut tout mener de front. Il est absorbé par la sensualité, au contraire en est libéré par l'abstinence et la pureté. Ils impliquent aussi un défaut de prudence qui normalement s'extrait du sensible (cela entraîne à des vices comme la précipitation ou témérité, l'inconsidération, et surtout l'inconstance).

Le péché intervient souvent par ignorance ou faiblesse par une défaillance de la volonté à un moment. La volonté doit adhérer au bien absolu, comme l'intellect, et pas qu'à des biens particuliers comme l'appétit sensible. Il peut y avoir une disproportion entre l'acte en son intensité, et l'intention. Par exemple, l'incontinent ne veut pas avec assez d'intensité aimer Dieu et donc renoncer à certains plaisirs (comme le malade absorbe un remède dégoûtant pour son bien qu'est la santé). Mal choisir est-il sinon du domaine de l'élection, lieu du libre arbitre ? Cette *vis electiva* concerne l'ordre des moyens vers une fin. La plupart pêche en faisant un choix plutôt que par choix, c'est-à-dire que ces hommes sont dominés par la passion plus qu'ils n'agissent par malice. L'élection choisit un objet jugé convenable, mais subjectivement son appréciation sera faussée dans sa prudence si la personne est sous le coup d'une passion. Parfois, c'est au niveau du commandement (*imperium*) que le bât blesse, comme s'il hésitait. Enfin, la précipitation peut expliquer un péché, lorsqu'on ne prend pas le temps de bien délibérer.

L'action de l'homme peut être influencée par des causes extérieures, dont les démons qui ne peuvent directement intervenir que sur les puissances inférieures (et pas la volonté). Mais l'homme consent toujours, sinon il ne serait pas responsable. Le démon incite toutefois par tentation, après sondage sur les points faibles. Il peut aussi persuader et mentir, par généralisations qui décomplexent.

L'imagination ou fantaisie joue à ce propos un grand rôle dans le péché et contribue

donc à cette désintégration de la personne. Elle est un sens interne qui retient et compose les impressions sensibles (« *trésor des formes reçues par les sens* »). Elle peut être sollicitée et cause le mouvement de l'appétit sensible (on se souvient du plaisir que tel repas a causé et on veut en préparer un similaire). Elle rend présent ce qui n'est plus là (comme l'empreinte dans la cire du sceau). L'imagination ayant son siège dans le composé n'est pas totalement dépendante de la raison. L'imagination et la cogitative peuvent induire en erreur. Chez l'homme vicié, le jugement est perverti et il ne suit pas la droite raison appliquée par la prudence à un cas particulier, mais il suit l'apport violent des sensations fait par l'imagination. Or, comme les sens sont un élément essentiel et primordial du processus gnoséologique (« *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* »), il faut apprendre à maîtriser « politiquement » l'imagination, « *comme les enfants de la maison qui, d'une certaine manière, mènent et sont menés* ».

Certains actes dus à l'imagination sont pré-moraux (quasi-instinctifs comme se frotter la barbe) ou bien neutres ou indifférents moralement (ramasser un brin de paille). Ces péchés sont alors qualifiés de véniels et ne sont vraiment évitables que par la grâce car on ne pourrait être sur le qui-vive en permanence. L'âme en effet a aussi besoin de repos, surtout dans la quête des réalités surnaturelles qui lui sont disproportionnées. Parfois aussi la raison se laisse entraîner par l'imagination à une délectation « morose », lorsqu'elle s'attarde (*immoratur*) à de mauvaises pensées non réprimées. Par la garde des pensées, on doit détourner l'imagination vers un autre objet. Toutefois l'imputabilité peut être diminuée dans le cas d'influence extérieure comme celle des anges mauvais. Le démon peut proposer à la volonté un objet ou persuader qu'il est bon et il peut encore enténébrer l'intellect, contraire de l'illumination angélique. Enfin, on compte encore les mouvements *primo primi* parmi les symptômes de la désintégration de la personne. Mais ces mouvements « instinctifs » ne relèvent pas des sens internes (imagination au sens large), car ils ne recourent pas aux phantasmes.

À part l'imagination, la volonté peut être cause de ce sentiment d'éclatement. La *velleitas* désigne une volonté qui n'est pas ensuite appliquée dans la réalité. Parmi les niveaux de volonté, on distingue en effet entre volonté de nature et de raison qui est conditionnée à une fin : comme on veut absorber un médicament écœurant car il est reconnu comme moyen efficace (*voluntas ut ratio, boulésis*) pour recouvrer la santé qui est la fin poursuivie (*voluntas ut natura, thélésis*). Il arrive aussi que la volonté, entre deux biens appréhendés comme équivalents, soit hésitante, indécise (donc imparfaite) comme « l'âne de Buridan ». Cela revient à un défaut dans l'élection, relevant de la prudence. Acte de la volonté, elle se rattache pourtant à la raison et ne porte que sur des moyens, jamais sur la fin. L'homme qui ne recourt pas à l'élection en reste au plan du « *velle aut non velle* » (universel) au lieu de descendre au niveau du « *velle hoc aut illud* » (singulier).

Donc, il faut que la volonté aille jusqu'au bout, dans l'opération et ne s'arrête pas en chemin. Dans l'état post-lapsaire, une action peut toujours être envisagée sous un certain angle, positif, ou sous un autre, plus négatif. Or, il faut bien agir. L'agir humain est le fruit d'un va-et-vient incessant entre respectivement l'intelligence et la volonté. Autant d'étapes qui peuvent être ratées (dans l'ordre de la fin : la pensée de ce qui paraît bien puis son désir inefficace ; le jugement sur la faisabilité et l'intention sérieuse ; dans l'ordre des moyens : la délibération sur les moyens puis le consentement, le jugement pratique puis le choix du moyen, le commandement à l'utilisation des moyens ; dans l'ordre des conséquences : la jouissance uniquement car il n'y a pas d'acte intellectuel). L'action doit aussi tenir compte des circonstances (*quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando + circa quid*).

Le monde actuel relativiste où tout se vaudrait sape l'engagement. Pour Pinckaers, la révolution nominaliste a fait éclater le noyau de la personne humaine (en son âme et ses facultés). La liberté d'indifférence est de pouvoir choisir telle chose ou son contraire sans inclination préalable (pure indétermination). Le primat revient à la volonté, hors de la coopération de l'intellect. La finalité ou les inclinations naturelles sont rejetées. Les vertus qui les aident à opérer de manière stable et les perfectionnent sont réduites à de simples habitudes. Chaque acte est valorisé pour lui-même, sans référence au passé (fidélité) ou à l'avenir (promesse). Même Dieu est réduit à de l'arbitraire (il pourrait changer de volonté), puis fut finalement éliminé par des philosophes comme un obstacle à la liberté humaine. Ce non-engagement serait la conséquence d'une absence de Vérité ou Bien Suprême.

La négligence est le refus de l'élection des moyens. Elle recoupe un manque de sollicitude (faire promptement ce qui doit être fait) et partant, un manque d'amour (au contraire de la diligence). Elle concerne l'acte intérieur alors que la paresse ou torpeur est un défaut dans l'exécution, par retard (crainte de l'effort dans l'opération) ou relâchement (acédie). L'acédie est une tristesse accablante poussant l'homme à ne plus agir, en particulier touchant le bien spirituel. C'est aussi une résistance aux exigences de l'amour. Moins que dirigée contre Dieu, elle l'est plutôt contre nous-mêmes qui participons de Sa nature, par la charité. On ne veut pas être transformé intérieurement par la grâce, se convertir en payant le prix par des renoncements comme la femme de Lot qui s'était habituée au péché de Sodome. Mais l'échappatoire requiert souvent un épuisant effort inverse : ce n'est donc pas la paresse à laquelle la sécularisation veut la réduire. Or, la tristesse est fuie, par des distractions, souvent d'ordre corporel. L'une des filles est la pusillanimité : cette tristesse dans l'ordre des moyens que sont les conseils évangéliques revient à ne pas faire ce qu'on attendrait de nous, une démesure par défaut. La torpeur concerne plus les préceptes de la justice commune et se subdivise en inaction et indolence. L'évasion vers les choses défendues est la conséquence de l'acédie et se décline en agitation de l'esprit, curiosité, bavardage, nervosité, instabilité.

L'homme est une créature limitée. S'adonner à une activité implique par là-même le renoncement à d'autres. L'homme doit donc choisir les moyens d'atteindre sa finalité, identique à son origine, en Dieu. Le démon fait perdre de vue, par amnésie partielle, la bonté initiale de la proposition divine, qui est un don positif, pour déplacer l'angle vers les seuls renoncements, bref une privation négative, comme pour la tentation chez Eve (Gn 3, 2-5). Or tout sacrifice exprime normalement un choix posé positivement et n'en est que le revers, la conséquence. Comme un nouveau refus démoniaque de notre nature incarnée, l'homme peut refuser le choix et vouloir vivre plusieurs vies à la fois. L'aveuglement de l'esprit passe aussi par une distraction : une manière de rabaisser Dieu à un simple bien parmi tant d'autres, donc un refus de notre fin ultime. C'est un détournement des énergies de l'âme car l'intensité de l'action d'une puissance fait se relâcher celle des autres. Le pécheur vit donc une désagrégation par la multiplicité des objets désirés, parfois même contraires et décevants dès qu'ils sont possédés car ils montrent très vite leurs limites.

La distraction est l'état de celui qui se laisse assiéger par de multiples (pré-) occupations pour éviter de passer au stade réel de l'élection, en particulier d'un état de vie. Selon Pascal le divertissement se répand en activités extérieures pour éviter l'intériorité où rencontrer Dieu, donc de se poser la question essentielle du salut et du sens de la vie qui doit le rechercher (en lien avec l'omission).

Les plaisirs peuvent aider à s'adonner plus volontiers à certaines activités, mais s'ils sont contraires à l'activité principale, ils sont mauvais. En particulier, les plaisirs sensibles qui empêchent la contemplation, sont néfastes : soit ils mobilisent toute l'énergie, soit leur excès contrarie la raison, soit ils lient les capacités rationnelles. En particulier la division intérieure peut se manifester dans le corps, qui nous est le plus uni.

L'incontinence est due à un syllogisme pratique dévié qui n'applique pas à la situation concrète les principes moraux sains auxquels tient la personne (ce qui la fait souffrir). Elle utilise deux majeures qui s'opposent accidentellement : celle suggérée par la passion et celle de la connaissance habituelle. L'acte de l'incontinent est certes volontaire mais ne provient pas d'un choix ! Cela ressortit non pas à un problème âme-corps mais à l'intérieur même des facultés supérieures de l'âme, entre la raison et la volonté qui en est le siège. Elle est provoquée par une modification physique causant une passion excessivement intense qui s'oppose et distrait tout à la fois la personne de sa connaissance universelle habituelle.

La grande différence entre l'incontinent et l'intempérant est que le premier pèche par passion, l'autre par choix habituel sanctionné (il ne regrette pas mais se justifie et peut agir à froid, sans passion). L'incontinent n'agit pas *ex electione* (ignorance de la prémisse majeure par l'attaque de la passion) mais seulement *eligens* (délibération de la prémisse erronée). Chez

l'intempérant, la maîtrise de la volonté est plus forte, l'ignorance est permanente et non pas provisoire : elle atteint les principes moraux (sa fin est corrompue) car non seulement l'acte est mauvais mais surtout l'habitus.

Il existe un lien entre incontinence et prudence qui fait le lien entre l'universel et le particulier par son application à l'agir. L'incontinence implique un défaut de prudence soit dans la prévolition ou impétuosité si c'est avant de consulter la raison soit par la faiblesse (débilité) si elle a eu le temps de juger mais ne s'y tient pas, aussi par négligence. Mais en matière de commandement, l'inconstance abandonne le bon propos pour un plaisir. Elle s'oppose à la force. Elle siège dans la raison et non pas dans l'appétit qui, malgré la continence et la persévérance, reste soumis à des dérèglements.

III) « AMOR DEI EST CONGREGATIVUS »⁷⁷⁸

Le plan général de la Somme de Théologie a inspiré dans ses grandes lignes le mouvement de notre recherche. Après avoir décrit la Création telle qu'elle était voulue par Dieu dans l'état de justice originelle puis les conséquences anthropologiques de la Chute avec la formation de ce *fomes peccati* qui divise l'homme en lui-même, il nous faut maintenant voir comment Dieu nous permet de revenir à Lui. Ce *reditus ad Deum* passe par une réunification progressive de la personne humaine jusqu'à la reconstruire dans son unité blessée. Pour cela, Dieu est d'abord à l'œuvre par l'action de Sa grâce. C'est elle qui permet l'aboutissement des efforts des hommes pour acquérir les vertus, particulièrement celles de force et tempérance et les couronne en les élevant au niveau surnaturel par les vertus morales infuses⁷⁷⁹. Enfin, nous sommes par l'amour et aussi grâce aux sacrements configurés au Christ et à la plus parfaite des créatures, Sa Mère, la Très Sainte Vierge Marie, ce qui nous donne une anticipation de la gloire qui adviendra au Ciel après le Jugement Dernier.

A) NECESSITE DE LA GRACE

Si l'homme se perd seul (certes Dieu le tolère et permet, par respect pour notre propre libre arbitre), il ne peut pas, par contre, se sauver seul. Le saint est ainsi l'homme qui laisse Dieu agir en lui⁷⁸⁰, et qui reçoit de lui les vertus infuses et théologiques car le saint est toujours un vertueux dans la théologie classique. Pour un saint confesseur, il faut d'ailleurs prouver ses vertus en tout genre, vécues jusqu'à un degré héroïque. Cela revient à insister sur le primat de la grâce qui veut prendre au sérieux l'affirmation de notre Sauveur : « *Hors de moi vous ne pouvez rien faire* » (Jn 15, 5). St. Thomas tient effectivement qu'il est impossible, sans la grâce, de demeurer longtemps sans pécher mortellement. Au début de sa carrière, dans le *Commentaire des Sentences* par exemple (II *Sent.*, d. 28, q. 1, a. 2), il pensait que l'on pouvait s'abstenir toujours de pécher mortellement même sans la grâce. Mais, sous l'influence grandissante des écrits contre les semi-pélagiens de St. Augustin, il devint plus dubitatif au regard des capacités de la nature humaine hors de la grâce. Il en arriva donc à penser qu'on ne pouvait même pas s'abstenir longtemps de pécher véniellement car un péché particulier surgit soudainement et plus ou moins par surprise, échappant à l'élection, ce qui est la conséquence du *fomes peccati*⁷⁸¹.

⁷⁷⁸ I-II, 73, 1, ad 3.

⁷⁷⁹ Cf. Solère, p. 243-244 : « *Tout le monde remarquera que la passion implique une division de l'âme, et que le comportement vertueux suppose à l'inverse une unification de l'âme qui lui permet de vouloir vraiment et de faire durer sa décision* ».

⁷⁸⁰ Ga 2, 20 : « *ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi* ».

⁷⁸¹ Cf. Hoffmann, p. 234-236 citant *De Veritate*, q. 24, a. 12 ; *Summa contra Gentiles* III, cap. 160 ; I-II, 109, 8 ;

1. Jésus Christ fait plus que simplement effacer le péché originel

Si, dans la seconde partie, nous avons montré l'importance du péché originel et de toutes ses conséquences, nous voudrions maintenant montrer que dans le plan divin ou économie du salut, l'Incarnation du Christ a une dimension rédemptrice, donc de rachat du péché. *Redimere* < *re[d]+emo* en latin signifie étymologiquement racheter, dégager, compenser. Comme on rachète un esclave à son maître, là l'esclave du péché est racheté à l'emprise du démon. Mais, outre la dimension rédemptrice, ne doit pas être perdue de vue la dimension de divinisation (*théosis, deificatio*) qui ne peut advenir sans la grâce de Dieu (qui est un *habitus*⁷⁸²). Cela est trop souvent négligé. L'école franciscaine (dont Scot) voit même dans cette divinisation de l'homme l'élément premier motivant l'Incarnation du Fils de Dieu, avant même la question de la Rédemption. Cette école laisse entendre que Jésus se serait incarné même si l'homme n'avait pas commis le péché originel. Cette interprétation n'est pas reçue dans la tradition thomiste. Cependant, ce thème n'en est pas pour autant absent de la pensée thomasienne, loin s'en faut. Voyons d'abord les raisons que donne St. Thomas de la « nécessité » de l'Incarnation dans la III, 2 : « *L'Incarnation du Verbe de Dieu était-elle, oui ou non, nécessaire à la réparation du genre humain ?* ». St. Thomas se penche d'abord en introduction sur ce qu'il convient de comprendre par « nécessité » qui peut se comprendre de deux manières. Soit en tant qu'absolument indispensable à la survie, comme la nourriture, et tel n'était pas le cas car sinon l'action de l'homme contraindrait Dieu à le restaurer. Or il est bien évident que Dieu, par Sa toute-puissance, pouvait agir autrement. Soit il faut entendre la nécessité – et c'est alors juste – comme moyen le meilleur et le plus adapté pour parvenir à sa fin, comme on atteindra mieux son but à cheval qu'à pied si l'on entreprend de voyager. St. Augustin résume : « *Montrons que Dieu, à la puissance de qui tout est également soumis, avait la possibilité d'employer un autre moyen, mais qu'il n'y en a eu aucun de plus adapté à notre misère et à notre guérison* »⁷⁸³. Et parmi les 10 arguments qu'il avance, classés en deux grandes catégories égales, la première est bien de l'ordre positif : « *au point de vue de notre progrès dans le bien* » (*quantum ad promotionem hominis in bono*) avant que ne vienne la

Super Romanos, cap. 7, lect. 3-4. Cf. Lonergan, Bernard, *Grace and freedom : Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*.

⁷⁸² Cf. ce qui est dit des anges (substances séparées), qui ont, eux aussi, besoin de l'*habitus* de la grâce en I-II, 50, 6 : « *quia nullus angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat ; propter hoc, ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indigent aliquibus habitibus, tanquam in potentia existentes respectu illius puri actus. Unde Dionysius dicit habitus eorum esse deiformes, quibus scilicet Deo conformantur* ».

⁷⁸³ III, 2 (*utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari*) : « *ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter, uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanae vitae ; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanae naturae, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanae naturae reparationem. Unde dicit Augustinus, XIII de Trin., ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse, cuius potestati omnia aequaliter subiacent, sed sanandae miseriae nostrae convenientiorem alium modum non fuisse* ».

seconde catégorie, plus en négatif : « Pareillement, l'Incarnation était utile pour éloigner le mal » (*Similiter etiam hoc utile fuit ad remotionem mali*). Parmi les 5 premiers arguments d'ordre positif, voici le 5^{ème} : « L'Incarnation est nécessaire à la pleine participation de la divinité qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. C'est cela qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car St. Augustin l'a prêché : 'Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu' »⁷⁸⁴.

Cela ne peut intervenir que par la grâce, imméritée et donnée par Dieu : « Aucune cause ne peut produire par son action un effet d'une nature supérieure à la sienne : car il faut toujours que la cause soit ontologiquement supérieure à son effet. Or le don de la grâce dépasse la perfection de toute nature créée, n'étant autre chose qu'une certaine participation de la nature divine qui transcende toute autre nature. C'est pourquoi il est impossible qu'une créature quelconque cause la grâce. Il est en effet nécessaire que Dieu seul déifie, communiquant en partage la nature divine sous forme d'une certaine participation par mode d'assimilation, de même qu'il est impossible que le feu soit communiqué par autre chose que par le feu lui-même »⁷⁸⁵. Cela est précisément possible grâce à l'union hypostatique du Fils de Dieu prenant chair humaine⁷⁸⁶. Par sa chair humaine, Il s'associe déjà toute l'humanité qui acceptera le projet de divinisation car, par participation à Sa nature divine, le Seigneur entend les faire vivre en leur communiquant sa bonté (« *bonum est diffusivum et communicativum sui* »)⁷⁸⁷.

a. Gratia sanans, gratia sanctificans et gratia iustificans

À propos du péché mortel, St. Thomas a modifié son enseignement par rapport au *De Veritate*, q. 24, a. 12, où il affirmait qu'une fois enlevé par la grâce l'inclination habituelle au mal, la personne pouvait éviter de nouveaux péchés mortels sans l'aide de la grâce. Or, dans la *Somme*, I-II, 109, 9, il affirme que même dans l'état de grâce – le seul où l'homme puisse éviter tous les péchés mortels – est requis une grâce additionnelle. La grâce habituelle

⁷⁸⁴ « Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quae vere est hominis beatitudo, et finis humanae vitae. Et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem, dicit enim Augustinus, in quodam sermone de Nativ. Domini, factus est Deus homo, ut homo fieret Deus ».

⁷⁸⁵ I-II, 112, 1 : « nulla res agere potest ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinae naturae per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis ».

⁷⁸⁶ III, 16, 3 : « humana natura non dicitur essentialiter dea, sed deificata, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per coniunctionem ad divinam naturam in una hypostasi ».

⁷⁸⁷ I, 73, 3, obj 2 ; cf. III, 1, 1 : « Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium, I cap. De div. Nom.. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom.. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet. Quod quidem maxime fit per hoc quod naturam creatam sic sibi coniungit ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne, sicut dicit Augustinus, XIII de Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari ».

(*habituale donum*) réoriente l'esprit vers Dieu en repoussant son orientation au mal impliquée dans le péché mortel. Mais cette guérison de l'inclination de l'esprit ne corrige pas la corruption de l'appétit sensible et les limites de l'intellect humain. Résister aux péchés qui sont causés par ces défauts requiert la grâce actuelle (*auxilium gratiae*). Elle est indispensable pour être continent et ensuite vertueux (au niveau infus de la tempérance⁷⁸⁸).

En effet, « *l'homme, dans l'état de nature intègre, référerait l'amour de soi à l'amour de Dieu comme à sa fin, et il en était de même de son amour pour toutes les autres choses. Ainsi aimait-il Dieu plus que lui-même et par-dessus tout. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme en est incapable, car l'appétit de sa volonté rationnelle, en raison de la corruption de la nature, poursuit son bien privé, s'il n'est guéri par la grâce de Dieu. Il faut donc conclure que l'homme, dans l'état de nature intègre, n'avait pas besoin, pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout, du don d'une grâce surajoutée aux dons naturels, bien qu'il lui fallût à cet effet le secours de Dieu, premier moteur. Mais, dans l'état de nature corrompue, l'homme a besoin du secours de la grâce qui vient guérir la nature* »⁷⁸⁹.

Il manque quelque chose à l'homme depuis le péché originel et la Chute d'Adam. S'il pouvait, dans l'état de nature intègre, accomplir sans la grâce les préceptes de la loi quant à la substance de l'œuvre [autrement il n'aurait pu faire autrement que pécher (*non potuisset non peccare*)], « *dans l'état de nature corrompue, l'homme ne peut observer tous les préceptes divins sans la grâce qui vient guérir la nature* » car celle-ci est blessée, corrompue : elle doit donc être restaurée. C'est là le rôle de la *gratia sanans* telle qu'elle est donnée par le sacrement du baptême. Mais il est une autre manière de s'acquitter des préceptes divins en considérant en plus la manière de les accomplir, autrement dit par charité. Et pour cela, si la grâce divine était requise même dans l'état de nature intègre, combien plus l'est-elle dans

⁷⁸⁸ I-II, 63, 4 (*utrum virtutes infusae sint alterius speciei a virtutibus acquisitis*) : « *Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitute redigat, per abstinenciam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus* ».

⁷⁸⁹ I-II, 109, 3 : « *Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia est quiddam connaturale homini ; et etiam cuilibet creaturae non solum rationali, sed irrationali et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere potest. Cuius ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse, sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est, ut dicitur in II Physic. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius. Unde etiam naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit, in libro De div. Nom., quod Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius. Unde homo in statu naturae integrae dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum. Et ita Deum diligebat plus quam seipsum, et super omnia. Sed in statu naturae corruptae homo ab hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est quod homo in statu naturae integrae non indigebat dono gratiae superadditae naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia ; licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis. Sed in statu naturae corruptae indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiae naturam sanantis* ».

l'état de nature déchue : « *La charité est supérieure à la dilection naturelle de Dieu, en ce qu'elle comporte une certaine promptitude et délectation, comme il arrive pour tout habitus vertueux, si on le compare à l'acte bon issu de la simple raison naturelle dépourvue d'habitus* »⁷⁹⁰. L'homme vivant vraiment dans la grâce (donc vertueux) aime faire ce qu'il doit, cela le rend heureux parce qu'il sait pour qui (plus que pourquoi) il le fait. Enfin, avant comme après la Chute, l'homme a toujours besoin du secours de Dieu qui le meut à accomplir les préceptes en tant qu'Il est le premier moteur et donne l'impulsion initiale, ainsi que la finalité⁷⁹¹.

Mais précisons bien que cette guérison n'est pas complète, laissant à l'homme un combat à mener, souvent perçu comme demeurant difficile, bien que jouissant pourtant de l'appui de cette grâce guérissante (habituelle). De fait, « *cette guérison se fait d'abord dans la partie spirituelle de l'âme, tandis que l'appétit charnel n'est pas encore totalement réparé* ». D'où le fameux écartèlement de la division intérieure qui est ressenti et qui est si justement exprimé par St. Paul en Romains 7, 25. La guérison ne permet en quelque sorte que d'éviter le péché mortel mais pas tout péché véniel « *à cause de la corruption de l'appétit inférieur et sensible* »⁷⁹². Le moyen qu'utilise la *gratia sanans* est donc une intériorisation, par l'amour que Dieu infuse en nous pour Lui, qui ne nous fait plus considérer de manière extrinsèque ce qu'il nous commande, mais nous fait percevoir la vérité profonde, pour notre propre réalisation, de ce qu'il nous propose de choisir, en imitant Son Fils : « *'La lettre tue, l'esprit vivifie', dit St. Paul [2 Co 3,6] et St. Augustin explique que la lettre, ici, désigne tout texte écrit qui demeure extérieur à l'homme, fût-ce le texte des préceptes moraux contenus dans l'Évangile. Il en conclut que même la lettre de l'Évangile tuerait, si, à l'intérieur de l'homme, ne s'y adjoignait la grâce guérissante de la foi* »⁷⁹³.

Mais la notion de *gratia sanans* n'a pas été reprise dans le magistère récent aussi

⁷⁹⁰ I-II, 109, 3, ad 1 : « *Addit etiam caritas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quandam et delectationem, sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis* ».

⁷⁹¹ I-II, 109, 4 : « *implere mandata legis contingit dupliciter. Uno modo, quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia, et alia virtutis opera. Et hoc modo homo in statu naturae integrae potuit omnia mandata legis implere, alioquin non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata. Sed in statu naturae corruptae non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae, neque in statu naturae corruptae, potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus, in libro De Corrept. et Grat. cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit, non solum ut, monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant ; verum etiam ut, praestante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt. Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda* ».

⁷⁹² Cf. I-II, 109, 8, déjà cité.

⁷⁹³ I-II, 106, 2 (*utrum lex nova iustificet*) : « *Unde Apostolus dicit, II ad Cor. III [6], littera occidit, spiritus autem vivificat. Et Augustinus exponit, in libro De Spiritu et Littera, quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans* ».

explicitement⁷⁹⁴ car la perspective, comme cela a déjà été évoqué, est plutôt placée d'emblée, non sans raison, dans une optique plus positive et plus ample de sanctification (ou divinisation). D'où l'emploi plus fréquent de la catégorie de *gratia sanctificans* (ou *gratia iustificans*) que de la *gratia sanans*. La seconde semble incluse dans la première catégorie, qui est plus large⁷⁹⁵. Certes, ce vocabulaire se retrouve chez St. Thomas. Celui de la *gratia sanctificans*, est plutôt référé à l'exemplarité en Jésus Christ qui doit donc être imité (cf. 1 P 2, 21) : ce qui est en lui naturel est en nous par participation, grâce à l'adoption comme fils dans le Fils unique. Cela nous est conféré par les sacrements, surtout à caractère⁷⁹⁶. La *gratia iustificans* est aussi conçue comme réparatrice par la grâce gratuite de Dieu, donnée par le baptême⁷⁹⁷. Les deux aspects sont de toute façon inséparables et dépendent de quel point de vue on se place : « *parce que l'infusion de la grâce et la rémission de la faute sont attribuées à Dieu, auteur de la justification, l'infusion de la grâce est naturellement antérieure à la rémission de la faute. Mais si on les envisage du point de vue de l'homme qui est justifié, elles seront en ordre inverse ; car la libération de la faute est par nature antérieure à l'obtention de la grâce. On peut dire encore que les termes de la justification sont la faute, comme point de départ, et la justice comme point d'arrivée : mais la grâce est de toute façon cause de la rémission de la faute et de l'obtention de la justice* »⁷⁹⁸. Mais on ne saurait s'y limiter, car on passerait à côté de l'ouverture à la participation de la vie divine, là encore⁷⁹⁹.

b. Les effets multiples de la grâce

Jusqu'à présent, surtout avec le concept de *gratia sanans* pris de manière un peu

⁷⁹⁴ L'expression n'apparaît jamais dans le CEC telle qu'elle, même si l'idée semble retenue, mais exprimée avec d'autres mots. Cf. par ex. CEC 2037 : « *Fideles igitur habent ius (cf. CIC 213) ut de salutaribus instruuntur divinis praeceptis, quae iudicium purificant et rationi humanae vulneratae medentur per gratiam* ».

⁷⁹⁵ CEC 1987 : « *Spiritus Sancti gratia vim habet nos iustificandi, id est, nos a nostris lavandi peccatis nobisque communicandi iustitiam Dei per fidem Iesu Christi (cf. Rm 3,22) et per Baptismum* » et CEC 1999 : « *Christi gratia donum est gratuitum, quod Deus nobis praebet, vitae Eius per Spiritum Sanctum in animam nostram infusae ad eadem medendum a peccato eamque sanctificandam : illa est gratia sanctificans seu deificans, in Baptismo recepta* ».

⁷⁹⁶ Cf. III, 34, 1 (l'humanité de Jésus sanctifiée dès Sa conception) ; III, 27, 1, obj 1 (sur la sanctification de la Vierge avant sa naissance. « *Per gratiam sanctificantem nascitur homo spiritualiter in filium Dei* ») ; II-II, 1, 8, ad 6 (sur la grâce sanctifiante conférée par tous les sacrements) et III, 63, 6, obj 2 et ad 2 (surtout les sacrements à caractère) ; cf. III, 62, 6 (les sacrements de l'ancienne Alliance ne sauraient conférer cette grâce justifiante).

⁷⁹⁷ Cf. I-II, 109, 7, ad 2 (« *naturalis ratio non est sufficiens principium huius sanitatis quae est in homine per gratiam iustificantem ; sed huius principium est gratia, quae tollitur per peccatum* ») ; I-II, 109, 8 (« *hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparatur per gratiam iustificantem* ») ; I-II, 113, 3 (sur la question du libre arbitre dans la réception de la grâce sanctifiante donnée par le baptême).

⁷⁹⁸ I-II, 113, 8, ad 1 (*utrum gratiae infusio sit prima ordine naturae inter ea quae requiruntur ad iustificationem impii*) « *quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei iustificantis, ideo ordine naturae prior est gratiae infusio quam culpae remissio. Sed si sumantur ea quae sunt ex parte hominis iustificati, est e converso, nam prius est naturae ordine liberatio a culpa, quam consecutio gratiae iustificantis. Vel potest dici quod termini iustificationis sunt culpa sicut a quo, et iustitia sicut ad quem, gratia vero est causa remissionis culpae, et adeptio iustitiae* ». Cf. I-II, 113, 9 qui traite un peu de la même chose.

⁷⁹⁹ III, 46, 3 (*utrum alius modus convenientior fuisset liberationis humanae quam per passionem Christi*) : « *Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit* ».

absolue, on pouvait considérer que nous parlions surtout du péché originel, hérité d'Adam, et de son remède apporté par le Baptême dans la Mort et la Résurrection du Christ. Mais il convient d'élargir aux péchés actuels, personnels, que tout homme commet en tant qu'il est pécheur⁸⁰⁰. La grâce qui guérit doit agir à plusieurs niveaux car « *se relever du péché n'est pas la même chose que cesser de pécher* ». De fait, le péché est un acte qui laisse une trace chez le pécheur qui l'a commis. Il n'est pas transitif mais immanent, comme l'exprime avec ses propres mots le Docteur Angélique : « *si l'acte du péché passe, la culpabilité demeure* »⁸⁰¹. En effet, si la *culpa* cesse lorsqu'on se détache du péché, encore faut-il aussi payer la peine due pour ses anciens péchés commis avant la conversion, fut-elle idéalement complète et absolument efficace. La théologie thomiste distingue soigneusement la *culpa* de la *pœna*, la faute de la peine. Elle permet d'ailleurs seule de penser le Purgatoire et les indulgences plénières qui tournent autour des peines temporelles dues pour les péchés. On pourrait rapprocher cette doctrine de ce que St. Anselme appelle dans le *Cur Deus homo ?* la satisfaction du Christ sur la Croix et que St. Thomas nomme plutôt peine satisfactoire⁸⁰². « *Deux choses sont nécessaires à la purification parfaite des péchés, en tant qu'il y a deux éléments à considérer dans le péché : la tache de la faute et l'obligation à la peine. La tache de la faute est enlevée par la grâce qui tourne le cœur du pécheur vers Dieu ; l'obligation à la peine disparaît du fait que l'homme satisfait à Dieu. Or ces deux effets sont réalisés par le sacerdoce du Christ* »⁸⁰³. Et il ajoute même ailleurs un troisième élément : « *l'homme, par le péché, encourt un triple dommage (...) : une tache (souillure), la corruption de sa bonté*

⁸⁰⁰ I-II, 81, 3, ad 3 (*utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines*) : « *sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum, et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam* ».

⁸⁰¹ Les deux citations proviennent de I-II, 109, 7 (*utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiae*) : « *homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiae. Cum enim peccatum transiens actu remaneat reatu (...); non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati* ». Il se réfère à I-II, 87, 6 : « *cessante actu peccati vel iniuriae illatae, adhuc remanet debitum poenae* ».

⁸⁰² I-II, 87, 6 (*utrum reatus poenae remaneat post peccatum*) : « *Planum est autem quod, cessante actu peccati, remanet reatus, in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum poenae, in quantum transgreditur ordinem divinae iustitiae; ad quem non redit nisi per quandam recompensationem poenae, quae ad aequalitatem iustitiae reducit; ut scilicet qui plus voluntati suae indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinae iustitiae, aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitatus patiat* » (Cet extrait n'évoque que le péché en tant qu'acte, ensuite vient la tâche) et I-II, 87, 7 : « *Poenam quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria. Et quia contingit eos qui differunt in reatu poenae, esse unum secundum voluntatem unionem amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, poenam voluntarius pro alio portat, sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum* », spécifié par l'ad 3 : « *Christus poenam sustinuit satisfactoriam non pro suis, sed pro nostris peccatis* ». III, 50, 1 (*utrum fuerit conveniens Christum mori*) : « *Conveniens fuit Christum mori. Primo quidem, ad satisfaciendum pro humano genere, quod erat morti adiudicatum propter peccatum (...). Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus cum aliquis se subiicit poenae quam alius meruit. Et ideo Christus mori voluit, ut, moriendo, pro nobis satisfaceret, secundum illud I Pet. III, Christus semel pro peccatis nostris mortuus est* ». Cf. III, 47, 3, ad 1.

⁸⁰³ III, 22, 3 (*utrum effectus sacerdotii Christi sit remissio peccatorum*) : « *ad perfectam peccatorum emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpae, et reatus poenae. Macula quidem culpae deletur per gratiam, qua cor peccatoris in Deum convertitur, reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi* ».

naturelle, et une dette de peine »⁸⁰⁴. Étudions plus en détails chacune de ces trois conséquences négatives du péché, comment elle est contractée et comment elle est réparée par Dieu.

i. Sur la tache ou souillure (macula)

L'homme pécheur contracte une souillure car il perd la beauté de la grâce, qui provient du resplendissement de la lumière divine. Dieu seul peut illuminer de nouveau le pécheur par la lumière de sa grâce (par l'absolution sacramentelle). Nous avons déjà vu que la tache est contractée par un amour désordonné, contraire à la raison (première source de l'éclat) et à la loi divine (seconde source⁸⁰⁵). Cet amour doit donc être rectifié par la charité qui nous fait préférer Dieu en tout et alors Son propre éclat resplendit, par contact, sur l'âme aimante. Car ne nous y trompons pas, nous ne pouvons comparer totalement le soleil et Dieu, bien qu'étant tous deux sources de lumière. Lorsque l'éclat du soleil ne pénètre pas dans une maison parce qu'elle a les volets fermés, le soleil n'y peut rien puisque la responsabilité en revient à celui qui tient les persiennes closes. Or, pour celui qui refuse la lumière de la grâce (*lumen gratiae*), Dieu agit volontairement et ne fait pas que subir, voire simplement prendre acte de cette fermeture à Sa propre lumière par le péché de la créature, pourtant aimée et sollicitée : « *Pour Dieu au contraire, s'il n'envoie plus les rayons de grâce dans les âmes où il trouve un obstacle, c'est par son propre jugement. Aussi la cause de cette soustraction de grâce n'est-elle pas seulement celui qui présente l'obstacle, mais encore Dieu qui par son jugement n'offre plus la grâce* »⁸⁰⁶. Dieu doit de nouveau nous attirer à Lui (et nous, nous laisser

⁸⁰⁴ I-II, 109, 7 : « *Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando (...), scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum poenae. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiae ex deformitate peccati. Bonum autem naturae corrumpitur, inquantum natura hominis deordinatur voluntate hominis Deo non subiecta, hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero poenae est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem aeternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiae proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante, unde requiritur habituale donum, quod est gratiae lumen. Similiter ordo naturae reparari non potest, ut voluntas hominis Deo subiiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente (...). Similiter etiam reatus poenae aeternae remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiae ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem ».*

⁸⁰⁵ Sur les trois sources de l'éclat ou lumière, en particulier pour les anges, cf. I, 106, 1, obj 2 : « *triplex est lumen in Angelis, naturae, gratiae et gloriae. Sed Angelus illuminatur lumine naturae, a creante ; lumine gratiae, a iustificante ; lumine gloriae, a beatificante ; quod totum Dei est* ».

⁸⁰⁶ I-II, 79, 3 (*utrum Deus sit causa excaecationis et indurationis*) : « *Excaecatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi a divino lumine. Et quantum ad hoc Deus non est causa excaecationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiae, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum. Et quantum ad hoc Deus est causa excaecationis et obdurationis. Est autem considerandum quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Ioan. I, erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sicut sol est universalis causa illuminationis corporum. Aliter tamen et aliter, nam sol agit illuminando per necessitatem naturae ; Deus autem agit voluntarie, per ordinem suae sapientiae. Sol autem, licet quantum est de se omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosus, sicut patet de domo cuius fenestras sunt clausae. Sed tamen illius obscuracionis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat, sed causa eius*

attirer)⁸⁰⁷. Comme nous nous étions éloignés de Dieu, nous devons maintenant nous rapprocher de lui⁸⁰⁸ et cela se fait non pas géographiquement, mais spirituellement, par la volonté, c'est-à-dire la charité qui acceptera filialement la peine reçue, voire s'en imposera elle-même une, pour satisfaire par compensation⁸⁰⁹.

ii. Sur le bien de nature et la dette de peine

La bonté naturelle de l'homme est corrompue lorsqu'il ne soumet plus sa volonté à Dieu. Cela se répercute sur toute l'ordination de sa nature, on l'a vu par la cascade des conséquences du *fomes peccati*. Nous avons déjà précisé que cela ne désignait pas sa nature métaphysique mais deux choses : d'abord le don de la justice originelle, totalement enlevé par le péché originel mais le baptême nous restaure dans l'état de grâce, ensuite l'inclination à la vertu, diminuée par le péché qui risque de la transformer un *habitus* mauvais. Elle est par contre renforcée par la pratique des vertus contraires (ce qui implique un certain ascétisme et le contrôle de soi).

Pour rétablir cette bonté de nature, il faut que Dieu réattire à Lui la volonté, ce qu'il fait en particulier par Son amour et Sa grâce. Car la volonté est corrigée lorsque disparaît la tache du péché, mais pas encore les puissances inférieures ayant subi le désordre du péché de l'appétit rationnel⁸¹⁰. Cela n'intervient pas sans la grâce qui permet surtout que cela soit fait

est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiae non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiae est non solum ille qui ponit obstaculum gratiae, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excaecationis, et aggravationis aurium, et obdurationis cordis. Quae quidem distinguuntur secundum effectus gratiae, quae et perficit intellectum dono sapientiae, et affectum emollit igne caritatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinae, scilicet auditus, ideo quantum ad visum, ponitur excaecatio ; quantum ad auditum, aurium aggravatio ; quantum ad affectum, obduratio ».

⁸⁰⁷ I-II, 109, 1 : « *intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiae ; quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum. Sic igitur dicendum est quod ad cognitionem cuiuscumque veri, homo indiget auxilio divino ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus, nova illustratione superaddita naturali illustrationi ; sed in quibusdam, quae excedunt naturalem cognitionem ».*

⁸⁰⁸ I-II, 86, 2 (*utrum peccatum causet aliquam maculam in anima*) : « *quamdiu homo manet extra huiusmodi lumen, manet in eo macula peccati, sed postquam redit ad lumen divinum et ad lumen rationis, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinae, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui. Sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quod appropinquet rediens per motum contrarium ».*

⁸⁰⁹ I-II, 87, 6 : « *si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo coniungitur, per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula (...). Coniungitur autem homo Deo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest nisi voluntas hominis ordinem divinae iustitiae acceptet, ut scilicet vel ipse poenam sibi spontaneus assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat, utroque enim modo poena rationem satisfactionis habet ».*

⁸¹⁰ I-II, 87, 6, ad 3 : « *remota macula, sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem*

pour l'amour de Dieu, donc avec une visée surnaturelle dans la charité⁸¹¹. Tout l'agir humain est ainsi resitué dans une juste perspective par rapport à Dieu reconnu comme celui auquel est due l'obéissance joyeuse de la foi par la soumission de sa propre volonté à la Sienne.

Enfin la dette de peine fait mériter à celui qui pèche mortellement une peine éternelle de damnation parce que l'ordination à la fin ultime est contrariée en son principe et pas seulement dans les moyens. Tous les péchés mortels sont ceux qui détournent de Dieu en faisant perdre la charité qui Lui est due. Seul Dieu, qui est à la fois l'offensé et le juge, peut remettre celle-ci⁸¹².

iii. La grâce et le secours divin sont indispensables

Bref, il faut l'intervention de Dieu, donc de Sa grâce (en plus du secours), en tout point. Et aussi à tout moment : elle était, dans l'état prélapsaire, indispensable pour pouvoir obtenir la vie éternelle, elle l'est encore plus dans l'état post-lapsaire et d'abord pour éviter de pécher de nouveau en soutenant notre faiblesse⁸¹³. La grâce permet aussi d'être associés, pour certains, à la peine satisfactorie, portée de manière exemplaire par Jésus. Des hommes peuvent ainsi porter avec le Christ le poids des fautes de leurs frères⁸¹⁴. Mais cela n'a de sens que celui qui a déjà atteint un niveau suffisant de sainteté, car avant de prendre sur soi la peine due par les autres, il faut déjà avoir payé sa propre dette.

La grâce sanctifiante est donnée par le baptême pour nous restaurer dans l'amitié avec Dieu, mais la grâce actuelle nous est nécessaire pour lutter *ad hoc* contre les tentations qui se présenteraient⁸¹⁵. Dieu intervient aussi par Son aide en général, en positif et pas seulement pour préserver du mal. Il nous assiste dans tout notre agir⁸¹⁶, non seulement en tant qu'il est

adhuc poena ad sanationem aliarum virium animae, quae per peccatum praecedens deordinatae fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum aequalitatem iustitiae (...) »

⁸¹¹ *Ut supra* sur I-II, 85, 1.

⁸¹² I-II, 87, 3 : « *quaecumque peccata avertunt a Deo, caritatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum aeternae poenae* » et I-II, 87, 5 : « *peccatum causat reatum poenae aeternae, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinae iustitiae, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, puta cum homo, etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra praeceptum eius faciendo. Unde huiusmodi peccatis non debetur aeterna poena, sed temporalis* ».

⁸¹³ I, 95, 4, ad 1 : « *homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis. Quia homo, etiam ante peccatum, indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae. Sed homo post peccatum, super hoc, indiget gratia etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem* ».

⁸¹⁴ Col 1, 24 : « *En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église* ».

⁸¹⁵ Cf. I-II, 109, 8 déjà cité.

⁸¹⁶ I-II, 109, 9 : « *homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur ; et etiam sanata elevetur ad operandum opera*

celui qui nous maintient dans l'être et est à l'origine de tout mouvement en tant que premier moteur, mais aussi par le don de Sa grâce. Elle est nécessaire en tout parce que l'appétit sensible n'est pas encore corrigé, notre intelligence est obscurcie et nous ne savons pas bien ce qui nous convient réellement. « Aussi est-il nécessaire que nous soyons dirigés et protégés par Dieu, qui connaît toutes choses et qui peut tout »⁸¹⁷.

Dieu, dans le domaine surnaturel, ne fait certes pas moins bien que dans le domaine naturel. Dans ce dernier, les créatures qui n'ont pourtant qu'une capacité d'appréhension réduite, sont mues par Lui non seulement pour atteindre leur finalité naturelle, mais encore pour qu'elles le fassent facilement et naturellement, à la manière d'habitus (relevant toutefois plus de l'instinct, quand bien même éduqué). « À bien plus forte raison, en ceux qu'Il meut vers la conquête du bien surnaturel éternel, Dieu infuse-t-il des formes et des qualités surnaturelles grâce auxquelles ils sont mus par Lui avec suavité et promptitude vers l'acquisition du bien éternel »⁸¹⁸. Le secours divin ici décrit est donc un mouvement à distinguer de la grâce proprement dite, qui est un don de Dieu infusé dans l'âme et imprimant en son essence même une qualité⁸¹⁹.

meritoria vitae aeternae, quae excedunt proportionem naturae. Alio modo indiget homo auxilio gratiae ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiae quasi aliquo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum ».

⁸¹⁷ I-II, 109, 9 (*utrum ille qui iam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum et vitare peccatum, absque alio auxilio gratiae*) : « ratione speciali, propter conditionem status humanae naturae. Quae quidem licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam servit legi peccati, ut dicitur ad Rom. VII [25]. Remanet etiam quaedam ignorantiae obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII [26], quid oremus sicut oportet, nescimus. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat ; secundum illud Sap. IX [14], cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiae nostrae. Et ideo necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegatur, qui omnia novit et omnia potest » et ad 1 : « donum habitualis gratiae non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio, indiget enim quaelibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab ipso accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vacuum data, vel quod sit imperfecta. Quia etiam in statu gloriae, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliquantulum gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat ».

⁸¹⁸ I-II, 110, 4 (*utrum gratia sit in essentia animae sicut in subiecto, an in aliqua potentiarum*) : « Unde relinquatur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subiectum prius potentiis animae, ita scilicet quod sit in essentia animae ».

⁸¹⁹ I-II, 110, 2 (*utrum gratia sit qualitas animae*) : « in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuita Dei voluntatis (...). Dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adiuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum. Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae (...). Alio modo adiuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod aliquod habituale donum a Deo animae infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad huiusmodi motus. Et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles ; secundum illud Sap. VIII, et disponit omnia suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale aeternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum aeternum consequendum. Et sic donum gratiae qualitas quaedam est ».

Nous retrouvons là l'ampleur de la grâce qui n'agit pas que pour nous guérir mais bien pour nous donner de participer à la nature divine, donc pour nous sanctifier : « *De même donc que la lumière naturelle de la raison est autre chose que les vertus acquises, lesquelles sont ordonnées à cette lumière ; de même la lumière de la grâce, qui est participation de la nature divine, est autre chose que les vertus infuses, lesquelles sont dérivées de cette lumière et ordonnées à elle (...). Les vertus acquises en effet perfectionnent l'homme de façon à lui permettre de se conduire conformément à la lumière de la raison ; et les vertus infuses perfectionnent l'homme pour qu'il se conduise conformément à la lumière de la grâce* »⁸²⁰.

La *gratia gratum faciens* (grâce rendant agréable [à Dieu]) nous fait donc participer de la nature divine. Mais Dieu, étant conséquent dans Sa logique de l'Incarnation, choisit des hommes pour coopérer à l'œuvre du salut. À ces « *collaborateurs de la Vérité* », il donne des charismes propres pour qu'ils œuvrent, eux aussi, au salut des autres hommes en plus du leur. Ces charismes sont des *gratiae gratis datae* (grâces données gratuitement [pour les autres])⁸²¹.

L'agir de la grâce et ses effets peuvent être résumés facilement : « *la grâce produit en nous cinq effets : elle guérit l'âme ; elle lui fait vouloir le bien ; elle le lui fait accomplir efficacement ; elle la fait persévérer dans le bien ; elle la fait parvenir à la gloire* »⁸²². En un sens, la grâce donnée après la Chute est plus grande encore que celle donnée à Adam car elle permet de persévérer jusqu'à atteindre le but de la participation à la vie divine intratrinitaire⁸²³.

⁸²⁰ I-II, 110, 3 (*utrum gratia sit idem quod virtus*) : « *Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid praeter virtutes acquisitas, quae dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale ; ita etiam ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae, est aliquid praeter virtutes infusas, quae a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur (...). Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis ; ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae* ».

⁸²¹ I-II, 111, 1 (*utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam*) : « *Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reeducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reeducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia. Una quidem per quam ipse homo Deo coniungitur, quae vocatur gratia gratum faciens. Alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reeducatur. Huiusmodi autem donum vocatur gratia gratis data, quia supra facultatem naturae, et supra meritum personae, homini conceditur, sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam iustificetur, sed potius ut ad iustificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens.* ». Pour une liste de ces charismes, cf. I-II, 111, 4.

⁸²² I-II, 111, 4 (*utrum gratia convenienter dividatur in praevenientem et subsequentem*) : « *Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est ut anima sanetur ; secundus est ut bonum velit ; tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur ; quartus est ut in bono perseveret ; quintus est ut ad gloriam perveniat* ».

⁸²³ I-II, 109, 10 (*utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum*), obj 3 : « *plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae* » et ad 3 : « *sicut Augustinus dicit, in libro De Natura et Gratia [en réalité : De Correptione et Gratia, cap. 12], homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent. Et sic donum Christi est maius quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit* ». Cf. la vertu de persévérance.

c. *La grâce pour se laisser sanctifier*

Cette finalité de la sanctification ou divinisation, qui était certes déjà proposée à Adam avant la Chute, mais à laquelle il n'avait pas voulu croire, est totalement hors de portée de nos propres facultés. Cela doit être sans cesse rappelé, au risque sinon de retomber dans l'hérésie pélagienne qui accorde aux facultés de l'homme une trop grande confiance, sans doute aussi parce qu'elle sous-estime l'infection du péché originel et donc le remède donné⁸²⁴.

Mais même sans parler de la Chute, il faut aussi bien comprendre que d'un point de vue purement métaphysique, l'abysse est tel entre le statut de créature et celui du Créateur que cette participation à la vie divine est absolument inatteignable et même impensable sans la libre initiative aimante de Dieu. Tout acte vers une fin doit être proportionné au principe actif dont il procède. Jamais dans la nature l'effet ne peut dépasser son principe actif. La vie éternelle, de toute évidence, dépasse nos capacités, aussi tout acte méritoire est disproportionné par rapport à notre principe actif et n'est possible que par la grâce. Quels sont les actes qui soient proportionnés à notre principe actif ? Bien peu de choses selon St. Augustin : « *Ce qu'il peut faire, ce sont des œuvres qui lui permettront d'atteindre quelque bien qui lui soit connaturel : ainsi il peut 'cultiver son champ, boire, manger, avoir un ami' etc., dit St. Augustin dans sa troisième réponse contre les Pélagiens* »⁸²⁵.

C'est la raison pour laquelle cette offre de divinisation de l'homme n'est pas comprise ni même acceptée concrètement par beaucoup. Il y faut là un véritable acte de foi en Celui qui veut que nous vivions de Sa propre vision⁸²⁶. Le fait que cette promesse soit hors de la portée de nos propres forces ne saurait diminuer ni la dignité de l'homme appelé à participer à la nature divine ni la beauté de la promesse. Simplement, le moyen d'atteindre ce but est donné par Celui-là même qui fixe cette finalité et nous a créés pour Lui, nous y reviendrons dans la

⁸²⁴ I-II, 100, 10, ad 3 (*utrum modus caritatis cadat sub præcepto divinæ legis*) : « *Impossibile est quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia* » et I-II, 109, 4, SC : « *Sed contra est quod Augustinus dicit, in libro De Haeresibus, hoc pertinere ad haeresim Pelagianorum, ut credant sine gratia posse hominem facere omnia divina mandata* ».

⁸²⁵ I-II, 109, 5 (*utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia*) : « *actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suae virtuti proportionatum. Vita autem aeterna est finis excedens proportionem naturae humanae (...). Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad hoc exigitur altior virtus, quae est virtus gratiae. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam aeternam. Potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia huiusmodi ; ut Augustinus dicit, in tertia responsione contra pelagianos* ».

⁸²⁶ I, 12, 4 (*utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit*) : « *Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso* », cf. aussi I-II, 5, 5 (*utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem*).

métaphysique de l'amitié. « Une nature qui peut acquérir le bien parfait, quoique ayant besoin pour cela d'un secours extérieur, est d'une condition supérieure à celle de la nature qui ne peut pas obtenir ce bien parfait, mais qui obtient un bien imparfait sans avoir besoin pour cela d'un secours étranger, selon Aristote. Ainsi, celui qui peut obtenir une parfaite santé, mais avec l'aide de la médecine, est dans une meilleure condition de santé que celui qui peut obtenir seulement une santé imparfaite, tout en se passant du secours de la médecine. Voilà pourquoi la créature rationnelle, pouvant conquérir le bien parfait de la béatitude, en ayant besoin pour cela du secours divin, est supérieure à la créature privée de raison qui n'est pas capable d'un tel bien, mais obtient un bien imparfait par les seules forces de sa nature »⁸²⁷.

Au contraire, cette manière de recevoir correspond profondément à l'exemplarité en Jésus-Christ, le Fils qui reçoit tout du Père. Ainsi, l'homme réalise mieux, en dépendant de Dieu, sa qualité d'être à Son image. De même, Dieu n'est ni fou ni cruel de nous demander ce que nous ne pouvons faire par nous-mêmes « car, dit Aristote : 'Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons en quelque sorte par nous-même' »⁸²⁸. Il suffit pour cela d'accepter cette dépendance de Dieu, nous remplaçant ainsi à notre juste place de créatures dépendantes du Créateur bon et miséricordieux. Cela ressort de la vertu d'humilité (dépendant de la modestie, partie de la vertu cardinale de tempérance précisément⁸²⁹).

Or, l'orgueil, « désir immodéré d'excellence, qui n'est pas conforme à la droite raison » est justement ce péché qui peut revêtir quatre aspects, suivant la tradition de St. Grégoire. Deux en particulier ont trait à notre sujet sur le bien possédé qui nous donne ce sentiment d'excellence : « En sa cause. Il est plus excellent d'avoir un bien par soi-même que de le tenir d'un autre. C'est pourquoi, quand quelqu'un considère le bien qu'il a d'un autre comme si ce bien lui venait de lui-même, son appétit se porte vers sa propre excellence au-

⁸²⁷ I-II, 5, 5, obj 2 : « Praeterea, homo, cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi » et ad 2 : « nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem eius non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in II De Caelo. Sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinae ; quam qui solum potest consequi quandam imperfectam sanitatem, sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae huiusmodi boni non est capax, sed quoddam imperfectum bonum consequitur virtute suae naturae », cf. I-II, 109, 5, ad 3.

⁸²⁸ II-II, 156, 2, ad 1 (utrum incontinentia sit peccatum) : « homo potest vitare peccatum et facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioan. [15, 5], sine me nihil potestis facere. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod sit continens, non excluditur quin incontinentia sit peccatum, quia, ut dicitur in III Ethic., quae per amicos possumus, aliquantulum per nos possumus ».

⁸²⁹ Cf. II-II, 155 et 161, en particulier II-II, 161, 3 : « in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, et id quod est hominis. Hominis autem est quicquid pertinet ad defectum, sed Dei est quicquid pertinet ad salutem et perfectionem, secundum illud Osee XIII [9], perditio tua, Israel, ex me tantum auxilium tuum. Humilitas autem (...) proprie respicit reverentiam qua homo Deo subiicitur ».

dessus de sa mesure. Or quelqu'un est cause de son bien de deux façons : a) effectivement ; b) en raison du mérite. C'est de ce point de vue que sont retenues les deux premières espèces d'orgueil : 'quand on pense avoir par soi-même ce que l'on a de Dieu', ou 'quand on croit que ce qui nous a été donné d'en haut est dû à nos propres mérites' »⁸³⁰. Il faut donc, pour grandir dans la grâce, se reconnaître absolument incapable de rien seul et n'avoir aucun mérite dans le fait que nous soyons prédestinés à vivre de Son amour. En cela, l'Apôtre St. Paul, repris par St. Augustin est toujours un merveilleux maître qui insiste sur la gratuité de la grâce.

Puisque la faute originelle est précisément un péché d'orgueil, l'homme voulant devenir Dieu sans Dieu voire contre Lui, Dieu s'est fait homme dans le Fils pour amener l'homme à Lui et lui montrer sa dignité malgré tout. Mais une dignité bien comprise, dans la logique kénotique de l'abaissement rappelée dans le Magnificat par la plus humble des créatures, la très Sainte Vierge Marie : *« Il s'est penché sur son humble servante, désormais tous les âges me diront bienheureuses (...) Il renverse les puissants de leur trône, il élève les humbles »*⁸³¹. On peut dès lors légitimement *« se glorifier de ses faiblesses »*⁸³². Or, la faiblesse principale est ce *fomes peccati*, qui subsiste alors même que l'âme est guérie et rétablie dans son union sanctifiante à Dieu par le baptême ou l'absolution après une confession (voire le martyre). Certes, dans l'état de nature intègre, Adam avait déjà besoin de la vertu infuse qui l'ordonnait à la béatitude, mais il était au moins en mesure de vouloir et réaliser le bien proportionné à sa nature (auquel est ordonné la vertu acquise). *« Au contraire, dans l'état de nature corrompue, l'homme est impuissant, même en ce qui regarde sa nature, et il ne peut, par ses seules forces naturelles, accomplir tout le bien qui lui est proportionné »*. Là encore, les œuvres faisables sont très réduites à la manière d'un malade qui ne peut sans secours que faire quelques faibles mouvements : *« parce que le péché ne corrompt pas entièrement la nature humaine et ne lui enlève pas tout son bien, il reste que l'homme, dans cet état, peut, par sa vertu naturelle, réaliser quelque bien particulier comme bâtir des maisons, planter des vignes, etc... »*⁸³³.

⁸³⁰ II-II, 162, 4 (*utrum convenienter assignentur quatuor superbiae species quas Gregorius assignat*) : *« superbia importat immoderatum excellentiae appetitum, qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quaelibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest considerari tripliciter (...). Alio modo, ex parte causae, prout excellentius est quod aliquod bonum insit alicui a seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cum aliquis aestimat bonum quod habet ab alio, ac si haberet a seipso, fertur per consequens appetitus eius in propriam excellentiam supra suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni, uno modo, efficienter ; alio modo, meritorie. Et secundum hoc sumuntur duae primae superbiae species, scilicet, cum quis a semetipso habere aestimat quod a Deo habet ; vel, cum propriis meritis sibi datum desuper credit »*.

⁸³¹ Lc 1, 48.52 ; cf. aussi 1 Sm 2, 7 ; Ez 17, 24 et 21, 31 ; Is 2, 12-17 et 26, 5 ; Lc 14, 11 et 18, 14 ; Mt. 23, 12 (*« Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé »*).

⁸³² De 2 Co 11, 30 à 12, 9.

⁸³³ I-II, 109, 2 : *« in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur ; potest*

Déjà par deux fois nous avons rencontré des listes d'activités que St. Thomas concède en cet état de nature déchu au pouvoir de l'homme sans qu'il soit besoin de la grâce divine. Force est de constater que ces opérations sont pour le moins assez anodines⁸³⁴, sauf peut-être l'amitié. Encore que cette réalité est analogique et que toutes les amitiés ne se valent pas, suivant qu'elles sont fondées sur les vertus ou sont simplement utiles ou agréables, dirait Aristote. Quoi qu'il en soit, les actes moralement neutres n'existent pas pour St. Thomas. Le fait que l'homme puisse opérer certaines choses avec ses propres forces naturelles ne signifie pas que ce soit un acte neutre. Nous savons bien que des péchés sont liés au boire et au manger par exemple. Simplement, il y a un niveau de vertu acquise atteignable même actuellement par l'homme déchu qui doit suffire à les rendre moralement bons, mais tout est moral pour le Docteur Angélique, ce qui est déjà en soi la réfutation de l'hypothèse erronée de « l'option fondamentale »⁸³⁵. D'ailleurs, dans la spiritualité contemporaine point une

quidem etiam in statu naturae corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere; non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae corruptae, quantum ad duo, scilicet ut sanetur; et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino ut ab ipso moveatur ad bene agendum ».

⁸³⁴ Cf. les actes indifférents à propos de l'imagination.

⁸³⁵ Cf. la condamnation qu'en fait *Veritatis Splendor* 65 : « Certains auteurs, toutefois, proposent une révision bien plus radicale du rapport entre la personne et ses actes. Ils parlent d'une 'liberté fondamentale', plus profonde que la liberté de choix et distincte d'elle; sans la prendre en considération, on ne pourrait ni comprendre ni évaluer correctement les actes humains. D'après ces auteurs, dans la vie morale, le rôle-clef serait à attribuer à une 'option fondamentale', mise en œuvre par la liberté fondamentale grâce à laquelle la personne décide pour elle-même de manière globale, non par un choix précis, conscient et réfléchi, mais de manière 'transcendantale' et 'athématique'. Les actes particuliers qui découlent de cette option ne constitueraient que des tentatives partielles et jamais déterminantes pour l'exprimer; ils n'en seraient que les 'signes' ou les symptômes.

L'objet immédiat de ces actes, dit-on, n'est pas le bien absolu – face auquel la liberté de la personne s'exprimerait à un niveau transcendantal – mais ce sont les biens particuliers, ou encore 'catégoriels'. Or, d'après l'opinion de quelques théologiens, aucun de ces biens, partiels par nature, ne pourrait déterminer la liberté de l'homme comme personne dans son intégralité, même si ce n'était que par leur réalisation ou par leur refus que l'homme pouvait exprimer son option fondamentale. On en vient ainsi à introduire une distinction entre l'option fondamentale et les choix délibérés de comportements concrets, distinction qui, chez certains auteurs, prend la forme d'une dissociation, lorsqu'ils réservent expressément les notions de 'bien' et de 'mal' moral à la dimension transcendantale propre à l'option fondamentale, qualifiant de 'justes' ou de 'fautifs' les choix des comportements particuliers 'intra mondains' qui concernent les relations de l'homme avec lui-même, avec les autres et avec le monde des choses. Il semble ainsi que se dessine, à l'intérieur de l'agir humain, une scission entre deux niveaux de moralité : d'une part, l'ordre du bien et du mal, qui dépend de la volonté, et, d'autre part, les comportements déterminés, qui ne sont jugés moralement justes ou fautifs qu'en fonction d'un calcul technique du rapport entre biens et maux 'prémoraux' ou 'physiques', conséquences effectives de l'action. On en arrive au point qu'un comportement concret, même librement choisi, est considéré comme un processus purement physique et non selon les critères propres de l'acte humain. Dès lors, on réserve la qualification proprement morale de la personne à l'option fondamentale, en ne l'appliquant ni totalement ni partiellement au choix des actes particuliers et des comportements concrets ». Elle est condamnée au n°67 : « Séparer option fondamentale et comportements concrets revient à contredire l'intégrité substantielle ou l'unité personnelle de l'agent moral, corps et âme. Si une option fondamentale fait abstraction des potentialités qu'elle met en action et des déterminations qui l'expriment, elle ne rend pas justice à la finalité rationnelle immanente à l'agir de l'homme et à chacun de ses choix délibérés ». Hypothèse d'ailleurs influente chez les moralistes du dissentiment

sensibilité très forte à l'appel universel à la sainteté, englobant beaucoup plus largement les laïcs, donc passant par une voie ordinaire de sanctification du quotidien suivant laquelle rien n'est véritablement anodin⁸³⁶. Il n'est pas à douter que le désir de Dieu soit que l'homme ait besoin de Lui pour tout, y compris en Lui offrant des tâches bien modestes (comme dans la petite voie de l'enfance selon Ste. Thérèse de Lisieux), mais qui rappellent le primat de la grâce.

2. « Committe Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet »⁸³⁷ : la métaphysique de l'amitié

Si l'homme ne peut rien sans Dieu, il ne doit surtout pas tomber dans une forme de vice comme le désespoir ou l'acédie, ni le manque de foi, armes souvent utilisées par le démon. De fait, si la béatitude ne peut être atteinte par les propres forces de l'homme, elle n'en demeure pas moins la seule fin véritable de la personne humaine en dessous de laquelle elle dérogerait à sa dignité d'image de Dieu. Si la fin n'était pas considérée comme possible, elle ne pourrait effectivement pas mouvoir notre volonté⁸³⁸. De même, notre libre arbitre, cette capacité de choix qui ne porte pourtant pas sur la fin mais sur les moyens ne peut se porter réellement (parfaitement) que sur des possibles.

De fait, la capacité du vouloir de l'homme est si grande qu'elle n'exclut pas des choses impossibles comme d'affirmer : « j'aurais voulu vivre à l'époque de la Rome antique » ou « j'aimerais bien revivre tel moment de ma vie pour éviter telle erreur ». Mais finalement plus que d'une volonté infinie cela relève plus de la velléité qui pourrait nous enfermer dans un monde d'illusions (ou de refus du choix, comme on l'a vu) fort dangereux. Or Dieu n'est pas cruel à nous faire miroiter une réalité qu'Il prendrait ensuite un malin plaisir à tenir absolument hors d'atteinte⁸³⁹. Donc, il faut réaffirmer avec force que l'homme est capable de

dans la ligne du *majority report* de la commission pontificale sur la régulation des naissances avant *Humanae Vitae*. Ils essayaient de faire passer l'acte sexuel comme moralement neutre (« pré-moral » ou « ontique »), par une forme de réductionnisme physicienne, en faisant quasi un *actus hominis* et plus un *actus humanus*.

⁸³⁶ La béatification des époux Martin, parents de Ste. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face est souvent donnée comme celle de chrétiens ordinaires : une manière extraordinaire de vivre un quotidien très ordinaire. De même, la spiritualité de Schönstatt par le Serviteur de Dieu, p. Joseph Kentenich (1885 – 1968) avec la *Werktagshelligkeit* ou de l'Opus Dei par St. Josémaría Escrivá de Balaguer (1902 – 1975) œuvrent dans ce sens. Sans doute déjà la spiritualité de Nazareth du Bx. Charles de Foucauld (1858 – 1916) était-elle annonciatrice de ce mouvement global encouragé par le Concile de Vatican II.

⁸³⁷ Ps 36 [37], 5.

⁸³⁸ I-II, 13, 5 : « *Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem, nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile sub electione non cadit* » et ad 1 : « *Sed voluntas incompleta est de impossibili, quae secundum quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id quod est huic agendum. Et ideo nullo modo est nisi possibilium* », ut supra sur la velléité.

⁸³⁹ Cf. Is 45, 19 : « *non dixi semini Iacob : 'frustra quaerite me'* » et I-II, 5, 5, ad 1 : « *sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit sibi arma et tegumenta sicut aliis animalibus quia dedit ei rationem*

la béatitude ou capable de Dieu (*capax beatitudinis* ou *capax Dei*⁸⁴⁰) dans un sens large ou plutôt plus profond⁸⁴¹. Non seulement l'homme, est en mesure de parvenir à la connaissance certaine que Dieu existe (ce qu'athées et agnostiques prétendent impossible), mais bien plus peut vivre une relation d'amour avec Lui. Simplement, cette fin ultime de la vie humaine, si elle est atteignable, ne l'est que par la grâce, qui pourtant, peut même nous valoir mérite. Tout le secret repose dans cette affirmation : « *Ce que nous ne pouvons faire qu'avec le secours divin ne nous est pas tout à fait impossible, car, dit le Philosophe : 'Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes' »*⁸⁴².

Aussi rechercher la sainteté ne ressort-il pas de la présomption définie « *comme s'opposant à l'ordre de la nature, qu'un être cherche à faire ce qui dépasse sa puissance opératoire »*⁸⁴³ puisque c'est sur Dieu et non sur soi que l'on compte. Nous sommes donc plus dans l'ordre de la confiante humilité et foi qui prend au sérieux l'Incarnation du Fils de Dieu : « *Comme dit Aristote : 'Ce que nous pouvons faire par les autres, nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes'. C'est pourquoi, puisque nous pouvons concevoir et réaliser le bien avec l'aide de Dieu, cela ne dépasse pas totalement notre capacité. Il n'est donc pas présomptueux de vouloir agir vertueusement. Ce serait présomptueux si quelqu'un s'y efforçait sans mettre sa confiance dans l'aide divine »*⁸⁴⁴. Or, Dieu, peut-être dans Sa folie amoureuse pour sa créature, nous fait à la fois cette offre de divinisation puis agit par Sa grâce : « *L'adoption divine est supérieure à l'adoption humaine, car Dieu, en adoptant un homme, le rend capable, par le don de sa grâce, de recevoir l'héritage céleste ; tandis que l'homme ne crée pas d'aptitude chez celui qu'il adopte, mais plutôt il choisit de l'adopter à*

et manus, quibus possit haec sibi conquirere ; ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi ; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicitur in III Ethic ».

⁸⁴⁰ L'expression revient en I, 23, 1, obj. 3 ; I-II, 3, 2, ad 4 ; II-II, 25, 6 ; II-II, 25, 8, ad 2 ; II-II, 26, 2.

⁸⁴¹ I-II, 5, 1 (*utrum homo possit consequi beatitudinem*) : « *beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci. Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinae essentiae [cf. I, 12, 1] ; in qua quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus ».*

⁸⁴² I-II, 109, 4, ad 2 : « *illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile ; secundum illud Philosophi, in III Ethic., quae per amicos possumus, aequaliter per nos possumus ».*

⁸⁴³ II-II, 130, 1 (*utrum praesumptio sit peccatum*) : « *cum ea quae sunt secundum naturam sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari, quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum et peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quaelibet actio commensuratur virtuti agentis, nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est et peccatum, quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quae praefertur suae virtuti. Quod pertinet ad rationem praesumptionis, sicut et ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod praesumptio est peccatum ».*

⁸⁴⁴ II-II, 130, 1, ad 3 : « *sicut Philosophus dicit, in III Ethic., quae per alios possumus, aequaliter per nos possumus. Et ideo, quia cogitare et facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit facultatem nostram. Et ideo non est praesumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum faciendum intendat. Esset autem praesumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii ».*

cause de son aptitude »⁸⁴⁵.

Le moyen qui nous est donné est l'union à Dieu par la volonté (dans l'amour) et l'intellect (dans la contemplation)⁸⁴⁶. Cette union avec Dieu qui agit en nous et avec nous s'opère par la charité, d'où le rôle important dévolu en la matière à la volonté. Or « *la charité est une certaine amitié de l'homme pour Dieu* »⁸⁴⁷. La charité est une amitié fondée sur la communication de la béatitude, bien qui réside en Dieu et même est Dieu. Elle oriente donc vers Dieu qui est « l'objet » principal de l'amour de charité car Il la cause. Mais comme la béatitude dérive aussi de Lui vers tous ceux qui sont aptes à la posséder, secondairement le prochain doit être aimé de charité en tant que co-participant de cette même béatitude⁸⁴⁸.

C'est ce que certains appellent la métaphysique de l'amitié, tirée de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Bien que saint Thomas renvoie au livre III⁸⁴⁹, nous en trouvons les vrais développements dans les livres VIII et IX, qui constituent à proprement parler le traité « *De amicitia* » du Stagirite. L'amitié est une forme de bienveillance au sens étymologique de vouloir du bien (*benevolentia*) à l'autre, qui est reconnue comme telle par l'ami et est réciproque⁸⁵⁰. Parmi les trois causes d'amitié, la plus stable est fondée non pas sur l'utilité ni le plaisir mais sur la propre perfection de l'autre (bonté, noblesse), parce qu'il est tout simplement et qu'il est bon qu'il soit dans l'absolu et qu'il soit ainsi en particulier. La véritable amitié consiste plus à aimer qu'à être aimé⁸⁵¹. Pour Aristote, l'amitié implique une

⁸⁴⁵ III, 23, 1 (*utrum Deo conveniat filios adoptare*): « *aliquis homo adoptat alium sibi in filium in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suae hereditatis. Deus autem est infinitae bonitatis, ex qua contingit quod ad participationem bonorum suas creaturas admittit et praecipue rationales creaturas, quae, in quantum sunt ad imaginem Dei factae, sunt capaces beatitudinis divinae. Quae quidem consistit in fruitione Dei, per quam etiam ipse Deus beatus est et per seipsum dives, in quantum scilicet seipso fruitur. Hoc autem dicitur hereditas alicuius ex quo ipse est dives. Et ideo, in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hereditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina quam humana, quod Deus hominem quem adoptat idoneum facit, per gratiae munus, ad hereditatem caelestem percipiendam, homo autem non facit idoneum eum quem adoptat, sed potius eum iam idoneum eligit adoptando* ».

⁸⁴⁶ II-II, 130, 1, ad 2: « *divina et immortalia secundum ordinem naturae sunt supra hominem, homini tamen inest quaedam naturalis potentia, scilicet intellectus, per quam potest coniungi immortalibus et divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit quod oportet hominem se attrahere ad immortalia et divina, non quidem ut ea operetur quae decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum et voluntatem* ».

⁸⁴⁷ II-II, 23, 1: « *caritas amicitia quaedam est hominis ad Deum* ».

⁸⁴⁸ II-II, 26, 2 (*utrum Deus sit magis diligendus quam proximus*): « *unaquaeque amicitia respicit principaliter illud in quo principaliter invenitur illud bonum super cuius communicatione fundatur, sicut amicitia politica principaliter respicit principem civitatis, a quo totum bonum commune civitatis dependet; unde et ei maxime debetur fides et obedientia a civibus. Amicitia autem caritatis fundatur super communicatione beatitudinis, quae consistit essentialiter in Deo sicut in primo principio, a quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter et maxime Deus est ex caritate diligendus, ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa; proximus autem sicut beatitudinem simul nobiscum ab eo participans* ».

⁸⁴⁹ III³ (1112b27).

⁸⁵⁰ I-II, 26, 4: « *sicut Philosophus dicit in II Rhetoric., amare est velle alicui bonum* ». Ce qui a *ratio* d'amour dirait saint Thomas dans la mesure où par exemple, l'un des moyens d'exprimer « je t'aime » en italien est « *ti voglio bene* », « je te veux du bien ». Cf. McEvoy, p. 32-33 sur les 6 conditions de l'amour d'amitié (bienveillance, réciprocité, égalité, intimité, similitude et expérience partagée).

⁸⁵¹ *Éthique à Nicomaque*, l. VIII, ch. 2, 3, et 8.

certaine égalité. Il ne saurait y avoir pour lui d'égalité entre les hommes et Dieu⁸⁵² car il ne pouvait pas encore penser cette folie que Dieu S'abaîsserait par l'Incarnation pour Se faire l'égal de l'homme, et ainsi Se mettre à sa portée pour l'élever jusqu'à la divinité, ce qui permet de conserver la *ratio amicitiae* pour qualifier la charité envers Dieu (cf. III, 1, 2 : « *Factus est enim Deus homo ut homo fieret Deus* »).

Le plus intéressant pour nous dans la métaphysique de l'amitié se trouve dans le I. IX, c. 9. L'homme bon et vertueux, aussi autosuffisant soit-il, a lui aussi besoin d'amis, du moins au sens le plus strict du terme, de l'amitié noble et vraie, celle de bienveillance. L'amitié est une activité. Or, nous contemplons toujours mieux l'activité des autres que la nôtre propre, mais l'activité de l'ami est pourtant comme la nôtre et, de la sorte, il nous reflète notre propre image. Ainsi, en voyant l'autre agir, c'est un peu comme si l'on se voyait soi-même agir par réflexivité. De plus, si nous faisons le bien à plusieurs, cette activité partagée aura une plus grande stabilité et continuité que si nous la faisons seuls (d'où la vie communautaire). Tout ce que nous entreprenons s'insère dans une réflexivité : non seulement nous voyons, mais nous percevons que nous voyons ; nous marchons, et nous savons que nous marchons ; nous pensons, et nous sommes conscients de penser. La réflexion est encore plus vivace car plus évidente lorsqu'elle est orientée vers l'activité de l'autre que vers la nôtre propre ou bien encore vers l'activité partagée. En nos amis, nous nous voyons nous-mêmes actifs et nous voyons l'activité que nous partageons. Cette perception accrue n'est pas possible sans amis⁸⁵³. Ainsi, seule l'amitié permet d'atteindre un niveau de réflexivité maximale, nécessaire même pour l'homme bon, surtout lorsqu'il pratique les vertus avec ses amis.

Prenons un exemple plus concret. L'activité partagée est essentielle à l'amitié, nous l'avons vu. Ainsi, si l'on regarde un film au cinéma avec un ami, on pourra après en discuter avec lui et sûrement, chacun, parce qu'il a sa propre histoire, culture, éducation, sensibilité, ses centres d'intérêts et son expérience réagira différemment à certains aspects. La mise en commun de leurs impressions attirera très certainement l'attention de l'ami sur un point qui lui aurait échappé autrement, un détail par exemple et ainsi, la capacité de perception et de compréhension s'en trouve enrichie. Il en est de même pour toute activité, surtout de nature spirituelle, telle une visite d'exposition ou de musée, voire même faire une promenade ou des courses, pourvu qu'elles soient occasions de discussions. Nous sommes limités mais l'amitié permet de dédoubler nos sens et même si nous avons perçu la même chose, l'échange à ce propos permettra d'en prendre une plus vive conscience réflexive extériorisée et thématisée. L'*ego* d'une personne est dual et partagé par l'amitié. « *L'ami est un autre soi-même* »⁸⁵⁴.

⁸⁵² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I. VIII, c. 7.

⁸⁵³ Cf. I-II, 33, 1, ad 1 : « *dilatatio pertinet ad amorem ratione cuiusdam extensionis, inquantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quae sua sunt, sed quae aliorum. Ad delectationem vero pertinet dilatatio, inquantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capacius reddatur* ».

⁸⁵⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I. IX, c. 4, 1166a 31-32 ; I. IX, c. 9, 1169b 6-7 ; I. IX, c. 9, 1170b 5-8. II

Mais l'homme vertueux est aussi à lui-même son propre ami : « *C'est ainsi, en effet, qu'on est toujours d'accord avec soi-même* »⁸⁵⁵, autant dire qu'est ainsi indiquée la voie pour surmonter la division intérieure par l'amour de charité qui est la plus parfaite expression de l'amitié.

Comme Dieu se veut notre ami (« *Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître* » Jn 15, 15), tout ce que Lui fera pour nous et en nous, même si cela ne vient pas de nous au sens strict, pourra nous être attribué. Oserait-on parler analogiquement « d'appropriation »⁸⁵⁶ ? Dans la doctrine trinitaire, l'appropriation désigne le fait d'attribuer de manière plus particulière à l'Une des Trois Personnes de la Sainte Trinité des propriétés qui en réalité appartiennent en commun aux Trois. Sauf que là, cela intervient *ad extra*, par l'œuvre de l'Esprit Saint qui nous associe à l'humanité parfaite du Christ. C'est donc la charité infusée par Dieu qui agit intrinsèquement, par grâce, et qui opère seule cette divinisation⁸⁵⁷. Cette action de Dieu qui nous serait en quelque sorte « appropriée » peut même m'être attribuée sous forme de mérite personnel pour le salut⁸⁵⁸ !

Dieu nous attribue Sa grâce pour qu'elle devienne nôtre, comme d'ailleurs tout don, à commencer par la vie, le corps, l'âme, les charismes propres. Il aime, par Sa surabondance⁸⁵⁹, partager tellement son être qu'Il recherche à nous faire collaborateur de Son Salut⁸⁶⁰, de Son œuvre de Rédemption et divinisation : « *Quant aux hommes, ils obtiennent [la béatitude] par de multiples mouvements d'activité qu'on appelle mérites. Aussi, aux yeux du Philosophe lui-même 'la béatitude est la récompense des activités vertueuses'* »⁸⁶¹.

emploie aussi bien l'adjectif grec « *allos* » que « *heteros* », ce qui fut d'ailleurs bien rendu par Grosseteste dans ses traductions, cf. McEvoy, p. 16-17 et note 4.

⁸⁵⁵ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, l. IX, c. 4 (1166a) se référant à la partie raisonnable et irraisonnable de l'âme.

⁸⁵⁶ Cf. « *Lorsque tu couronnes leurs mérites, ce sont tes propres dons que tu couronnes* » (1^{ère} préface des saints).

⁸⁵⁷ *Ut supra* I-II, 112, 1.

⁸⁵⁸ Cf. St. Augustin, Sermo 231, 1-4 (*Corpus Christianorum Latinorum* Brepols 41, p. 321-323, Off. Lect. 23^e dimanche TO) : « *Ecce cantavimus : Confitebimur tibi Deus, confitebimur et invocabimus nomen tuum. Confiteri Deo, quid est, nisi humilari Deo, non sibi arrogare merita aliqua ? Quoniam gratia ipsius salvi facti sumus, sicut dicit Apostolus, non ex operibus, ne forte quis extollatur ; ipsius enim sumus gratia salvi facti. Non enim praecessit aliqua bona vita, quam ille desuper diligeret et amaret, et diceret : 'Subveniamus, succurramus istis hominibus, quoniam bene vivunt'. Displicuit illi vita nostra, displicuit illi in nobis totum quidquid faciebamus, sed non ei displicuit quod ipse fecit in nobis. Itaque quod fecimus damnabit, quod ipse fecit salvabit* ».

⁸⁵⁹ D'après Bonino, Serge-Thomas, *Anges et démons*, coll. *Bibliothèque de la Revue Thomiste*, éd. Parole et Silence, Paris, 2007. : « *Conformément à la loi de la générosité de l'être, plus un être est bon, plus il rayonne, plus il tend à communiquer sa bonté. C'est éminemment le cas de Dieu. C'est aussi le cas des saints anges qui communiquent, librement, sans jalousie, tout ce qu'ils reçoivent de Dieu : 'Les saints anges qui participent pleinement à la bonté divine, partagent à ceux qui leur sont soumis tout ce qu'ils reçoivent de Dieu' (I, 106, 4). Cette communication ne supprime pas pour autant la hiérarchie angélique, car ce que l'ange supérieur communique est reçu par l'ange inférieur selon son mode propre qui ne peut égaler celui de l'ange supérieur* ».

⁸⁶⁰ « *συν-εργός* » indique bien en grec un travail, une œuvre faits ensemble, tout comme l'étymologie de « *co-operator* » en latin qui en est la traduction exacte et plus précise que le simple « *adiutorium* », aide. Cf. « *καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον, τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ* » (1 Th 3, 2 : « *Timotheum, fratrem nostrum et cooperatorem Dei in evangelio Christi* ») et « *θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί* » (1 Co 3, 9 : « *Dei enim sumus adiutores* »).

⁸⁶¹ I-II, 5, 7.

Dieu, sachant que l'amour est plus du côté de l'amant que de l'aimé (car il s'agit d'une activité), veut nous associer à la dynamique de l'amour en nous permettant nous aussi de jouer notre rôle actif, presque d'initiative, dans l'amour. « *Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres* »⁸⁶². Dieu aurait pu nous justifier sans que nous n'y fussions pour rien, par un pur décret de Sa sainte volonté (un peu à la manière de voir des Luthériens). Mais au contraire, Il veut que nous soyons associés plus pleinement à l'œuvre de notre salut, car il y a plus de perfection dans l'activité que dans la passivité et Il nous permet de mériter par ces actes⁸⁶³ qu'Il induit en nous par ses vertus théologiques : « *En commentant le texte de saint Jean [14,12] : 'Il fera des œuvres plus grandes', saint Augustin affirme : 'Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi'* »⁸⁶⁴. « *La vertu infuse est causée en nous par Dieu sans que nous agissions, non pas cependant sans que nous consentions ; et c'est ainsi qu'il faut entendre les mots 'que Dieu opère en nous sans nous'. Au contraire, ce qui est fait par nous, c'est bien Dieu qui le cause en nous, mais non pas sans que nous agissions ; c'est lui en effet qui opère dans toute volonté comme dans toute nature* »⁸⁶⁵.

Il paraît fécond de rapprocher cette métaphysique de l'amitié d'un concept qui est un *hapax legomenon* dans la *Summa Theologiæ* mais toutefois pas dans les *Opera omnia* de St. Thomas d'Aquin, celui de *potentia obedientiæ*. Voyons ce qu'en dit la *Somme* : « *Il convenait, pour que l'âme du Christ soit en tout point parfaite, que toute sa potentialité soit amenée à l'acte. Or il faut considérer que dans l'âme du Christ, comme d'ailleurs en toute créature, il y a une double puissance passive : l'une a rapport à l'agent naturel, l'autre se réfère au premier Agent, lequel peut amener toute créature à un acte plus élevé que ne peut le faire l'agent naturel. On a coutume de donner à cette dernière puissance de la créature le nom de puissance obédientielle* »⁸⁶⁶.

Le Commentaire des Sentences emploie à 11 reprises ce concept, qu'il s'insère dans une échelle de potentialités à quatre échelons :

- les principes actifs et matériels suivant la similitude de l'espèce comme d'engendrer

⁸⁶² I-II, 91, 2.

⁸⁶³ Trois conditions : ce sont des actes humains, bons et élevés par la grâce.

⁸⁶⁴ I-II, 55, 4, obj 6 (*utrum virtus convenienter definiatur*). Sermon. ad Popul., sermon. CLXIX, c. II (PL 38, 923) ; In Ioann., tract. LXXII, super XIV¹² (PL 35, 1823).

⁸⁶⁵ I-II, 55, 4, ad 6.

⁸⁶⁶ III, 11, 1 (*utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus cognoverit omnia*) : « *conveniens fuit ut anima Christo per omnia esset perfecta, per hoc quod omnis eius potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva, una quidem per comparisonem ad agens naturale ; alia vero per comparisonem ad agens primum, qui potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiore, in quem non reducit per agens naturale ; et haec consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura* ».

des êtres similaires par la procréation.

- les principes actifs et matériels sans la similitude de l'espèce comme l'engendrement de créatures à partir de la pourriture.
- les principes dispositifs et non actifs, mais suivant la similitude de l'espèce comme l'âme rationnelle.
- la puissance obédientielle, qui intervient dans les miracles⁸⁶⁷.

La puissance obédientielle est donc une puissance dispositive chez toutes les créatures, mais plus singulièrement encore dans la personne humaine, voulue par Dieu pour qu'elle Le laisse y déployer Sa propre puissance⁸⁶⁸. Elle est réceptive⁸⁶⁹ à la grâce divine qui donne plus que la créature n'oserait demander ou même imaginer⁸⁷⁰ et aussi plus qu'elle n'avait perdu (nous retrouvons le thème déjà vu d'un *status gloriae* supérieur au *status vitae integræ*) : « l'immortalité désigne une certaine puissance à vivre toujours et à ne pas mourir. Cette puissance ne se trouve pas dans la nature humaine de la part du corps, si ce n'est de manière imparfaite, en tant que puissance obédientielle seulement, du fait que par les principes de la nature, il ne peut avoir la pérennité de la vie. Mais le complément provient d'un don divin offert gratuitement. Ainsi l'immortalité peut être considérée de deux manières. Soit quant à la puissance naturelle incomplète et ainsi il n'est qu'une seule et même immortalité, comme il n'est qu'une seule et même nature. Soit quant au don de la grâce qui est comme formel et complétant ladite puissance et ainsi on trouve une différence entre l'immortalité et impassibilité [de la créature corporelle] car la première était le fait de la grâce de l'innocence, la seconde sera par le don de la gloire. En effet, dans le premier état, la victoire de l'âme sur le corps était telle que rien ne pouvait se faire dans le corps qui s'opposât à l'âme. Mais dans l'état final, la victoire sera encore plus large du fait que les propriétés de l'âme rejailliront en quelque sorte sur le corps pour le rendre agile, lumineux, spirituel et impassible »⁸⁷¹.

⁸⁶⁷ II Sent., d. 15, q. 3, a. 1, ad 8 : « nihil facit Deus in creatura quod aliquo modo in primis diebus non praecesserit : sed diversimode. Quaedam enim fuerunt in operibus sex dierum ut in principiis activis et materialibus, et secundum similitudinem speciei, ut ea quae generantur ex sibi similibus in natura : quaedam vero sicut in principiis activis et materialibus, sed non secundum similitudinem speciei, sicut quaedam animalia ex putrefactione generata : quaedam vero sicut ex principiis disponentibus et non activis, et secundum similitudinem speciei, sicut anima rationalis : quaedam vero ut in potentia obedientiae tantum, sicut ea quae per miraculum fiunt ». Cf. IV Sent., d. 17, q. 1, a. 5, qc. 1.

⁸⁶⁸ Cf. De potentia, q. 6, a. 1, ad 18 : « quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eandem rem potest perducere in altiorem effectum : unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest ; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia facere non potest : et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura creatori obedit ».

⁸⁶⁹ Cf. De veritate, q. 29, a. 3, ad 3 : « capacitas creaturae dicitur secundum potentiam receptibilitatis quae est in ipsa ».

⁸⁷⁰ Cf. collecte du 27^e dimanche du temps ordinaire : « Dans ton amour inépuisable, Dieu éternel et tout-puissant, tu combles ceux qui t'implorent, bien au-delà de leurs mérites et de leurs désirs. Répands sur nous ta miséricorde en délivrant notre conscience de ce qui l'inquiète et en donnant plus que nous n'osons demander ».

⁸⁷¹ II Sent., d. 19, q. 1, a. 5 : « immortalitas dicit potentiam quamdam ad semper vivendum et non moriendum ».

Pour l'homme, il s'agit bien de l'union à Dieu, opérée par Lui mais avec notre coopération. Il pourrait toutefois arriver, mais ce n'est pas le mode normal de l'agir divin, que Dieu le fît sans notre coopération très active (des cas de conversion semblent inopinés, suivant le modèle de St. Paul, mais là encore, il cherchait Dieu, simplement pas de la bonne manière) : « *La capacité d'une créature peut être comprise de deux manières. Soit suivant la puissance naturelle qui touche à la raison séminale et Dieu ne laisse en général aucune capacité de la créature à vide, tout du moins pour autant que cette capacité d'une créature ne soit déjà emplie par un empêchement quelconque. Soit suivant la puissance obédientielle, selon laquelle une créature possède ce à partir de quoi Dieu peut faire ce qu'Il veut. Et de cette manière, dans la nature humaine il y a une capacité à cette dignité qui puisse être assumée par l'unité de la personne divine. Mais il ne convient pas que toute cette capacité soit emplie, comme il ne convient pas non plus que Dieu fasse tout ce qu'il peut, mais ce qui est adapté à l'ordre de Sa sagesse* »⁸⁷². Autant dire que Dieu n'entend pas procéder uniquement par miracle, mais aussi par la voie ordinaire de la nature qu'il a donnée à ses créatures (donc pour des créatures rationnelles incarnées aussi par notre coopération à nous et celle des autres hommes). Cependant, la capacité réceptive doit être mise à profit par l'homme pour recevoir les canaux ordinaires de l'action divine en nous que sont la grâce par les sacrements et les vertus, particulièrement théologiques⁸⁷³. L'homme se fait alors l'instrument de Dieu pour lui-même et ses frères⁸⁷⁴. Dieu cherchant alors à communiquer ce qu'Il est : Sa divinité et Sa bonté, qui est diffusive de soi-même⁸⁷⁵. En ce sens, ne craignons pas de donner à la puissance

Haec autem potentia in natura humana ex parte corporis non invenitur, nisi imperfecta, quasi potentia obedientiae tantum ; eo quod per principia naturae, vitae sempiternitas haberi non potest ; sed complementum hujus potentiae est ex aliquo divino munere gratis collato. Sic ergo immortalitas dupliciter considerari potest : vel quantum ad potentiam incompletam naturalem ; et sic est una et eadem immortalitas, sicut una et eadem natura ; vel quantum ad munus gratiae, quod est quasi formale complens dictam potentiam, et sic invenitur differentia utriusque immortalitatis et impassibilitatis ; quia prima fuit per gratiam innocentiae, ultima vero erit per donum gloriae. In primo enim statu talis erat victoria animae super corpus ut nihil in corpore fieri posset quod animae adversaretur ; sed in ultimo statu amplior erit victoria in hoc quod proprietates animae quodammodo in corpus redundabunt, ut corpus agile et lucidum et spirituale efficiatur, et impassibile ».

⁸⁷² III Sent., d. 1, q. 1, a. 3, ad 4 : « *capacitas alicujus creaturae potest intelligi dupliciter ; vel secundum potentiam naturalem, quae pertinet ad rationem seminalem ; et sic nullam capacitatem creaturae vacuam Deus dimittit in genere, quamvis capacitas alicujus creaturae particularis non impleatur propter aliquod impedimentum : vel secundum potentiam obedientiae, secundum quod quaelibet creatura habet ut ex ea possit fieri quod Deus vult ; et hoc modo in natura humana est capacitas hujus dignitatis, ut in unitatem divinae personae assumatur. Nec oportet quod omnem talem capacitatem adimpleat ; sicut non oportet quod Deus faciat quidquid potest, sed quod congruit ordini sapientiae ejus* ». Cf. III Sent., d. 2, q. 1, a. 1, qc. 1.

⁸⁷³ De virtutibus, q. 1 a. 10 ad 13 : « *In tota creatura est quaedam obediens potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali ; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam ; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae* ».

⁸⁷⁴ IV Sent., d. 8, q. 2, a. 3, ad 4 : « *nulla creatura potest agere ea quae sunt supra naturam quasi principale agens ; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum : quia sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat, quod est ratio instrumenti* ».

⁸⁷⁵ Ut supra sur le « *bonum diffusivum et communicativum sui* » en I, 73, 3, obj 2. Cf. II-II, 123, 7 (*utrum fortis*

obédientielle une acception plus large, dans la mesure où la grâce n'est pas loin d'être un « miracle ordinaire » si nous osons cet oxymore⁸⁷⁶, elle rend l'homme disposé ou disponible à la divinisation.

3 De virtutibus in genere

a. *L'habitus vertueux*

L'homme doit recevoir de Dieu de quoi l'orienter et l'accompagner dans son agir, vers le but suprême qu'est la béatitude, par définition absolument hors de sa portée si elle ne lui est pas accordée par Dieu, mais aussi dès ici-bas pour agir en tout avec charité (envers Dieu, soi-même et le prochain). L'habitus vertueux est nécessaire à chaque fois que la puissance ne trouve pas en sa propre essence de quoi se perfectionner elle-même. L'objet de la puissance détermine son essence. La volonté qui se cantonnerait au bien de la raison qui lui est proportionné pourrait l'atteindre sans vertu, mais si le bien voulu dépasse cette proportion tant pour toute l'espèce que pour un seul de ses individus, comme c'est respectivement le cas pour la charité ou la justice qui recherchent le bien de Dieu ou d'autrui, alors la vertu lui est nécessaire⁸⁷⁷.

L'habitus, cette disposition stable de l'âme dans l'agir humain, est en quelque sorte un entre-deux ontologique entre la puissance et l'acte⁸⁷⁸, raison pour laquelle nous pouvons affirmer que s'il est vertueux, il aide à consolider l'être et, partant, à surmonter la division intérieure. On distingue habituellement l'habitus entitatif (qui s'attache à l'essence comme la

operetur propter bonum proprii habitus) : « *Finis autem proximus uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat, sicut finis ignis calefacientis est ut inducat similitudinem sui caloris in patiente, et finis aedificatoris est ut inducat similitudinem suae artis in materia* ».

⁸⁷⁶ Cf. I-II, 113, 10 (*utrum iustificatio impii sit opus miraculosum*) qui distingue 3 points : de la part de la puissance active de l'agent, la justification de l'impie est miraculeuse car elle dépasse sa capacité et provient uniquement de Dieu. Mais sous l'aspect de la forme induite qui doit être au-delà de la puissance naturelle, ce n'est pas miraculeux car l'âme est naturellement capable de la grâce divine. Enfin, le miracle est en-dehors de l'effet habituel d'une cause. Et de ce point de vue, la justification de l'impie peut être miraculeuse (St. Paul) ou pas (« *Est enim iste consuetus et communis cursus iustificationis, ut, Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat, quia caritas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici, sicut Augustinus dicit* »).

⁸⁷⁷ I-II, 56, 6 (*utrum voluntas possit esse subiectum virtutis*) : « *cum per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, qui quidem habitus est virtus, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad obiectum. Unde cum (...), obiectum voluntati sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente. Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis ; sive quantum ad totam speciem humanam, sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanae naturae, sive quantum ad individuum, sicut bonum proximi ; ibi voluntas indiget virtute. Et ideo huiusmodi virtutes quae ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subiecto ; ut caritas, iustitia et huiusmodi* ».

⁸⁷⁸ I-II, 71, 3 (*utrum vitium sit peius quam actus vitiosus*) : « *Habitus medio modo se habet inter potentiam et actum* » et I-II, 50, 4, obj. 2 (*utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus*) : « *habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrumque existens* » et ad 2 : « *habitu[s], qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum* ».

grâce) de l'habitus opératif (la vertu). Le premier permet l'acquisition du second pour les vertus infuses, cardinales ou théologiques⁸⁷⁹. En soi, métaphysiquement parlant, un habitus est un accident⁸⁸⁰. Cependant, il touche à la profondeur de l'être car selon Aristote « *l'habitus est une qualité qui ne change pas facilement* »⁸⁸¹. St. Thomas entend le distinguer de la disposition entendue non comme un genre dont l'habitus relève mais plutôt dans un sens plus strict comme ce qui s'y oppose. L'opposition peut alors soit recouvrir dans une même espèce une distinction entre un état imparfait et un état parfait : « *on retient le nom commun de disposition quand la qualité existe à l'état imparfait, de telle sorte qu'on la perd facilement ; mais on l'appelle habitus quand elle existe à l'état parfait au point de n'être pas facilement perdue. Dans ce sens, la disposition devient habitus comme l'enfant devient homme* »⁸⁸². Ou bien dans des espèces différentes, on obtiendra une sorte de gradation sans passage possible de la disposition vers l'habitus : la disposition désigne des qualités se perdant facilement comme la santé en raison de causes changeantes tandis que l'habitus est stable parce que les causes ne changent pas comme pour la science (habitus intellectuel) et les vertus (habitus moral).

La conclusion a une portée métaphysique non négligeable : « *Le fait que ce trait d'être 'facilement et difficilement changeant' se rattache à la passion et au mouvement, et non au genre qualité, n'empêche pas qu'on ne tire de là des différences spécifiques. Car de telles différences, bien qu'elles paraissent ne se rapporter à la qualité que par accident, désignent cependant entre les qualités des différences qui sont propres et essentielles. De même, dans le genre substance, on prend souvent des différences accidentelles au lieu de différences substantielles, en tant qu'elles font connaître des principes essentiels* »⁸⁸³. Il s'agit donc bien

⁸⁷⁹ Cf. Gondreau, p. 180 : « *Aquinas holds to grace being the cause of sound moral action, or virtue, since, as an entitative habitus, i.e., as that which perfects the essence of the soul, grace enables the soul through its operational habitus, i.e. the actions of its powers, the virtues, to execute on an entirely new level ; grace attains the root source of virtue, which in turn allows virtue to achieve a mode of action commensurate with the ontological change effected by this grace. In a word, grace alters the entire moral landscape of human nature, including that of Christ* » et p. 301.

⁸⁸⁰ I-II, 50, 2 (*utrum anima sit subiectum habitus secundum suam essentiam vel suam potentiam*), obj. 2 : « *Habitus autem est quoddam accidens* ».

⁸⁸¹ I-II, 49, 1, SC (*utrum habitus sit qualitas*) : « *Philosophus dicit, in Praedicamentis, quod habitus est qualitas de difficili mobilis* ».

⁸⁸² *Ut infra* I-II, 49, 2, ad 3.

⁸⁸³ I-II, 49, 2, ad 3 (*utrum habitus sit determinata species qualitatis*) : « *ista differentia, difficile mobile, non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed a dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur, uno modo, secundum quod est genus habitus, nam in V Metaphys. Dispositio ponitur in definitione habitus ; alio modo, secundum quod est aliquid contra habitum divisum. Et potest intelligi dispositio proprie dicta condividi contra habitum, dupliciter. Uno modo, sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet dispositio dicatur, retinens nomen commune, quando imperfecte inest, ita quod de facile amittitur ; habitus autem, quando perfecte inest, ut non de facili amittatur. Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir. Alio modo possunt distingui sicut diversae species unius generis subalterni, ut dicuntur dispositiones illae qualitates primae speciei, quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut aegritudo et sanitas ; habitus vero dicuntur illae qualitates quae secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles, sicut scientiae et virtutes. Et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad huius distinctionis probationem inducit*

d'un accident très important ayant un rôle ontologique déterminant, touchant à l'essence de la réalité concernée.

b. Un entre-deux ontologique pour consolider l'être

D'une certaine manière, tout habitus peut donc consolider l'être du sujet. Mais cela vaut à plus forte raison pour l'habitus vertueux de la charité qui nous unit si intimement à Dieu en nous faisant participer de sa nature, lui qui est acte pur, perfection des perfections. Une objection est présentée à St. Thomas : « *Toute vertu est un habitus du genre accident. Mais la charité ne peut être un habitus accidentel puisqu'elle est plus noble que l'âme elle-même, et qu'aucun accident ne peut être plus noble que son sujet. Donc la charité n'est pas une vertu* »⁸⁸⁴. Ce à quoi il répond magistralement : « *Tout accident considéré dans son être est inférieur à une substance, car la substance est un être qui existe par soi, tandis que l'accident n'existe que dans un autre. Mais, si l'on se place au point de vue de l'espèce de l'accident, il faut dire ceci : l'accident qui est causé par les principes du sujet est inférieur au sujet, comme un effet est inférieur à sa cause ; tandis que celui qui provient de la participation d'une nature supérieure est supérieur à son sujet, du fait qu'il porte la ressemblance de la nature supérieure. Ainsi la lumière est-elle de nature plus élevée que le milieu diaphane qui la reçoit. De cette manière, en tant qu'elle est une certaine participation du Saint Esprit, la charité a plus de dignité que l'âme* »⁸⁸⁵.

La charité, principale des trois vertus théologiques (1 Co 13, 13), qui fait participer de l'être même de Dieu par la communication du St. Esprit, fait aussi passer à un degré d'être plus grand : de moins de puissance à plus d'acte, puisque Dieu est acte pur, sans aucun mélange de potentialité. De fait, l'union à Dieu fait éclater en quelque sorte certaines définitions (au moins provisoires). « *Si l'on entend par 'accident' ce qui s'oppose à la substance, alors il n'y a pas de milieu entre substance et accident. Car leur opposition*

communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quae secundum rationem suam sunt facile mobiles, si ex aliquo accidenti difficile mobiles reddantur, habitus dicuntur, et e converso est de qualitatibus quae secundum suam rationem sunt difficile mobiles ; nam si aliquis imperfecte habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen habitus diuturnitatem quandam importat ; non autem nomen dispositionis. Nec impeditur quin secundum hoc facile et difficile mobile sint specificae differentiae, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis. Nam istae differentiae, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum. Sicut etiam in genere substantiae frequenter accipiuntur differentiae accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia ».

⁸⁸⁴ II-II, 23, 2, obj. 3 (*utrum caritas sit virtus*) : « *omnis virtus est quidam habitus accidentalis. Sed caritas non est habitus accidentalis, cum sit nobilior ipsa anima ; nullum autem accidens est nobilior subiecto. Ergo caritas non est virtus* ».

⁸⁸⁵ II-II, 23, 2, ad 3 : « *omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa. Accidens autem quod causatur ex participatione alicuius superioris naturae est dignius subiecto, in quantum est similitudo superioris naturae, sicut lux diaphano. Et hoc modo caritas est dignior anima, in quantum est participatio quaedam Spiritus Sancti* ».

s'obtient par affirmation et négation : être dans un sujet, ne pas être dans un sujet. En ce sens, la puissance de l'âme, du fait qu'elle n'est pas son essence, est un accident, classé dans la seconde espèce de la Qualité. Mais si l'on entend par 'accident' l'un des cinq prédicables, on peut trouver un intermédiaire entre l'accident et la substance. En effet, tout ce qui est essentiel à une réalité appartient à la substance. Cependant tout ce qui ne lui est pas essentiel ne peut être appelé accident prédicable, mais cela seul qui n'est pas causé par les principes essentiels de l'espèce. Car le 'propre' ne fait pas partie de l'essence de la réalité mais il est causé par les principes essentiels de l'espèce ; il est intermédiaire entre l'essence et l'accident entendu au sens d'accident prédicable. C'est de cette façon qu'on peut considérer les puissances de l'âme comme intermédiaires entre la substance et l'accident, en tant que propriétés naturelles de l'âme »⁸⁸⁶. Il est vrai que le langage, en particulier analogique, a ses pièges dont il faut se méfier. Appliquer le même mot à des réalités totalement différentes peut prêter à confusion. De manière générale, ce qui est un *habitus* pour l'homme (aimer étant une vertu, relève de cette catégorie) ne l'est pas en Dieu qui est acte pur, nous ne devons jamais l'oublier⁸⁸⁷.

L'*habitus* tend à s'assimiler progressivement à la nature (ou essence) par le phénomène de la connaturalité : « celui qui possède un *habitus* trouve préférable en soi tout ce qui est conforme à son propre *habitus* ; cela lui devient en quelque sorte connaturel, dans la mesure où l'accoutumance et l'*habitus* finissent par être comme une seconde nature »⁸⁸⁸. Cette connaturalité ressort toutefois bien du domaine du libre arbitre et non pas de la forme naturelle ni de l'instinct car l'homme emploie ce principe intérieur quand il veut produire un acte qui soit conforme à cet *habitus*, hors de toute nécessité. Cela explique aussi qu'il puisse

⁸⁸⁶ I, 77, 1, ad 5 (*utrum ipsa essentia animæ sit eius potentia*) : « si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subiecto et non esse in subiecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit eius essentia, oportet quod sit accidens, et est in secunda specie qualitatis. Si vero accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens. Quia ad substantiam pertinet quidquid est essentielle rei, non autem quidquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur, unde medium est inter essentiam et accidens sic dictum. Et hoc modo potentia animæ possunt dici mediae inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales ». Peut-être cela serait-il à rapprocher d'une autre acception du terme *habitus* que celle d'usage, cf. I-II, 49, 1 (*utrum habitus sit qualitas*) : « Quaedam vero sunt inter quae est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel tegens, et aliud ornatum aut tectum, unde Philosophus dicit, in V Metaphys., quod habitus dicitur tanquam actio quaedam habentis et habiti, sicut est in illis quae circa nos habemus. Et ideo in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur praedicamentum habitus, de quo dicit Philosophus, in V metaphys., quod inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius ».

⁸⁸⁷ I, 14, 1, ad 1 (*utrum in Deo sit scientia*) : « quia perfectiones procedentes a Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo [cf. I, 4, 2], oportet quod, quandocumque aliquod nomen sumptum a quacumque perfectione creaturae Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturae. Unde scientia non est qualitas in Deo vel habitus, sed substantia et actus purus ».

⁸⁸⁸ I-II, 78, 2 (*utrum quicumque peccat ex habitu peccet ex certa malitia*) : « Uti enim habitu non est necessarium, sed subiacet voluntati habentis, unde et habitus definitur esse quo quis utitur cum voluerit (...). Quia unicuique habenti habitum, est per se diligibile id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam ».

vouloir ne pas s'en servir et même agir en sens contraire comme pécher ponctuellement tout en ayant de la vertu⁸⁸⁹.

Pour atteindre la plénitude de sa propre nature, l'homme doit passer par l'action qui perfectionne l'être bon créé par Dieu. Rappelons par un tableau la hiérarchie des êtres du point de vue de la puissance et de l'acte⁸⁹⁰ :

Degrés	Perfection atteignable	Quantité de mouvement	Êtres	Disposition et santé
Réalités inférieures	pas la perfection du bien, seulement un état imparfait	par des mouvements peu nombreux	animaux	pas parfaite : médiocre santé moyennant quelques remèdes
Réalités supérieures	au contraire arrivent à la perfection	par un grand nombre de mouvements	homme	meilleure disposition : parfaite santé avec nombreux remèdes
Plus élevées	parviennent à la perfection	par un petit nombre de mouvements	anges	meilleure disposition : parfaite santé, par peu de remèdes
Degré suprême	perfection totale	sans aucun mouvement	Dieu	disposition excellente : sans aucun remède, parfaite santé

St. Thomas reprend la *hiërachia entis* à 4 degrés : l'homme est au confluent du monde spirituel pur (Dieu et les anges) et corporel pur (les réalités matérielles inertes, mises en commun avec les créatures dénuées de raison mais pas de sensibilité ni d'instinct). Le but est de parvenir à sa propre bonté, à la perfection de son être, déterminée par la nature en fonction de ses puissances. « *Les réalités inférieures à l'homme parviennent à quelques biens particuliers ; aussi n'ont-elles d'actions et de puissances que peu nombreuses et strictement déterminées. L'homme peut arriver au bien universel et parfait, car il peut obtenir la*

⁸⁸⁹ I-II, 71, 4 (*utrum peccatum simul possit esse cum virtute*) : « *Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem, unde non potest esse simul cum forma naturali actus formae contrariae ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit. Unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum. Et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati* ».

⁸⁹⁰ I, 77, 2 (*utrum sint plures potentiae animae*) : « *Necesse est ponere plures animae potentias. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, sicut Philosophus dicit in II De Caelo, quae sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus ; superiora vero his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis ; his autem superiora sunt quae adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis ; summa vero perfectio invenitur in his quae absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infime est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis ; melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis ; et adhuc melius, qui remediis paucis ; optime autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo quod res quae sunt infra hominem, quaedam particularia bona consequuntur, et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu, secundum naturam, eorum quibus competit beatitudo, et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis vero minor diversitas potentiarum competit. In Deo vero non est aliqua potentia vel actio, praeter eius essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum* ».

béatitude. Il occupe cependant, par nature, le dernier rang parmi les êtres à qui convient la béatitude. Aussi l'âme humaine a-t-elle besoin d'opérations et de vertus nombreuses et diverses. Pour les anges, une aussi grande diversité ne convient pas. Et en Dieu, il n'y a ni puissance ni action en dehors de son essence ».

La métaphore de la santé filée par St. Thomas est très éclairante. Elle recouvre aussi finalement ce qui a été dit de la métaphysique de l'amitié⁸⁹¹. Nous avons besoin de remèdes pour pouvoir obtenir une santé parfaite, alors que Dieu n'en a pas besoin. Les anges ne posent qu'un acte unique (peu de mouvements pour atteindre la perfection), alors que l'homme doit en poser de nombreux et comme il part avec un handicap (le péché originel), il a besoin d'être aidé, mais la fin est la même pour tous les êtres spirituels, incarnés (composés) ou non. Pour nous aider à avancer plus vite, Dieu nous a donné en nous créant la vertu, qui est une disposition stable à faire le bien, qui permet d'agir plus promptement et avec joie, malgré d'éventuelles difficultés. On pourrait parler de sédimentation de la bonté des choix précédents qui crée une propension à reconduire ce type d'actes et transforme aussi la personne, et pas seulement les actes qu'elle pose⁸⁹². Comme l'homme a une certaine lenteur de développement (y compris physique car parmi les animaux supérieurs, il est sans doute l'un de ceux qui atteint sa maturité, y compris sexuelle, le plus tardivement), il serait pénible de devoir réexpliquer et recommencer à zéro toutes les phases d'apprentissage avant chaque action, ce qui d'ailleurs bloquerait tout développement, y compris civilisationnel en obligeant à un éternel recommencement. Par chance, l'homme est donc capable d'apprendre et d'intérioriser, de s'approprier savoir-être (mœurs : morale) et savoir-faire (*know how* : *téchnè*). Mais cette maîtrise n'intervient que plus ou moins lentement chez les différentes personnes, par la répétition d'actes bons lorsqu'il s'agit de vertus.

c. Vertus cardinales (acquises et infuses), vertus théologiques, dons de l'Esprit Saint

Ainsi, par les vertus, acquises et infuses, l'homme atteint sa perfection d'être dans l'agir⁸⁹³. Pour St. Thomas, comme le bien et l'être sont convertibles entre eux, on peut raisonner sur le bien des personnes comme sur leur être, parce que tout être produit une action conforme à sa nature. Dieu seul est parfait tout en étant un et simple. Les créatures, elles, sont des êtres composés et ne possèdent donc leur plénitude que dans la diversité. Pour atteindre la

⁸⁹¹ Cf. Ps 89 (90), 17 : « *et sit decor Domini Dei nostri super nos et opus manuum nostrarum fac stabile super nos opus manuum nostrarum confirma* ».

⁸⁹² I-II, 56, 3 (*utrum intellectus possit esse subiectum virtutis*) : « *habitus simpliciter dicuntur virtutes, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem* ».

⁸⁹³ I-II, 55, 1 (*utrum virtus humana sit habitus*) : « *virtus nominat quandam potentiae perfectionem* ». Cf. I-II, 56, 1, ad 1 : « *vivere dupliciter sumitur. Quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventi essendi principium. Alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur* ».

plénitude de leur nature, elles doivent être parfaites en chacun des éléments particuliers la composant, avec ses puissances propres, tout comme dans leur agencement commun. S'il manque un de ces nombreux éléments, la plénitude de l'être n'est pas atteinte. Le degré de bonté est ainsi lié au degré d'être. Ce qui ne serait pas présent alors qu'il devrait l'être selon la nature serait donc un mal : « *ainsi un aveugle a cela de bon qu'il vit, mais c'est un mal pour lui d'être privé de la vue* ». Le bien n'est donc alors plus que relatif dans ce cas car il est aussi en un certain sens non-être. Il en est de même de l'action : « *toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être ; et autant elle s'éloignera de la plénitude qui convient à l'action humaine, autant elle s'éloignera de la bonté et deviendra mauvaise ; ce qui arrive lorsqu'il lui manque soit la mesure conforme à la raison, ou le lieu approprié, ou autre chose semblable* »⁸⁹⁴. La vertu, qui fait l'agir bon et rend la personne agissante bonne, consolide donc aussi l'être.

Non seulement l'aveugle subit un mal du point de vue de l'être, mais encore du point de vue de l'action. Certes il peut marcher, et en cela il atteint une certaine perfection de mouvement, mais parce qu'il ne voit pas, il va trébucher à un moment ou à un autre, ce qui constitue une certaine imperfection dans l'acte du mouvement⁸⁹⁵. Mais l'aveugle n'y peut rien, alors que l'homme agissant moralement peut modifier son être. Il doit toujours s'efforcer d'acquérir les vertus cardinales et d'implorer les vertus théologiques et se montrer réceptif pour les recevoir. La vertu morale (l'intellectuelle n'intéressant pas notre recherche) ordonne l'homme au bien en perfectionnant la partie appétitive de son âme pour la conformer à la règle et droite mesure indiquées par la raison et qui résident dans le juste milieu, à mi-chemin entre les dépassement en deçà ou au-delà, soit par défaut ou par excès⁸⁹⁶. Cette règle du juste

⁸⁹⁴ I-II, 18, 1 : « *de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur [cf. I, 5, 1+3 ; I, 17, 4, ad 2]. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus, unde si aliquid horum deficiat alicui homini deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate, in quantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum, sicut homo caecus habet de bonitate quod vivit, et malum est ei quod caret visu (...). Quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens, poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens [cf. I, 5, 1, ad 1]. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi* ». NB : traduction améliorée.

⁸⁹⁵ I-II, 18, 1, ad 2 : « *nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit ; et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem. Sicut homo caecus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando* ».

⁸⁹⁶ I-II, 64, 1 : « *virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia, est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatu est ut consequantur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura. Quod quidem contingit vel per hoc quod*

milieu ne vaut toutefois que pour les vertus cardinales car, pour la vertu de charité par exemple, il n'y a pas de vice par excès : on n'aime jamais trop Dieu (mais il y a bien un vice par défaut)⁸⁹⁷.

Cette mesure ou juste milieu n'est pas quelque chose de purement théorique. Ce n'est pas une loi écrite sur des tablettes de pierre ou d'argile, mais dans les cœurs pour reprendre la métaphore biblique⁸⁹⁸. C'est ainsi que la mesure est vivante, incarnée dans l'agir sage de l'homme vertueux qui agit bien avec joie et facilité en toutes circonstances⁸⁹⁹.

La vertu est comme un accident inhérent à la substance (l'âme) par l'intermédiaire d'un autre accident (la puissance perfectionnée), comme la couleur est inhérente au corps moyennant la surface qui est le siège (*subjectum*) de la couleur⁹⁰⁰. La vertu va permettre à la raison de faire ce qu'elle devrait faire toujours : contrôler les puissances inférieures pour leur imposer sa propre règle. La vertu doit perfectionner les deux niveaux de l'unique raison : inférieur et supérieur. La raison inférieure dont le jugement est moins élevé rend ce jugement préliminaire qui concerne la délectation qui induit à l'acte, dont elle est comme le préambule. La raison supérieure quant à elle consent à l'acte lui-même, qui vient en dernier lieu dans les actions humaines⁹⁰¹. La vertu conforme ainsi l'appétit en l'ordonnant au bien de la raison et empêche l'interférence des puissances inférieures, remises à leur juste place, c'est-à-dire sous le contrôle des puissances supérieures perfectionnées par les vertus. Il y a autant de vertus que

superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet quod virtus moralis in medio consistit ».

⁸⁹⁷ Cf. I-II, 64, 4, ad 2 (*utrum virtus theologicae consistant in medio*) : « *virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam, virtutes autem theologicae in ordine ad mensuram et regulam incretam ».*

⁸⁹⁸ Ez 11, 19-20 : « *Je leur donnerai un seul cœur et je mettrai en eux un esprit nouveau : j'extirperai de leur chair le cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair, afin qu'ils marchent selon mes lois, qu'ils observent mes coutumes et qu'ils les mettent en pratique. Alors ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu »* (cf. Ez 36, 26-27) et 2 Co 3, 6-8 : « *Dieu (...) nous a rendu capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'Esprit ; car la lettre tue, l'Esprit vivifie. Or, si le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres, a été entouré d'une telle gloire (...) comment le ministère de l'Esprit n'en aurait-il pas davantage ? ».*

⁸⁹⁹ I, 1, 6, ad 3 (*utrum haec doctrina sit sapientia*) : « *Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur, unde et in X Ethic. dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per modum cognitionis, sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet ».* Cf. I, 109, 4, ad 3 et I-II, 34, 1, obj. 2.

⁹⁰⁰ I-II, 56, 1, ad 3 (*utrum virtus sit in potentia animae sicut in subiecto*) : « *unum accidens dicitur esse in alio sicut in subiecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhaeret substantiae mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie ; unde superficies dicitur esse subiectum coloris. Et eo modo potentia animae dicitur esse subiectum virtutis ».*

⁹⁰¹ I-II, 74, 7 : « *In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus ; praeambulum autem est delectatio, quae inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum ; ad rationem vero inferiorem, quae habet inferius iudicium, pertinet iudicium praeambulum, quod est de delectatione ».* Cf. I-II, 74, 5.

de puissances à perfectionner, et certaines vertus regardent les passions et les opérations⁹⁰².

Pour les vertus qui concernent les passions (désignant d'après les Péripatéticiens tout mouvement de l'appétit sensible), ce perfectionnement ne consiste nullement, à les annihiler, mais à les ordonner⁹⁰³ pour s'en servir comme d'instruments, au même titre que les membres du corps⁹⁰⁴. La force fait, par exemple, un usage modéré de la passion de colère pour accomplir son acte secondaire de l'*aggredi* (ou s'opposer aux ennemis)⁹⁰⁵. Plus qu'une référence au pouvoir « despotique » (illusion de toute-puissance), on peut voir dans cette dimension instrumentale des passions de l'appétit sensible un certain aboutissement du pouvoir « politique » désormais obtenu par la raison, mais non sans combat⁹⁰⁶.

Les vertus cardinales ne sont qu'humaines (et pourtant déjà si peu pratiquées !), tandis que les vertus théologiques sont divines ou surnaturelles (*superhumanae*)⁹⁰⁷. Elles nous orientent à la béatitude qui dépasse nos seules capacités. Elles sont dites théologiques pour trois raisons : « *d'abord parce qu'elles ont Dieu pour objet en ce sens que nous sommes grâce à elles bien ordonnés à Lui, et aussi parce qu'elles sont infusées en nous par Lui seul, et enfin parce qu'elles sont portées à notre connaissance uniquement par la révélation divine dans la Sainte Écriture* »⁹⁰⁸. La seconde raison est la plus intéressante des trois : l'infusion par Dieu

⁹⁰² I-II, 59, 4 (*utrum omnis virtus moralis sit circa passiones*) : « *circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitus sensitivi ; sed etiam ordinat operationes appetitus intellectivi, qui est voluntas, quae non est subiectum passionis (...). Et ideo non omnis virtus moralis est circa passiones ; sed quaedam circa passiones, quaedam circa operationes* ».

⁹⁰³ I-II, 59, 5 (*utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione*) : « *Si passiones dicamus inordinatas affectiones, sicut Stoici posuerunt ; sic manifestum est quod virtus perfecta est sine passionibus. Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cuius ratio est, quia secundum hoc, sequeretur quod virtus moralis faceret appetitum sensitivum omnino otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos* ».

⁹⁰⁴ II-II, 123, 10, ad 2 : « *ratio non assumit iram ad sui actum quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo ut instrumento, sicut et membris corporis. Nec est inconveniens si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro* ».

⁹⁰⁵ II-II, 123, 10 : « *Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi, qualitercumque se habentes, passiones animae nominabant (...) et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum, idcirco ponebant et iram et alias passiones animae assumendas esse a virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoici vero vocabant passiones animae immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi (unde nominabant eos aegritudines vel morbos), et ideo penitus eos a virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam* » et ad 3 : « *fortitudo (...) habeat duos actus, scilicet sustinere et aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi. Ad quem magis assumit iram quam alias passiones, quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, et sic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo* ».

⁹⁰⁶ Cf. Butera, p. 152-159 qui lui tient que St. Thomas aurait idéalement en vue un contrôle despotique de la passion par la tempérance, au sens du moins qu'elle devrait empêcher tout mouvement véhément antécédent à la raison.

⁹⁰⁷ I-II, 61, 1, ad 2 (*utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales*) : « *virtutes theologicae sunt supra hominem [cf. I-II, 58, 3, ad 3]. Unde non proprie dicuntur virtutes humanae, sed superhumanae, vel divinae* ».

⁹⁰⁸ I-II, 62, 1 (*utrum sint aliquae virtutes theologicae*) : « *Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae*

seul pour conformer nos actes au Bien divin (Lui-même), au contraire de l'acquisition, par nos propres efforts, de vertus proportionnées à notre puissance naturelle conformée à la raison. C'est pourquoi St. Augustin ajoute dans sa définition de la vertu théologale : « *Dieu l'opère en nous sans nous* »⁹⁰⁹. L'homme qui n'aurait pas la grâce pourrait certes ne pas pécher en permanence, et même poser quelque bonne action ou acquérir quelque vertu cardinale, mais il ne pourrait éviter toujours de pécher mortellement, seulement la plupart du temps (*ut in pluribus sed non semper*)⁹¹⁰. De même, autant la vertu cardinale peut subsister à côté d'un péché mortel (car pour elles, un seul acte contraire ne détruit pas l'*habitus*), autant les vertus théologiques ne sauraient cohabiter avec un péché mortel dans la même personne⁹¹¹.

Il n'est pas inutile de préciser que les vertus cardinales ne peuvent être réduites aux vertus acquises et les vertus théologiques aux vertus infuses. En réalité, le tableau moral de St. Thomas est plus complexe, insérant une distinction proprement chrétienne entre vertus cardinales acquises (naturelles) et vertus théologiques nécessairement infuses : les vertus cardinales infuses (surnaturelles)⁹¹². Deux niveaux peuvent ainsi être attribués aux vertus de prudence, justice, force et tempérance. Ils se distinguent d'après les aspects spéciaux et formels de leurs objets. Ainsi, ce n'est pas pareil d'être bien ordonné aux affaires humaines par les vertus morales acquises et d'être « *concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu* » (Ep 2,9) par les vertus morales infuses. Par ailleurs, si l'on prend l'exemple de la vertu de tempérance, l'aspect formel provient de la raison qui établit une mesure dans les convoitises du toucher. Mais d'un point de vue naturel, la tempérance implique juste chez l'homme la sobriété pour que l'usage des boissons ne nuise pas à la santé de son corps, tandis que du point de vue surnaturel, donc de la vertu infuse, il faut aller plus loin et « *que l'on*

naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam. Unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem, non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, in quantum per eas recte ordinamur in Deum ; tum quia a solo Deo nobis infunduntur ; tum quia sola divina revelatione, in Sacra Scriptura, huiusmodi virtutes traduntur ».

⁹⁰⁹ I-II, 63, 2 (*utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum*) : « *Virtus igitur hominis ordinata ad bonum quod modificatur secundum regulam rationis humanae, potest ex actibus humanis causari, in quantum huiusmodi actus procedunt a ratione, sub cuius potestate et regula tale bonum consistit. Virtus vero ordinans hominem ad bonum secundum quod modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio, sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideo, huiusmodi virtutem definiens, Augustinus posuit in definitione virtutis, quam Deus in nobis sine nobis operatur ».* Cf. I-II, 63, 1 (*utrum virtus insit nobis a natura*) : « *virtutes in nobis sunt a natura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, praeter virtutes theologicas, quae sunt totaliter ab extrinseco* ».

⁹¹⁰ I-II, 63, 2, ad 2 : « *licet sine gratia homo non possit peccatum mortale vitare, ita quod nunquam peccet mortaliter ; non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam a malis operibus absterneat ut in pluribus, et praecipue ab his quae sunt valde rationi contraria* ». L'objection à laquelle St. Thomas répond cite comme autorité Sag 8, 21 : « *didici quod non possum esse aliter continens, nisi Deus det* ».

⁹¹¹ I-II, 63, 2, ad 2 : « *virtus divinitus infusa, maxime si in sua perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale. Sed virtus humanitas acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostrae voluntati subiectus (...); non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitae ; habitui enim non contrariatur directe actus, sed habitus* ».

⁹¹² Cf. Johnson, *Obediential potency*.

châtie son corps et le réduise en servitude » (1Co 9,27) pour en faire le temple de l'Esprit Saint⁹¹³. Garrigou-Lagrange compare les niveaux acquis et infus d'une même vertu à une différence d'octave entre deux notes de même nom mais séparées par une gamme complète, puis il va même jusqu'à parler de différence d'ordre⁹¹⁴. Par les vertus théologiques infuses nous sommes élevés et rectifiés vis-à-vis de la fin dernière surnaturelle. Il convient donc que nous soyons élevés et rectifiés par des vertus morales infuses vis-à-vis des moyens surnaturels capables de nous conduire à notre fin surnaturelle, puisque Dieu ne pourvoit pas moins à nos besoins dans l'ordre de la grâce que dans celui de la nature.

Il convient enfin de traiter aussi des dons de l'Esprit Saint. Si les vertus humaines perfectionnent l'homme qui est fait pour être mu par la raison, les dons de l'Esprit Saint perfectionnent quant à eux l'homme en tant qu'il est fait pour être mu par Dieu, de telle sorte que *« l'homme est disposé à subir promptement l'impulsion de l'inspiration divine (...). Le Philosophe dit encore que les hommes mus par un instinct divin ne doivent pas délibérer selon la raison humaine, mais suivre leur instinct intérieur, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison humaine. Et c'est ce que disent certains : les dons perfectionnent l'homme pour des actes plus élevés que les actes des vertus »*⁹¹⁵. Les dons de l'Esprit Saint sont au service d'un meilleur usage des vertus théologiques qu'ils complètent⁹¹⁶.

⁹¹³ I-II, 63, 4 (utrum) : *« dupliciter habitus distinguuntur specie. Uno modo (...), secundum speciales et formales rationes obiectorum. Obiectum autem virtutis cuiuslibet est bonum consideratum in materia propria, sicut temperantiae obiectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactus. Cuius quidem obiecti formalis ratio est a ratione, quae instituit modum in his concupiscentiis, materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quod alterius rationis est modus qui imponitur in huiusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanae, et secundum regulam divinam. Puta in sumptione ciborum, ratione humana modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediatur rationis actum, secundum autem regulam legis divinae, requiritur quod homo castiget corpus suum, et in servitatem redigat, per abstinentiam cibi et potus, et aliorum huiusmodi. Unde manifestum est quod temperantia infusa et acquisita differunt specie, et eadem ratio est de aliis virtutibus. Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quae ordinantur, non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus, in III Polit., quod diversae sunt virtutes civium, secundum quod bene se habent ad diversas politias. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusae, per quas homines bene se habent in ordine ad hoc quod sint cives sanctorum et domestici Dei ; et aliae virtutes acquisitae, secundum quas homo se bene habet in ordine ad res humanas ».*

⁹¹⁴ In *La vie spirituelle* 143, 1934 ou *Les trois âges de la vie intérieure*, partie 1 : « Les sources de la vie intérieure et sa fin », chap. 3, art. 3, 2 : « les vertus morales infuses ».

⁹¹⁵ I-II, 68, 1 (utrum dona differant a virtutibus) : *« virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo ; sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae 50 [5], Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii. Et Philosophus etiam dicit, in Cap. De bona fortuna, quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum »* et ad 3 : *« si volumus definitionem restringere ad virtutes prout distinguuntur a donis, dicemus quod hoc quod dicitur, qua recte vivitur, intelligendum est de rectitudine vitae quae accipitur secundum regulam rationis. Similiter autem donum, prout distinguitur a virtute infusa, potest dici id quod datur a Deo in ordine ad motionem ipsius ; quod scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus ».*

⁹¹⁶ I-II, 68, 2 (utrum dona sint necessaria homini ad salutem) : *« in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad*

Mais cela vaut moins quant au genre d'actes que surtout quant principe d'action et à son origine clairement inspiré divinement : « *Les dons dépassent la perfection commune des vertus, non quant au genre d'oeuvres, de la manière dont les conseils dépassent les préceptes, mais quant à la manière d'agir, selon qu'on est mû par un principe plus élevé* »⁹¹⁷. Ainsi « *les dons du Saint-Esprit sont eux aussi des habitus par lesquels l'homme est perfectionné pour obéir promptement au Saint-Esprit* »⁹¹⁸.

B) DE VIRTUTIBUS IN SPECIE

1. Generalia

a. Vertus politiques et exemplaires ; vertus intermédiaires purifiantes et de l'âme purifiée

Si les vertus théologiques et même les cardinales dans leur niveau supérieur sont infusées directement en nous par Dieu, par l'œuvre de l'Esprit Saint, c'est parce qu'elles sont déjà présentes en celui qui les donne, en bonne logique⁹¹⁹. Elles se trouvent en Dieu de manière exemplaire (mais pas sous la forme de vertus) puisque la grâce qui nous est conférée dans les vertus est une participation de la nature divine⁹²⁰. Par contre, évidemment, c'est seulement dans un sens figuré et analogique que l'on peut parler des vertus cardinales, préexistant en Dieu, et qu'il nous faut recevoir pour bien vivre « *C'est-à-dire qu'on appelle prudence, en Dieu, l'intelligence divine elle-même : tempérance, l'intention divine par laquelle il ramène tout à soi, comme en nous on appelle tempérance ce qui rend le concupiscible conforme à la raison ; quant à la force de Dieu, c'est son immutabilité, tandis que sa justice c'est l'observation de la loi éternelle dans toutes ses œuvres* »⁹²¹. Cette assimilation se fait progressivement, aussi St. Thomas distingue-t-il entre les vertus

quem ratio movet secundum quod est aliquantulum et imperfecte formata per virtutes theologicas; non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio spiritus sancti ».

⁹¹⁷ I-II, 68, 2, ad 1 : « *dona excedunt communem perfectionem virtutum, non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia excedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio* ».

⁹¹⁸ I-II, 68, 3 (*utrum dona Spiritus Sancti sint habitus*) : « *dona spiritus sancti sunt quidam habitus, quibus homo perficitur ad prompte obediendum Spiritui Sancto* » (traduction française amendée).

⁹¹⁹ Cf. l'adage « *nullus dat quod non habet* » en III, 64, 5, obj. 1 et III, 67, 5, obj. 1.

⁹²⁰ I-II, 62, 1 : « *per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur (...). Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas (...). Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem ; secundum quod dicitur II Petr. I, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae* ».

⁹²¹ I-II, 61, 5 (*utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares*) : « *sicut Augustinus dicit in libro de Moribus Eccles., oportet quod anima aliquid sequatur, ad hoc quod ei possit virtus innasci, et hoc Deus est, quem si sequimur, bene vivimus. Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praeexistat, sicut et in eo praeexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia ; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi ; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas ; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit* ».

« politiques » (ou sociales, qui se limitent à bien agir au niveau naturel) et les vertus exemplaires (telles que Dieu les vit) des vertus intermédiaires à deux niveaux : les vertus purifiantes et les vertus de l'âme déjà purifiée (les bienheureux voire les saints). Au premier niveau « *la prudence veut mépriser par la contemplation des réalités divines toutes les choses de ce monde et diriger toutes les pensées de l'âme uniquement vers le divin. La tempérance pousse à délaisser, autant que la nature le supporte, ce que réclame le soin du corps. La force veut enlever à l'âme la frayeur d'avoir à quitter le corps pour accéder aux choses d'en haut ; enfin, la justice vise à ce que, de toute son âme, on consente à s'engager dans cette voie* ». Au second niveau, « *la prudence ne voit plus que le divin, la tempérance ne sait plus rien des cupidités terrestres, la force ignore les passions, la justice a partie liée perpétuellement avec l'intelligence divine par son application à l'imiter* »⁹²².

Le fait que la tradition philosophique et théologique reconnaisse en Dieu, certes dans un sens très analogique, l'exemplarité des vertus, y compris de celles liées aux passions de l'appétit sensible (car pour la justice, qui ne l'est pas, on peut le comprendre plus facilement) nous permet de dépasser l'étroitesse de vue habituelle de l'homme ici-bas. Ainsi, puisque notre propos sur la division intérieure intéresse principalement les deux vertus cardinales de tempérance et force, il n'est pas anodin de constater qu'en Dieu la tempérance est une manière de ramener tout à soi. Puisque Dieu a toute raison de S'aimer, étant le bien absolu, l'homme au niveau des vertus purifiantes, aura tout intérêt à sortir de son désir égoïste pour entrer dans la contemplation des choses divines, donc à élargir le centre sur lequel son appétit concupiscible se porte trop exclusivement, relativisant ainsi ces biens convoités. Ainsi, l'homme pourra tendre progressivement à une meilleure possession de soi-même par la réception du don de l'amour de Dieu et le désir d'y répondre, en évitant la dispersion entre les multiples biens éphémères appétibles ici-bas.

b. La classification en onze vertus morales

⁹²² I-II, 61, 5 : « *Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes huiusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suae naturae, politicae vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis (...). Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat quantum potest, ut etiam Philosophus dicit, in X Ethic. ; et hoc nobis in sacra scriptura multipliciter commendatur, ut est illud Matth. V, 'estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est', necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quae sunt virtutes humanae, et exemplares, quae sunt virtutes divinae. Quae quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini. Ita scilicet quod quaedam sunt virtutes transeuntium et in divinam similitudinem tendentium, et hae vocantur virtutes purgatoriae. Ita scilicet quod prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animae cogitationem in divina sola dirigat ; temperantia vero relinquat, in quantum natura patitur, quae corporis usus requirit ; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter excessum a corpore, et accessum ad superna ; iustitia vero est ut tota anima consentiat ad huius propositi viam. Quaedam vero sunt virtutes iam assequentium divinam similitudinem, quae vocantur virtutes iam purgati animi. Ita scilicet quod prudentia sola divina intueatur ; temperantia terrenas cupiditates nesciat ; fortitudo passiones ignoret ; iustitia cum divina mente perpetuo foedere societur, eam scilicet imitando. Quas quidem virtutes dicimus esse beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectissimorum* ».

Les vertus liées aux passions sont au nombre de onze au total : « *d'après Aristote, il y a dix vertus morales en matière de passions : la force, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, la philotimie, l'affabilité, l'amitié, la vérité et l'eutrapélie. Et ces vertus se distinguent selon la diversité des matières, soit d'après celle des passions, soit d'après celle des objets. – Donc, si vous ajoutez la justice, qui est la vertu concernant les opérations, les vertus morales seront onze en tout* »⁹²³.

Voyons comment St. Thomas définit chacune de ces vertus en les classant selon le bien de l'homme tel qu'il est perçu :

1. par le corps : seules les perceptions du sens du toucher (plaisirs de la table et sexuels) doivent être réglées par une vertu, la tempérance. Elles sont en effet beaucoup plus véhémentes que les perceptions des autres sens pour lesquels il n'existe pas de vertu, car n'étant pas difficiles à contrôler.
2. par une faculté intérieure de l'âme :
 - a. S'il intéresse seulement l'individu en lui-même, il faut l'envisager
 - soit absolument, ce qui les rattache au concupiscible (1)
 - soit sous un aspect ardu, comme objet d'espérance, ce qui les rattache à l'irascible (2).
 - i. Donc, en matière d'argent (qui a pour but le bien du corps) :
 1. libéralité.
 2. magnificence.
 - ii. D'autre part, en matière d'honneur (qui est une prise de conscience de l'âme),
 1. philotimie ou l'amour de l'honneur.
 2. magnanimité.
 - b. Le bien qui ordonne à autrui n'a pas aspect de bien ardu (ce peut être effectivement un véritable plaisir), mais il est accueilli comme un bien pris absolument, pour autant qu'il est l'objet des passions du concupiscible :
 - i. Dans les affaires sérieuses, c'est-à-dire dans les actions ordonnées par la raison en vue d'une fin à laquelle on est obligé
 1. L'amabilité consiste à se montrer agréable par la politesse des paroles et des procédés (qu'Aristote nomme amitié).
 2. L'affabilité consiste à se montrer franchement dans ce qu'on dit et fait (qu'Aristote nomme vérité).
 - ii. Dans le jeu, c'est-à-dire dans les actions ordonnées uniquement au plaisir. :

⁹²³ I-II, 60, 5 : « *Sic igitur patet quod, secundum Aristotelem, sunt decem virtutes morales circa passiones, scilicet fortitudo, temperantia, liberalitas, magnificentia, magnanimitas, philotimia, mansuetudo, amicitia, veritas et eutrapelia. Et distinguuntur secundum diversas materias vel secundum diversas passiones; vel secundum diversa obiecta. Si igitur addatur iustitia, quae est circa operationes, erunt omnes undecim* ».

l'eutrapélie⁹²⁴.

Cette liste ne vaut bien sûr que pour les vertus morales, qui perfectionnent donc l'appétit⁹²⁵. Il ne faudrait pas oublier les vertus intellectuelles⁹²⁶, divisées en trois catégories (sagesse, science et intellect) en ce qui concerne les spéculatives, et en deux pour les pratiques (art et prudence)⁹²⁷. Mais pour notre sujet, seule la prudence serait à prendre plus en considération, étant donné son lien très étroit avec les passions morales⁹²⁸, ce qui explique qu'elle est la seule des vertus intellectuelles à figurer dans le quadrige des vertus cardinales, et même à la première place⁹²⁹. Ainsi, l'on arrive progressivement à ce résumé des vertus morales qu'est la liste des quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérance.

⁹²⁴ I-II, 60, 5 : « Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanae vitae pertinens in individuo vel in specie, sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum ; erit pertinens ad virtutem temperantiae. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non praestant aliquam difficultatem rationi, et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quae est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in II Ethic. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor ; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis ; honor autem consistit in apprehensione animae. Et haec quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem ; vel cum arduitate quadam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quae quidem distinctio non habet locum in bonis quae delectant tactum, quia huiusmodi sunt quaedam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniae absolute sumptum, secundum quod est obiectum concupiscentiae vel delectationis aut amoris, est liberalitas. Circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est obiectum spei, est magnificentia. Circa bonum vero quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est obiectum amoris, sic est quaedam virtus quae vocatur philotimia, idest amor honoris. Si vero cum arduitate consideretur, secundum quod est obiectum spei, sic est magnanimitas. Unde liberalitas et philotimia videntur esse in concupiscibili, magnificentia vero et magnanimitas in irascibili. Bonum vero hominis in ordine ad alium, non videtur arduitatem habere, sed accipitur ut absolute sumptum, prout est obiectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile secundum quod praebet se alteri vel in his quae serio fiunt, idest in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem ; vel in his quae fiunt ludo, idest in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quae non eodem modo se habent ad rationem sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter. Uno modo, ut delectabilem decentibus verbis et factis, et hoc pertinet ad quandam virtutem quam Aristoteles nominat amicitiam ; et potest dici affabilitas. Alio modo praebet se aliquis alteri ut manifestum, per dicta et facta, et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat veritatem. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio ; et seria quam iocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus eutrapeliam nominat ».

⁹²⁵ I-II, 58, 1 (utrum omnis virtus sit moralis) : « non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quae est in vi appetitiva ».

⁹²⁶ I-II, 58, 3 : « virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus, haec enim sunt duo moventia in homine, ut dicitur in III De Anima. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicuius istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectus speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis, si autem sit perfectiva appetitivae partis, erit virtus moralis. Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis ».

⁹²⁷ I-II, 57, 2 (utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus) et I-II, 57, 3 (utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus).

⁹²⁸ I-II, 58, 3, ad 1 : « prudentia, secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, convenit cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium [I-II, 57, 4]. Et secundum hoc, virtutibus moralibus connumeratur » et I-II, 58, 4 (utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali) : « virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientia, scientia et arte, non autem potest esse sine intellectu et prudentia. Sine prudentia quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est habitus electivus, idest faciens bonam electionem ».

⁹²⁹ IV Sent., d. 17, q. 2, a. 2, qc. 4 : « Omnibus autem virtutibus moralibus motor est ipsa prudentia, quae dicitur auriga virtutum ; et ideo quaelibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiae ».

1. Le principe formel de la vertu, c'est le bien de la raison, envisageable soit :
 - a. selon qu'il consiste dans l'application même de la raison : la prudence.
 - b. selon qu'il y a dans une matière donnée un ordre de raison.
 - i. en matière d'opérations : la justice ;
 - ii. en matière de passions, qui peuvent s'opposer à la raison :
 1. si la passion pousse à quelque chose de contraire à la raison et qu'il faut le réprimer : la tempérance ;
 2. si la passion éloigne de ce qui est dicté par la raison (par peur du péril ou de la peine), et qu'il faut s'affermir dans ce qui convient à la raison : la force.
2. Pareillement, d'après les sujets :
 - a. le rationnel par essence, dont la perfection est assurée par la prudence ;
 - b. le rationnel par participation :
 - i. la volonté, siège de la justice ;
 - ii. le concupiscible, siège de la tempérance ;
 - iii. l'irascible, siège de la force⁹³⁰.

c. Virtus générales et spéciales

Pour Houser, St. Thomas attribue un sens analogique aux vertus. Il utilise les quatre causes aristotéliennes pour distinguer soigneusement les vertus générales et spéciales. La vertu est donc un habitus opératoire avec une fin (causalité finale) proche qui est l'opération elle-même et une fin éloignée qui est la béatitude. Les actes humains sont la cause efficiente des vertus acquises, tandis que Dieu l'est pour les vertus infuses. Mais ce ne sont ni la causalité finale ni efficiente qui lui donnent le moyen de distinguer les vertus générales des vertus spéciales. La forme est ce qui définit l'essence universelle de la vertu, qui se prend du genre et de la différence spécifique. St. Thomas cherche donc les attributs communs à toutes les vertus spéciales, donc de quoi définir le genre de la vertu cardinale générale. Puis il

⁹³⁰ I-II, 61, 2 (*utrum sint quatuor virtutes cardinales*): « *numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta, et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit. Et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo, secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo. Et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia, vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Similiter secundum subiecta, idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis de qua nunc loquimur, scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria; idest in voluntatem, quae est subiectum iustitiae; et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae; et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis ».*

recherche leurs différences pour distinguer chaque vertu spéciale. St. Thomas utilise encore la cause matérielle pour son classement. La matière *ex qua* n'étant pas utile, demeurent la matière *in qua* (qui aide à définir la puissance de l'âme dans lequel la vertu a son siège) et *circa quam* (l'objet de la vertu)⁹³¹. De ces trois manières de définir (forme, matière *ex qua* et *circa quam*), les deux premières servent à délimiter les contours de la vertu générale, la dernière des vertus spéciales.

St. Thomas à partir de la matière *ex qua* situe le siège de la force dans l'irascible. Houser affirme qu'il n'hésite pas, contrairement à d'autres scholastiques comme Henri de Gand, St. Bonaventure ou Bx. Duns Scot, à faire de l'appétit sensible le siège de vertus, tant dans le concupiscible que dans l'irascible, donc au même titre que les facultés supérieures de l'âme (intellect et volonté pour la prudence et justice). Parce que chacune des quatre vertus cardinales gouverne tous les actes bons de sa faculté respective, on parlera alors de vertu générale. À partir de la cause formelle, St. Thomas définit le principe de la vertu comme « le bien discerné par la raison » (*bonum rationis*). Cela implique quatre conditions : la conscience du but à atteindre et des moyens pour le faire requiert que la raison gouverne (*cognitio dirigens*), un choix juste (*rectitudo*), de conserver son attention sur le but à obtenir en affrontant les obstacles qui pourraient se présenter (*firmitas*) et de modérer les inclinations qui pourraient nous en détourner (*moderatio*). Le fait que St. Thomas n'emploie pas les termes convenus montre la similitude formelle mais l'impossible identification aux quatre vertus cardinales générales (nécessaires pour que l'acte parvienne bien à sa fin, mais purement formelles et conçues de manière uniquement téléologique si bien que l'acte qui est produit pourrait tout aussi bien être mauvais) et les quatre vertus cardinales spéciales de prudence, justice, force et tempérance qui elles sont nécessaires pour qu'un acte soit non seulement formellement réussi mais bon⁹³².

Prenant l'exemple de la force, Houser fait le parallèle entre vertus générales et vertus spéciales. Lorsque les traits généraux (la confiance, l'accomplissement, la persévérance et la constance) se limitent à la matière propre de la force, à savoir au danger impliquant la mort, ils constituent les parties intégrales de la force. Mais s'ils sont référés à des matières moins difficiles, ils seront des vertus différentes de la force selon l'espèce (magnanimité, magnificence, patience et persévérance) mais aussi des parties potentielles car celles-ci s'adjoignent à la force comme le secondaire au principal⁹³³. De même que tout acte bon

⁹³¹ Houser, p. 307. Cf. I-II, 55, 2 (*utrum virtus humana sit habitus operativus*) et 4.

⁹³² Houser, p. 307, cf. I-II, 61, 2 et *De virt. card.*, a. 1 (Marietti, p. 815). Cf. Gondreau, p. 276-281.

⁹³³ Cf. Solère, p. 239-240 se référant à II-II, 48, art. unicus : « Il existe trois sortes de parties : intégrantes, subjectives et potentielles. La 'pars integralis' est une partie constitutive, 'comme les murs, le toit et les fondations sont les parties de la maison'. La 'pars subiectiva (sive universalis)' est une espèce ou sous-espèce, 'comme le lion et bœuf sont des parties du genre animal', et reçoit comme prédicat le tout auquel elle appartient. La 'pars potentialis' participe seulement à la puissance de la totalité, c'est-à-dire ne la reçoit pas tout entière comme prédicat, comme le nutritif et le sensitif sont des parties de l'âme qui ne possèdent pas chacune

requiert les quatre vertus cardinales générales (être soumis à la raison, opérer un choix juste, être modéré et ferme), chaque acte de fermeté (*resoluteness, firmitas*) ou force en général requiert les quatre parties intégrantes de la force susnommées. Les quatre traits généraux de la vertu de force face aux quatre parties potentielles de l'acte spécial de force se situent ainsi parallèlement aux vertus cardinales générales et aux vertus cardinales spéciales (prudence, justice, tempérance et force). Pour éclairer mieux la distinction, il faut posséder les quatre éléments généraux pour tout acte vertueux, alors que les vertus cardinales spéciales fonctionnent indépendamment l'une de l'autre (tout en dépendant de la prudence malgré tout). Pour illustrer cette distinction fondamentale, Houser donne l'exemple d'un bon voleur. S'il est capable de bien réussir son acte (mauvais), il doit ainsi posséder les quatre traits généraux, mais il ne possède pas pour autant une seule des quatre vertus cardinales spécifiques⁹³⁴.

d. Les vertus de l'appétit sensible : force et tempérance

Dans son traité des vertus *in specie*, soit la *Secunda Secundæ*, St. Thomas développe la liste donnée précédemment qu'il reprenait d'Aristote. Ainsi la justice se voit-elle accoler les vertus annexes de religion, piété, observance, gratitude, vengeance, vérité, amitié, libéralité et *épikéia*⁹³⁵. La force se voit structurée entre différentes parties : la magnanimité, magnificence, patience et persévérance⁹³⁶. La tempérance enfin comporte elle aussi des parties : pudeur et honnêteté, puis abstinence, sobriété, chasteté et virginité, continence, clémence ou mansuétude et modestie (avec l'humilité et la studiosité)⁹³⁷.

Des quatre vertus cardinales, la force et la tempérance sont les seules vertus qui ont proprement trait aux passions. Gondreau insiste beaucoup sur le fait que les passions constituent ainsi la première étape, nécessaire, qui mène vers le bonheur humain⁹³⁸. De même, sans passions, il n'y aura pas de vertus. Tout le travail des vertus sera de rendre harmonieux

l'ensemble de l'essence de l'âme ». Notons que « la force, en tant que vertu spéciale, n'est pas divisible en parties subjectives, c'est-à-dire en plusieurs vertus spécifiquement différentes, car son objet est circonscrit (sa *'materia est specialis'*, alors que la tempérance par exemple se divise, selon les deux types de plaisirs physiques, en sobriété et chasteté) ».

⁹³⁴ Houser, p. 308-309 et 317 : « *The general cardinal virtues show that a truly moral act must succeed in achieving its end, while the special cardinal virtues show that a truly moral act must follow the standards of the moral law, in intention as well as execution and results* ».

⁹³⁵ Cf. respectivement II-II, 81 ; 101 ; 102 ; 106 ; 108 ; 109 ; 114 ; 117 ; 120.

⁹³⁶ Cf. respectivement II-II, 129 (incluant la philotimie, cf. a. 2) ; 134 ; 136 ; 137.

⁹³⁷ Cf. respectivement II-II, 144 ; 145 ; 146 ; 149 ; 151 ; 152 ; 155 ; 157 ; 160 (incluant l'eutrapélie, cf. a. 2 ; 161 et 166).

⁹³⁸ Gondreau, p. 265-266 et note 11 pour les références bibliographiques sur la nécessité d'intégrer les passions : « *for Thomas, our emotions mark the necessary first step in coming to know and love God ; i.e., knowing and loving God should and must include our affectivity. K. White puts the matter quite well when he writes, 'the intellectual vision of the greatest good [in which consists our last end] is also our greatest delight' (...). A first step in the acquisition of human happiness they remain, however, since the passions cannot fully satisfy the deepest yearnings of the human being, i.e. they cannot on their own attain our final goal. The ultimate fulfillment of the human thrust for perfection requires the overseeing command (or imperium, as Aquinas calls it) of reason* ».

les deux modes d'appétits : sensible (animal) et rationnel (humain)⁹³⁹. Contrairement aux idées de St. Bonaventure, St. Thomas affirme que le concupiscible et l'irascible participent activement à l'action morale en raison de l'intime pénétration de la raison jusqu'aux tréfonds de l'affectivité humaine⁹⁴⁰.

À ce titre, nous voulons les étudier plus en détails que toutes les autres vertus car elles constituent les moyens de surmonter la division intérieure qu'induisent les passions par le *fomes peccati*. Force et tempérance permettent précisément d'atteindre une juste adéquation (*commensuratio interiorum passionum*⁹⁴¹) de la personne agissante à elle-même⁹⁴², en ce sens qu'elle est devenue maîtresse des affections de son âme, donc de ses propres passions. En cessant de pécher par les vices qui s'opposent à la force et à la tempérance (ces vertus ont respectivement à voir avec les craintes et les audaces d'une part, les plaisirs et les tristesses d'autre part⁹⁴³), la personne a gagné une forme de paix avec elle-même car le combat intérieur a pris fin. Les autres vertus n'ont pas ainsi trait à soi-même : les vertus théologiques orientent vers Dieu et la justice quant à elle oriente vers le prochain.

Force et tempérance se situent respectivement dans l'irascible et le concupiscible qu'elles perfectionnent car si la volonté doit être rendue bonne par la vertu de prudence, les instruments que sont les passions doivent l'être aussi ainsi, de la même manière que l'activité de l'artisan ne peut être une réussite que si lui-même est bien disposé à agir et que l'instrument aussi. Car pour Gondreau, contrairement à la position scotiste, St. Thomas tient fermement que l'irascible et le concupiscible sont aussi le siège de vertus, non en tant qu'ils sont des fonctions de l'appétit sensible, mais en tant qu'ils participent de la raison, parce qu'il leur est naturel de lui obéir, autrement, ils seraient toujours sous l'emprise du foyer de

⁹³⁹ Gondreau, p. 267-268 : « *There simply is no moral virtue without passion, as the virtues are exercised in our affective movements (he singles out justice as the sole moral virtue without a passion as its subject matter) : without fear, one can experience no fortitude ; without the pleasures afforded by sex, there can be no practice of chastity* ».

⁹⁴⁰ Gondreau, p. 270.

⁹⁴¹ I-II, 60, 2 (*utrum virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passiones*) : « *In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem. Et ideo oportet in his bonum et malum considerari, secundum quod homo bene vel male afficitur circa huiusmodi. Et propter hoc, oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi. Contingit autem quod in operationibus quæ sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiæ, in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis. Sicut cum propter iram aliquis alium percutit, in ipsa percussione indebita corrumpitur iustitia, in immoderantia vero iræ corrumpitur mansuetudo* ».

⁹⁴² I-II, 72, 4 (*utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum et in proximum*) : « *virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur, manifestum est enim ex dictis quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum, temperantia vero et fortitudine ad seipsum, iustitia autem ad proximum* ».

⁹⁴³ I-II, 60, 4, obj. 2 (*utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales*) : « *sicut fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias* ».

péché⁹⁴⁴.

Le bien moral va s'enraciner, au travers de ces vertus morales touchant aux deux puissances de l'appétit sensible, jusque dans les profondeurs anthropologiques pour rendre la personne intégralement bonne. Or, cela est nécessaire car nous avons vu que les puissances sensibles obéissent par *principatu politico* et non pas par *principatu despotico* à savoir qu'elles « n'obéissent pas immédiatement à la raison mais gardent leurs mouvements propres qui, de temps en temps, s'opposent à la raison »⁹⁴⁵. Cela signifiait qu'elles devaient être intégrées et rendues participantes de l'effort d'unification de la personne humaine, pour qu'elles ne s'opposent plus (*ius in aliquo contradicendi* exprimé par St. Augustin : « Parfois l'intelligence marche la première et le sentiment tarde à suivre, ou ne suit pas du tout ») mais, au contraire, accentuent le plaisir à agir bien et à faire le bien⁹⁴⁶. Pour cela, il convient de les

⁹⁴⁴ I-II, 56, 4 (*utrum irascibilis et concupiscibilis sint subiectum virtutis*): « *irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum se, inquantum sunt partes appetitus sensitivi. Et hoc modo, non competit eis quod sint subiectum virtutis. Alio modo possunt considerari inquantum participant rationem, per hoc quod natae sunt rationi obedire. Et sic irascibilis vel concupiscibilis potest esse subiectum virtutis humanae, sic enim est principium humani actus, inquantum participat rationem. Et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quod enim in irascibili et concupiscibili sint aliquae virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab una potentia secundum quod est ab alia mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit bene disposita ad actum, sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi et artifex sit bene dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quae operatur irascibilis et concupiscibilis secundum quod sunt a ratione motae, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad bene agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili. Et quia bona dispositio potentiae moventis motae, attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem; ideo virtus quae est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quam quaedam habitualis conformitas istarum potentialium ad rationem » + ad 2.*

⁹⁴⁵ I-II, 56, 4, ad 3 : « *alia ratione regitur corpus ab anima, et irascibilis et concupiscibilis a ratione. Corpus enim ad nutum obedit animae absque contradictione, in his in quibus natum est ab anima moveri, unde Philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum. Et ideo totus motus corporis refertur ad animam. Et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in anima. Sed irascibilis et concupiscibilis non ad nutum obediunt rationi, sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant, unde in eodem libro Philosophus dicit quod ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus bene disponantur ad actum ».*

⁹⁴⁶ Cf. I-II, 68, 4 (*utrum convenienter septem dona spiritus sancti enumerentur*): « *Sicut autem vires appetitivae natae sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanae natae sunt moveri per instinctum Dei, sicut a quadam superiori potentia. Et ideo in omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione, et in vi appetitiva ».* Cf. Pfürtner, p. 306-307 : « *Das erste, daß mit der Lehre über die eingegossenen Kardinaltugenden gesagt wird, ist die Feststellung, daß die Trieb-sphäre überhaupt zur Vergöttlichung oder Heiligung fähig ist. Es handelt sich dabei um die Heiligung der Trieb-sphäre in ihren eigenen Akten. Sie besteht nicht darin, daß diese auf ein neues, übernatürliches Ziel gelenkt werden. Vielmehr gestattet sich das Verhältnis der Sinnlichkeit zu ihrem eigenen Objekten neuartig aus. Ebenso, wie etwa die menschliche Sexualität durch die 'Temperentia' aufhört, nur animalischer Trieb zu sein, sondern in ihren eigenen Akten auf eine humane Ebene gehoben wird, hört der Christ auf, nur das menschliche 'Du' in der geschlechtlichen Bewegung zu suchen. Er ist dem Ebenbild Gottes im geliebten Menschen zugewandt (...) Eine weitere Konsequenz der Lehre von der Sinnlichkeit als Trägerin eingegossener Tugenden besteht darin, daß unsere Trieb- und Gemütssphäre ihre eigenen vollendenden Möglichkeiten nicht erreicht, solange sie nicht in die Gottförmigkeit gelangt ist. Alle sinnlichen Akte finden reifsten Ausdruck erst, wenn sie Ausdruck der Gottesliebe geworden sind. Schließlich ist mit der erwähnten Lehre gesagt, daß die eigene Aktivität der Sinnlichkeit in irgendeiner Form ins Spiel treten muß, soll der ganze Mensch dem Heiligen erschlossen werden. Die eingegossenen Tugenden werden freilich von Gott als von ihrer direkten Wirkursache hervorgebracht (...). Aber ebenso wie in den erworbenen beiden Kardinaltugenden hat die Sinnlichkeit doch ihrerseits eine echte Mitwirkung zu vollziehen ».* D'autant que pour lui, la volonté possède en ses actes propres, des formes de désir

considérer comme suffisamment autonomes (comme des hommes libres et non des esclaves) pour qu'elles soient incitées à s'allier pour l'œuvre de sanctification de l'homme. Il ne faut donc pas sous-estimer leur propre capacité, comme l'avait fait Socrate qui croyait que l'on ne pouvait pécher que par ignorance, la vertu étant d'abord intellectuelle (« *toutes les vertus sont des prudences* »). Il faut que le pouvoir de la raison s'étende de l'universel jusqu'au particulier. « *Ainsi donc, pour bien agir, il est requis que non seulement la raison soit bien disposée par l'habitus de la vertu intellectuelle, mais aussi que l'appétit le soit par l'habitus de la vertu morale* »⁹⁴⁷.

Enfin, le rôle des deux vertus cardinales que nous allons étudier de plus près est encore présenté comme une manière de rendre bon l'homme en faisant en sorte que son agir soit conforme à la raison :

- La raison elle-même est rectifiée ; c'est l'œuvre des vertus intellectuelles.
- Cette rectitude de la raison est instaurée dans les relations humaines ; c'est la tâche de la justice.
- Il faut supprimer les obstacles à cet établissement de la droite raison dans les affaires humaines, qui peut être empêché soit :
 - parce qu'un bien délectable l'attire hors de ce que requiert la rectitude de la raison, et cet empêchement est supprimé par la vertu de tempérance.
 - parce qu'une difficulté survient qui détourne la volonté de faire ce qui est raisonnable. Pour supprimer cet obstacle, il faut la force d'âme⁹⁴⁸.

analogues au concupiscible et à l'irascible (cf. I, 82, 5, ad 2) : une ouverture passive prête à la réponse spontanée du don et initiative pour défendre ce bien contre toute difficulté, ce qui se ramène respectivement à l'amour et à l'espérance.

⁹⁴⁷ I-II, 58, 2 (*utrum virtus moralis distinguitur ab intellectuali*) : « *omnium humanorum operum principium primum ratio est, et quaecumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt ; diversimode tamen. Nam quaedam rationi obediunt omnino ad nutum, absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in sua natura consistentia ; statim enim ad imperium rationis, manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit, in I Polit., quod anima regit corpus despotico principatu, idest sicut dominus servum, qui ius contradicendi non habet. Posuerunt igitur quidam quod omnia principia activa quae sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem. Quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta, ad bene agendum. Unde, cum virtus sit habitus quo perficimur ad bene agendum, sequeretur quod in sola ratione esset, et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et haec fuit opinio Socratis, qui dixit omnes virtutes esse prudentias, ut dicitur in VI Ethic. Unde ponebat quod homo, scientia in eo existente, peccare non poterat ; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi. Pars enim appetitiva obedit rationi non omnino ad nutum, sed cum aliqua contradictione, unde Philosophus dicit, in I Polit., quod ratio imperat appetitivae principatu politico, quo scilicet aliquis praeest liberis, qui habent ius in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit, Super Psalm., quod interdum praecedat intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus, intantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc, aliquo modo verum est quod Socrates dixit, quod scientia praesente, non peccatur, si tamen hoc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili. Sic igitur ad hoc quod homo bene agit, requiritur quod non solum ratio sit bene disposita per habitum virtutis intellectualis ; sed etiam quod vis appetitiva sit bene disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur a ratione, ita virtus moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum quod participat aliquo modo rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanae, in quantum rationi conformatur ».*

⁹⁴⁸ II-II, 123, 1 (*utrum fortitudo sit virtus*) : « *virtus hominis, de qua loquimur, est quae bonum facit hominem, et*

2. De fortitudine

Comme pour toutes les vertus en particulier, le traité sur la vertu de force, comprenant 18 questions (II-II, 123-140), s'inscrit dans le schéma général de la *Secunda Secundæ* qui s'ouvre sur les vertus théologiques avant d'entamer les vertus cardinales, à chaque fois dans l'ordre classique. La force est donc la troisième des vertus cardinales. Le même plan est toujours adopté, même si l'ordre peut varier dans les sous-parties : la vertu de force est étudiée en elle-même (II-II, 123-124), en ses parties (II-II, 128-138), dans les vices qui s'y opposent (II-II, 125-127) et dans le don de l'Esprit Saint qui la soutient (II-II, 139) et le précepte qui s'y rattache (II-II, 140).

Selon Congar, ce traité a été rédigé vers 1272 en Italie et n'a pas d'équivalent dans les œuvres systématiques précédentes du Docteur angélique. Seuls quelques éléments un peu épars se trouvaient déjà dans le *Commentaire des Sentences* où la source principale était déjà Aristote dont l'Éthique à Nicomaque (surtout I. II-IV) avait été commenté environ 5 ans auparavant⁹⁴⁹.

Si nous reprenons la fine analyse de Houser, déjà évoquée dans les *generalia* sur les vertus, la vertu générale de force (donc valable pour tout acte vertueux) s'occupe d'un des empêchements survenant dans la poursuite de l'action raisonnable, à savoir être repoussé du bien par quelque chose de difficile. Prise absolument et donc génériquement, c'est une fermeté de l'âme qui se retrouvera dans toutes les subdivisions de la force⁹⁵⁰.

opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionysium, iv cap. De Div. Nom. Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut faciat hominem et opus eius secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo, secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur, quod pertinet ad iustitiam. Tertio, secundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendae. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliud quam rectitudo rationis requirat, et hoc impedimentum tollit virtus temperantiae. Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse ».

⁹⁴⁹ Congar, « Le traité de la force dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin », p. 333-334.

⁹⁵⁰ II-II, 123, 1 (*utrum fortitudo sit virtus*) : « Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur (...). Alio modo, per hoc quod voluntatem repellit ab eo quod est secundum rationem, propter aliquid difficile quod incumbit. Et ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet huiusmodi difficultatibus resistat, sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit » et II-II, 123, 2 (*utrum fortitudo sit specialis virtus*) : « nomen fortitudinis dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem. Et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis, quia sicut Philosophus dicit, in II Ethic., ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari. Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem animi in sustinendis et repellendis his in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus ».

a. La vertu de force modère les craintes et les audaces

La force est cette vertu cardinale caractérisant la personne qui « agit avec fermeté ». Elle est d'autant plus louable que l'incitation à s'écarter, tomber ou reculer dans la poursuite du bien édicté par la raison est plus forte. Cette incitation mauvaise peut provenir de l'attrance pour un autre bien, de type sensible, et c'est alors qu'intervient la vertu de tempérance. Mais elle provient surtout de la crainte face à un mal qui risque de nous affliger, d'où l'importance de la force qui préfère affronter les périls pour sauvegarder le plus grand bien⁹⁵¹.

À la différence de la tristesse « qui concerne le mal présent ; la crainte, elle, porte sur un mal à venir ». Il existe donc une vertu cardinale spéciale pour affronter les craintes (*timores*), qui vérifient la triple caractéristique des passions : elles relèvent de l'appétit sensible, ont une implication physique (ici sous forme de contraction selon le Damascène) et concernent un mal (qui risque de triompher d'un bien)⁹⁵². Comme la puissance appétitive recherche toujours le bien, elle fuit tout mal, qui lui apportera la souffrance, voire la douleur au niveau plus physique. Il existe deux types de craintes : la première concerne le « *mal destructeur* » qui est le plus craint car il est le plus contraire au désir naturel d'exister. L'autre crainte concerne le « *mal attristant* » qui s'oppose seulement aux inclinations de l'appétit, ce qui n'en fait pas une crainte de nature⁹⁵³. Et cette crainte qu'inspire le désir naturel d'exister est la mort (et parfois la maladie qui peut la précéder) pour un être composé d'un corps

⁹⁵¹ II-II, 123, 11 (*utrum fortitudo sit virtus cardinalis*) : « *virtutes cardinales seu principales dicuntur quae praecipue sibi vindicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones, una ponitur firmiter operari, ut patet in II Ethic. Laudem autem firmitatis potissime sibi vindicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum vel retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem et bonum delectans et malum affligens, sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas, dicit enim Augustinus, in libro 83 Quæst., nemo est qui non magis dolorem fugiat quam affectat voluptatem, quandoquidem videmus et immanissimas bestias a maximis voluptatibus exterreri dolorum metu. Et inter dolores animi et pericula maxime timentur ea quae ducunt ad mortem, contra quae firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus cardinalis* ». Cf. Pieper, p. 125 : « Thomas Aquinas gives the following explanation for the hierarchy of the cardinal virtues : the actual good of man is his self-realization in accordance with reason, that is, in accordance with the truth of real things (...). The essence of this 'good of reason' is conferred in the directive cognition of prudence. In the virtue of justice, this good of reason becomes transformed into actual existence. 'It is the function of justice to carry out the order of reason in all human affairs'. The other virtues – fortitude and temperance – serve the conservation of this good ; it is their function to preserve man from declining from the good ».

⁹⁵² I-II, 41, 1 : « *timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se respicit bonum et malum. Pertinet autem ad appetitum sensitivum, fit enim cum quadam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit. Et importat etiam habitudinem ad malum, secundum quod malum habet quodammodo victoriam super aliquod bonum. Unde verissime sibi competit ratio passionis. Tamen post tristitiam, quae est de malo praesenti, nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut praesens* ».

⁹⁵³ I-II, 41, 3 (*utrum sit aliquis timor naturalis*) : « *Est enim, ut Philosophus dicit in II Rhetoric., timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi, et talis timor dicitur naturalis. Est iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturae, sed desiderio appetitus, et talis timor non est naturalis* ». Cf. I-II, 42, 2 (*utrum malum naturae sit obiectum timoris*) : « *Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati ; ita corruptivum malum est quod contrariatur naturae* ».

comme l'homme, donc soumis à la corruption physique⁹⁵⁴. De fait, la mort est la cause par excellence de la crainte car contre elle rien ne peut être fait, elle est inéluctable⁹⁵⁵. Cependant la mort physique, qui est un mal corporel, ne doit jamais laisser accepter un mal spirituel par la fuite d'un bien rationnel (l'honneur, la foi etc...) ⁹⁵⁶ car le premier des maux n'a que raison de peine alors que le second aurait raison de faute.

Mais comme à son habitude, St. Thomas entre dans un niveau de précision qui permet bien des finesses. Le mal de nature (ou physique) provient soit d'une cause naturelle (il s'attaque à la nature et est un effet de celle-ci) comme pour la mort naturelle, soit d'une cause non-naturelle comme la mort infligée par un persécuteur. L'homme généralement ne craint pas trop la mort naturelle car l'échéance en est trop éloignée, bien que n'ignorant pas son sort dans l'absolu. Il serait impossible de vivre si l'on devait prendre en considération tous les maux qui pourraient nous advenir au cours de notre vie. Ces œillères naturelles qui sont dues aux limites de notre puissance intellectuelle sont essentielles pour pouvoir mener une vie heureuse. Elles manifestent aussi une forme d'abandon spirituel à la Divine Providence⁹⁵⁷. De même, lorsqu'un martyr doit faire face au bourreau, la certitude qu'il n'y échappera pas n'induit plus de crainte (car le futur n'est plus hypothétique, éventuellement il pourrait concevoir une tristesse du mal présent). « *Mais si ce mal de nature, qui est destructeur, est estimé tout proche, mais avec un espoir d'y échapper, c'est alors que nous le craignons* »⁹⁵⁸.

⁹⁵⁴ I-II, 42, 2, SC : « *Philosophus dicit, in III Ethic., quod inter omnia terribilissimum est mors, quae est malum naturae* » et II-II, 123, 4 (*utrum fortitudo solum sit circa pericula mortis*) : « *oportet quod fortitudo animi dicatur quae firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala, quia qui stat firmus contra maiora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur ; et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona, unde Augustinus dicit, in libro De Moribus Eccle., quod vinculum corporis, ne concutiat atque vexetur, laboris et doloris ; ne auferatur atque perimatur, mortis terrore animam quatit. Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis* ». Cf. Pieper, p. 117 : « *Fortitude presupposes vulnerability ; without vulnerability there is no possibility of fortitude. An angel cannot be brave, because he is not vulnerable. To be brave actually means to be able to suffer injury* ». Houser, *The Virtue of Courage*, p. 306-307 reproche à Pieper de ne pas distinguer dans la force la vertu générale et spéciale (qui elle seule affronterait la mort, tandis que la générale affronterait tout obstacle difficile avec fermeté) : cf. p. 309 : « *Being brave 'in a certain respect' is the kind of true courage found in its potential parts* ». Le risque de naufrage fait donc pour St. Thomas partie de la force, alors qu'Aristote l'écartait.

⁹⁵⁵ I-II, 41, 4 (*utrum convenienter assignentur species timoris*) : « *timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit* ». Cf. I-II, 41, 2 (*utrum timor sit specialis passio*) : « *obiectum timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest* ».

⁹⁵⁶ II-II, 123, 4 (*utrum fortitudo solum sit circa periculum mortis*) : « *ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale aequivalet bono rationis* ». Cf. Pieper, p. 126 : « *Its essence lies not in knowing no fear, but in not allowing oneself to be forced into evil by fear, or to be kept by fear from the realization of good* ».

⁹⁵⁷ Mt 6, 34 : « *Ne vous inquiétez donc pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. À chaque jour suffit sa peine* », qui suit les deux exemples des oiseaux du ciel et des lys des champs.

⁹⁵⁸ I-II, 42, 2 : « *considerandum est quod malum naturae quandoque est a causa naturali, et tunc dicitur malum naturae, non solum quia privat naturae bonum, sed etiam quia est effectus naturae ; sicut mors naturalis, et alii huiusmodi defectus. Aliquando vero malum naturae provenit ex causa non naturali, sicut mors quae violenter infertur a persecutore. Et utroque modo malum naturae quodammodo timetur, et quodammodo non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasia futuri mali, ut dicit Philosophus ; illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quod autem non appareat aliquod malum ut futurum, potest ex duobus*

« La mort et les autres maux naturels sont causés par la nature générale ; pourtant la nature particulière s’y oppose autant qu’elle peut. C’est l’inclination de la nature particulière qui provoque la douleur et la tristesse relatives à ces maux, quand ils sont présents, et la crainte quand ils sont dans un avenir proche »⁹⁵⁹. Encore une fois point une distinction entre le niveau de la connaissance générale et théorique (nous sommes tous des créatures mortelles, suivant la nature humaine en général) et la connaissance particulière (je dois mourir dans les prochaines semaines d’un cancer en phase terminale, la nature d’une personne en particulier qui répugne à la mort)⁹⁶⁰. Pour St. Thomas, la force est avant tout la vertu permettant d’affronter la crainte d’une mort non-naturelle mais infligée non pas par assassinat (qui entend mettre à mort une personne identifiée individuellement), mais dans la guerre qui oppose de manière plus générique des ennemis qui s’individualisent dans les soldats combattants sur le champ de bataille. Mais il est entendu que la personne possédant cette vertu de force, serait capable aussi d’affronter d’autres types de mort (par maladie ou agression imprévue)⁹⁶¹. Pourtant, le véritable étalon de la vertu chrétienne de force est le martyr, conçu d’ailleurs comme un type particulier de combat⁹⁶².

Le fort accepte la souffrance corporelle pour le bien spirituel. Il ne l’accepte pas que comme un mal futur risquant de lui advenir (qui inspirerait donc la crainte), mais aussi

contingere. Uno quidem modo, ex hoc quod est remotum et distans, hoc enim, propter distantiam, imaginamur ut non futurum. Et ideo vel non timemus, vel parum timemus. Ut enim Philosophus dicit, in II Rhetoric., quae valde longe sunt non timentur, sciunt enim omnes, quod morientur ; sed quia non prope est, nihil curant. Alio modo aestimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quae facit ipsum aestimare ut praesens. Unde Philosophus dicit, in II Rhetoric., quod illi qui iam decapitantur non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere ; sed ad hoc quod aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis. Sic igitur malum naturae non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si vero malum naturae, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliqua spe evasionis, tunc timebitur ».

⁹⁵⁹ I-II, 42, 2, ad 3 : « *mors et alii defectus naturae proveniunt a natura universali, quibus tamen repugnat natura particularis quantum potest. Et sic ex inclinatione particularis naturae, est dolor et tristitia de huiusmodi malis, cum sunt praesentia ; et timor, si immineant in futurum* » qui répondait à cette obj 3 : « *natura non movet ad contraria. Sed malum naturae provenit ex natura. Ergo quod timendo aliquis refugiat huiusmodi malum, non est a natura. Timor ergo naturalis non est de malo naturae ; ad quem tamen hoc malum pertinere videtur* ».

⁹⁶⁰ Cf. II-II, 123, 5 (*utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quae sunt in bello*) : « *Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis non solum quae imminet in bello communi, sed etiam quae imminet in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest* ».

⁹⁶¹ II-II, 123, 5 : « *quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quae est ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt huiusmodi, non videntur directe alicui imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis quae est in bellicis directe imminet homini propter aliquod bonum, in quantum scilicet defendit bonum commune per iustum bellum (...). Et secundum hoc, concedendum est quod fortitudo proprie est circa pericula mortis quae est in bello. Sed et circa pericula cuiuscumque alterius mortis fortis bene se habet, praesertim quia et cuiuslibet mortis homo potest periculum subire propter virtutem ; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis ; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latronum* ».

⁹⁶² II-II, 124, 2 (*utrum martyrium sit actus fortitudinis*) : « *in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem et iustitiam non deserit propter imminetia pericula mortis, quae etiam in quodam certamine particulari a persecutoribus imminet* ». Cf. Pieper, p. 117-118 et Houser, p. 310.

comme un mal bien présent (qui fait donc naître la tristesse). Il y a ici un glissement dans la définition donnée de la force : « *circa timores et audacias* » vers la tempérance qui est la vertu propre aux plaisirs et aux tristesses⁹⁶³. Mais cela ne doit pas non plus surprendre tant les vertus sont connexes. Le fort est capable dans un martyre par exemple d'affronter la douleur physique infligée à sa chair, donc ressentie par le sens du toucher en particulier. Mais il doit aussi lutter contre son autre source de tristesse, cette fois-ci psychique : de savoir qu'il va perdre sa vie (bien naturel physique qu'il aime et lui est indispensable pour agir vertueusement) et tout ce qui s'y rapporte. Le fort endure cette tristesse par amour pour la Vérité de Dieu à laquelle il veut rester fidèle pour être ce qu'il doit. L'acte vertueux de force cause donc aussi un plaisir psychique qui est pourtant souvent caché par la douleur physique, à moins que Dieu ne pourvoie le martyr d'une grâce spéciale comme pour « *Tiburce [qui], tandis qu'il marchait pieds nus sur des charbons ardents, disait 'qu'il lui semblait marcher sur un parterre de roses'*. *Cependant la vertu de force fait que la raison n'est pas absorbée par la douleur physique. La délectation de la vertu surpasse la tristesse psychique en tant que l'homme préfère le bien de la vertu à la vie physique et à ce qui s'y rapporte. Aussi Aristote dit-il qu' 'on ne demande pas à l'homme fort d'éprouver de la délectation en la ressentant, mais qu'il lui suffit de ne pas céder à la tristesse'* ». La référence biblique est évidemment tirée du livre des Maccabées, aussi justement dénommé « Livre des Martyrs d'Israël » avec le personnage d'Éléazar (2 M 6, 30) : « *je souffre dans mon corps de cruelles douleurs, mais dans mon âme je les supporte volontiers par crainte de Dieu* »⁹⁶⁴.

Comme pour toute vertu, la force doit être devenue une seconde nature. Elle se manifeste ainsi avec plus d'évidence dans les actions soudaines. Mais le fort étant aussi un prudent, il doit prévoir les éventuels assauts pouvant survenir et contre lesquels résister efficacement⁹⁶⁵. La passion de crainte se manifeste par une sorte de contraction ou

⁹⁶³ I-II, 60, 4, obj. 2 : « *fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa delectationes et tristitias* ». Cf. I-II, 41, 2.

⁹⁶⁴ II-II, 123, 8 (*utrum fortis delectetur in suo actu*) : « *duplex est delectatio, una quidem corporalis, quae consequitur tactum corporalem ; alia autem animalis, quae consequitur apprehensionem animae. Et haec proprie consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animae, puta quod homo amittit corporalem vitam (quam virtuosus amat, non solum in quantum est quoddam bonum naturale, sed etiam in quantum est necessaria ad opera virtutum) et quae ad eam pertinent, et iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis, puta vulnera et flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animale, scilicet de ipso actu virtutis et de fine eius, ex alia vero parte habet unde doleat, et animaliter, dum considerat amissionem propriae vitae, et corporaliter. Unde, ut legitur II Machab. VI, Eleazarus dixit, diros corporis sustineo dolores, secundum animam vero, propter timorem tuum, libenter haec patior. Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animale delectationem virtutis, nisi forte propter superabundantem Dei gratiam, quae fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus poenis afficiatur ; sicut beatus Tiburtius, cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare. Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non absorbeatur a corporalibus doloribus. Tristitiam autem animale superat delectatio virtutis, in quantum homo praefert bonum virtutis corporali vitae et quibuscumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philosophus dicit, in III Ethic., quod a forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur ».*

⁹⁶⁵ II-II, 123, 9 (*utrum fortitudo maxime consistat in repentinis*) : « *in operatione fortitudinis duo sunt*

recroquevillement (*natura retrahitur ad interiora*), autant dire qu'elle paralyse l'action, comme la tristesse : « Plus cette faiblesse est grande, plus notre champ d'action se rétrécit. De là vient que l'appréciation d'où procède la crainte produit une contraction dans la puissance appetitive. Nous voyons même, chez les mourants, la puissance vitale se retirer au-dedans, par l'affaiblissement de son énergie ; et quand, dans une cité, les habitants ont peur, ils quittent les faubourgs et se réfugient autant que possible vers le centre. À l'image de cette contraction qui ressortit à l'appétit sensible, la crainte produit dans l'organisme cette contraction qui ramène à l'intérieur la chaleur naturelle et les esprits vitaux »⁹⁶⁶.

St. Thomas décrit certes ce phénomène avec son regard imprégné de la physique antique des humeurs et du chaud et froid, mais cela ne disqualifie nullement son analyse puisqu'on continue à dire aujourd'hui « je sens la colère monter en moi » ou « s'échauffer » lorsqu'on devient agressif et *a contrario* « prendre une décision à froid ». « Dans la colère, les esprits sont chaleureux et subtils, par suite du désir de vengeance, ils ont donc tendance à monter. Ainsi se rassemblent-ils dans la région du cœur, ce qui rend les gens en colère prompts et audacieux pour attaquer. Mais dans la crainte, à cause de l'envahissement du froid, les esprits ont tendance à descendre, ce froid venant de ce qu'on se représente son insuffisance. Loin de se rassembler dans la région du cœur, la chaleur et les esprits s'enfuient loin du cœur. Et c'est pourquoi ceux qui ont peur tardent à attaquer, et prennent plutôt la fuite »⁹⁶⁷. Cela intervient en quelque sorte de la même manière que les gens au tempérament introverti qui, lorsqu'ils sont attaqués, même verbalement, ne savent quoi répondre⁹⁶⁸ et vont

consideranda. Unum quidem, quantum ad electionem ipsius. Et sic fortitudo non est circa repentina. Eligat enim fortis praemeditari pericula quae possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre, quia, ut Gregorius dicit, in quadam homilia, iacula quae praevidentur minus feriunt, et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clipeo praescientiae praemunimur. Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum Philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna praemeditatione animum suum contra pericula praeparare. Qua praeparatione etiam fortis utitur, cum tempus adest ».

⁹⁶⁶ I-II, 44, 1 : « Quantum autem ad animale motum appetitus, timor contractionem quandam importat. Cuius ratio est, quia timor provenit ex phantasia alicuius mali imminenti quod difficile repellere potest (...). Quod autem aliquid difficile possit repellere, provenit ex debilitate virtutis (...). Virtus autem, quanto est debilior, tanto ad pauciora se potest extendere. Et ideo ex ipsa imaginatione quae causat timorem, sequitur quaedam contractio in appetitu. Sicut etiam videmus in morientibus quod natura retrahitur ad interiora, propter debilitatem virtutis, et videmus etiam in civitatibus quod, quando cives timent, retrahunt se ab exterioribus, et recurrunt, quantum possunt, ad interiora. Et secundum similitudinem huius contractionis, quae pertinet ad appetitum animale, sequitur etiam in timore ex parte corporis, contractio caloris et spirituum ad interiora ».

⁹⁶⁷ I-II, 44, 1, ad 1 : « in iratis, propter calorem et subtilitatem spirituum, quae proveniunt ex appetitu vindictae, interius fit spirituum motus ab inferioribus ad superiora, et ideo congregantur spiritus et calor circa cor. Ex quo sequitur quod irati redduntur prompti et audaces ad invadendum. Sed in timentibus, propter frigiditatem ingrossantem, spiritus moventur a superioribus ad inferiora, quae quidem frigiditas contingit ex imaginatione defectus virtutis. Et ideo non multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed magis a corde refugiant. Et propter hoc, timentes non prompte invadunt, sed magis refugiant ».

⁹⁶⁸ I-II, 44, 1, ad 2 : « Philosophus dicit, in libro De Problematibus, quod multiplicatis introrsum spiritibus et calore, necesse est quod emittantur per vocem. Et propter hoc, dolentes vix se possunt continere quin clament.

ensuite s'en vouloir de se laisser ainsi mépriser en public, perdant encore du peu de confiance en eux-mêmes qu'ils avaient. Tandis que le colérique va savoir ne pas se taire mais se défendre et mieux vaut finalement, du point de vue psychologique, détourner son agressivité vers l'extérieur que de la retourner contre soi-même à l'intérieur. Pour filer la métaphore de St. Thomas, on pourrait comparer la crainte à quelque chose de paralysant par congélation.

Le complexe obsidional s'oppose à la capacité d'action qui est comme une extension de la personne, une ouverture sur l'extérieur à la manière du fameux « *bonum diffusivum sui* ». La vertu de force comme toute vertu est une perfection seconde de l'être. Or, nous le verrons, l'une de ses composantes, certes secondaire, est l'*aggredi*, qui certes désigne le fait d'attaquer (ou plutôt contre-attaquer le mal qui s'approche), mais littéralement signifie d'abord marcher, s'avancer vers (*ad- gradior*), le propre d'une entreprise ouverte à l'autre. On peut donc supposer qu'au contraire la vertu de force opère par élargissement du champ de vision et d'action. C'est aussi pourquoi la force doit recourir à une certaine colère, mais modérée car celle-ci aide à extérioriser et à s'épancher plutôt qu'à se rabougrir.

b. Sustinere et aggredi

La force, toujours liée à la prudence, sait quand il faut supporter ou tolérer les maux ou au contraire les affronter courageusement, deux qualités intrinsèques de cette vertu qui sont dénommées en latin : *sustinere* et *aggredi*. L'important est de ne jamais abandonner le vrai bien que la raison commande de poursuivre, quel qu'en soit le prix, sans se laisser arrêter par la crainte d'un mal difficile à surmonter. « *Or il ne faut pas seulement subir fermement l'assaut de ces difficultés en réprimant la peur, mais aussi s'y attaquer avec modération, quand il faut les exterminer pour assurer sa sécurité future. Ce qui semble se rattacher à la raison d'audace. C'est pourquoi la force concerne la crainte et l'audace, en réprimant la crainte et en modérant l'audace* »⁹⁶⁹.

L'acte principal de la vertu de force, le *sustinere*, consiste donc à endurer ou supporter en réprimant les craintes plutôt que d'attaquer. Le danger que doit affronter la force a effectivement de soi déjà tendance à modérer l'audace, mais par contre il faut aller contre le

Sed in timentibus fit motus interioris caloris et spirituum a corde ad inferiora, ut dictum est. Et ideo timor contrariatur formationi vocis, quae fit per emissionem spirituum ad superiora per os. Et propter hoc, timor tacentes facit. Et inde est etiam quod timor trementes facit ».

⁹⁶⁹ II-II, 123, 3 (*utrum fortitudo sit circa timores et audacias*): « *ad virtutem fortitudinis pertinet remove impedimentum quo retrahitur voluntas a sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quandam a malo difficultatem habente (...), cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores rerum difficultum, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis. Oportet autem huiusmodi rerum difficultum impulsu non solum firmiter tolerare cohibendo timorem, sed etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare, ad securitatem in posterum habendam. Quod videtur pertinere ad rationem audaciae. Et ideo fortitudo est circa timores et audacias, quasi cohibitiva timorum, et moderativa audaciarum* ».

mouvement premier de la nature qui, face au danger, augmenterait encore la crainte, ce qui suppose une plus grande maîtrise de soi au lieu de fuir ou de céder⁹⁷⁰. St. Thomas nous donne encore trois raisons qui rendent l'exercice du *sustinere* plus difficile et donc vertueux. Supporter est généralement le fait du plus faible car lorsqu'on attaque, c'est qu'on est plus en position de force. Supporter, c'est déjà vivre au présent le péril, tandis que se mettre en marche pour attaquer revient à le reporter dans un avenir proche. Enfin, la durée est généralement plus longue d'où le terme d'endurance, alors que l'attaque est souvent brève, si bien qu'Aristote remarque que « *certainis volent au-devant des dangers, mais s'enfuient quand ils les rencontrent ; les hommes forts font le contraire* »⁹⁷¹.

J. Pieper clarifie l'affirmation de St. Thomas faisant de l'endurance la partie principale de la force ou affirmant qu'il serait plus digne de la force de subir en tous les cas que d'attaquer. C'est que dans certains cas de péril extrême où souffrir et endurer sont objectivement la seule manière possible de résister, se révèle alors le caractère véritable de la force⁹⁷². À ceux qui objectent que l'endurance a une dimension prégnante de passivité qui ne convient pas à une perfection (qui réside dans l'agir), St. Thomas répond que l'âme en endurant la souffrance, agit fortement puisqu'elle tient fermement au bien⁹⁷³.

Mais dans un cas comme dans l'autre sont supposées des vertus qui constituent des parties soit intégrantes de la force (lorsque appliquées aux dangers de mort), soit annexes (si la matière est moins difficile)⁹⁷⁴. St. Thomas reprend alors les définitions de Cicéron⁹⁷⁵. Pour

⁹⁷⁰ II-II, 123, 6 (*utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis*): « *fortitudo magis est circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas. Difficilius enim est timorem reprimere quam audaciam moderari, eo quod ipsum periculum, quod est obiectum audaciae et timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciae, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem secundum quod moderatur audaciam, sed sustinere sequitur repressionem timoris. Et ideo principalior actus est fortitudinis sustinere, idest immobiliter sistere in periculis, quam aggredi* ». Cf. Congar, p. 337 : « *Tenir est plus difficile qu'attaquer. Celui qui attaque choisit son heure et ses moyens, il a le présupposé de la plus grande puissance, il jouit du soutien de la gloire, de l'initiative. Tenir dans l'obscurité, dans l'ignorance de ce que durera l'épreuve, ne pas perdre cœur si elle se prolonge, vaincre l'usure ; c'est en cela que s'affirme au maximum la vertu de force et qu'elle se montre comme valeur générale de l'existence morale* ».

⁹⁷¹ II-II, 123, 6, ad 1 : « *sustinere est difficilium quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente, qui autem aggreditur invadit per modum fortioris. Difficilium autem est pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo, quia ille qui sustinet iam sentit pericula imminencia, ille autem qui aggreditur habet ea ut futura. Difficilium autem est non moveri a praesentibus quam a futuris. Tertio, quia sustinere importat diurnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilium autem est diu manere immobilem quam subito motu moveri ad aliquid arduum. Unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod quidam sunt praevolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt, fortes autem e contrario se habent* ».

⁹⁷² Pieper, p. 128.

⁹⁷³ II-II, 123, 6, obj. 2 : « *maioris potentiae esse videtur quod aliquid possit in aliud agere quam quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobile perseverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiae nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam sustinere* », ad 2 : « *sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animae fortissime inhaerentis bono, ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam quam circa corpus* ».

⁹⁷⁴ Cf. Houser, p. 310 : « *These subordinate virtues possess the formality of general courage (overcoming obstacles) and that of special courage (doing so in a rational and moral way), but they apply these formal traits* ».

sa part, le *sustinere* ou capacité à ne pas laisser son cœur se briser ou être submergé par la tristesse pour ne pas déchoir de sa grandeur suppose la patience. Elle est « *le fait de supporter volontairement et longtemps des épreuves ardues et difficiles, par un motif de service ou d'honnêteté* ». Liée à celle-ci pour ne pas renoncer en perdant cœur (He 12,3) vient la persévérance qui consiste à « *demeurer de façon stable et perpétuelle dans un parti adopté avec délibération* ». L'*aggredi*, quant à lui, implique à la fois la confiance qui rend l'esprit prompt à attaquer car pour Cicéron « *l'âme se sent pleine d'espoir pour accomplir des actions grandes et glorieuses* ». Dans son traitement en détail, St. Thomas l'appelle magnanimité⁹⁷⁶. Ensuite, il requiert la magnificence, cette forme de constance dans l'exécution pour ne pas lâcher prise dans la réalisation de ce qu'on a entrepris avec confiance malgré l'ampleur de la tâche. « *La magnificence est le projet de la réalisation de choses grandes et sublimes, que l'âme s'est proposée avec éclat et grandeur* »⁹⁷⁷.

Il faut rappeler que pour toute vertu, même cardinale, donc en principe acquérable par les efforts humains, l'homme a tout de même besoin de la grâce divine (en plus du secours divin). Il existe donc deux niveaux, l'un perfectionnant la nature, l'autre correspondant à notre vocation surnaturelle en laissant Dieu nous perfectionner plus encore : c'est alors qu'on a la

to other matter, areas of life less harmful than death ».

⁹⁷⁵ Cf. Houser, p. 308 : « *To understand courage more precisely, Aquinas searched his sources for Cicero's 'part' : 'confidence' (fiducia), 'magnificence' (magnificentia), 'patience' (patientia), and 'perseverance' (perseverantia). But of these four, Aristotle had included only magnificence on his list of moral virtues. To reconcile these two authorities, Aquinas interpreted patience and perseverance as specific, Aristotelian virtues, such as magnificence is. He then searched through Aristotle's list for a fourth special virtue, one akin to confidence, and found magnanimity. Thus arose the four parts of courage listed in the Summa : magnanimity, magnificence, patience and perseverance. Ciceronian confidence, however, is not just another name for magnanimity, but it is a different virtue. Aquinas understood it to be general in scope, a kind of genus for magnanimity and the first of four parts of 'general' courage, the other three parts being 'accomplishing the deed' (executio operis) [II-II, 128, 1], 'enduring evils' (sustinentia quorumcumque malorum) [II-II, 136, 4, ad 1], and 'constancy' (constantia) [II-II, 137, 3]* ». Cf. Solère, p. 240-243 et Labourdette, *Force et tempérance*, p. 47 (tableau récapitulatif).

⁹⁷⁶ Congar, p. 340-341 : « *La magnanimité englobe une grandeur dans l'espoir humain, un esprit d'entreprise qui ne craint pas d'innover ni de risquer, une réalisation par l'homme des énergies qu'il sent en lui* ».

⁹⁷⁷ II-II, 128, art. unicus (*utrum convenienter partes fortitudinis enumerentur*) : « *Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi praeparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit Tullius fiduciam. Unde dicit quod fiducia est per quam magnis et honestis rebus multum ipse animus in se fiduciae cum spe collocavit. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quae fiducialiter inchoavit. Et quantum ad hoc ponit Tullius magnificentiam. Unde dicit quod magnificentia est rerum magnarum et excelsarum cum animi ampla quadam et splendida propositione cogitatio atque administratio, idest executio, ut scilicet amplo proposito administratio non desit (...). Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur. Quorum primum est ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, et decidat a sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit patientiam. Unde dicit quod patientia est honestatis aut utilitatis causa rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio. Aliud autem est ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat, secundum illud Heb. XII, non fatigemini, animis vestris deficientes. Et quantum ad hoc ponit perseverantiam. Unde dicit quod perseverantia est in ratione bene considerata stabilis et perpetua permansio* ». St. Thomas ne cite pas les Saintes Écritures qui pourtant évoquent ce double aspect du *sustinere* en Col 1, 11, du moins dans la traduction liturgique : « *Vous serez puissamment fortifiés par la puissance de Sa gloire, qui vous donnera la persévérance et la patience* ». La Vulgate lit : « *in omni virtute confortati secundum potentiam claritatis eius in omni patientia et longanimitate* ».

vertu cardinale infuse, portant à son acmé la vertu cardinale⁹⁷⁸. De plus les vertus ne sont jamais contradictoires entre elles, mais connexes. La confiance, par exemple, a pour objet la propre personne agissante sans pour autant être suspecte de pélagianisme car l'espérance naturelle placée en soi-même est toujours sous le regard de Dieu (*spes in seipso, tamen sub Deo*)⁹⁷⁹. Elle ne saurait donc exclure la vertu théologique de l'espérance qui attend le secours de Dieu, un peu à la manière de cet aphorisme attribué à Ste. Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face : « *ne pas avoir confiance en soi mais en Dieu qui est en nous* ». De la même manière, la magnanimité sait devoir son honneur et la grandeur de sa dignité aux dons de Dieu qu'elle veut prendre au sérieux, sans pour autant s'enorgueillir puisqu'elle en connaît l'origine. Au contraire, la conscience de son propre péché l'incline concomitamment à l'humilité pour elle-même. Pour les autres, le magnanime méprise ceux qui ne font rien des dons reçus de Dieu et l'humble estime les autres supérieurs lorsqu'ils en font bon usage⁹⁸⁰.

Lee Yearley étudie justement en détail la distinction qu'il convient de faire entre le niveau naturel et surnaturel ou infus de la vertu cardinale de force. Pour lui, au niveau purement naturel, la vertu de force sait renoncer à des biens inférieurs pour l'amour d'un bien plus grand. Cela vaudrait aussi pour la vertu infuse, mais avec trois différences majeures. Premièrement, le bien préféré par la vertu infuse, donc ultimement Dieu, n'est jamais compris

⁹⁷⁸ C'est ainsi que St. Thomas parle de la persévérance en II-II, 137, 4 (*utrum perseverantia indigeat auxilio gratiae*) : « *perseverantia dupliciter dicitur. Uno modo, pro ipso habitu perseverantiae, secundum quod est virtus. Et hoc modo indiget dono habitualis gratiae, sicut et ceterae virtutes infusae* ».

⁹⁷⁹ II-II, 128, a.u., ad 2 : « *spes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica (...). Sed per fiduciam quae nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo* ». Le sens de l'expression « *Fortitude must not trust itself* » (tirée de St. Ambroise, *De Officiis* 1, 35) donné par Pieper, p. 122ss, est différent, indiquant plutôt que la force recherche moins la mort que l'affirmation d'un bien rationnel plus grand auquel elle ne peut renoncer, citant II-II, 124, 3 : « *tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum quod consistit in actu virtutis, puta ad fidem et dilectionem Dei* ». La force affirme donc quelque chose qui la précède, ce qui implique les autres vertus, en particulier la prudence et la justice.

⁹⁸⁰ II-II, 129, 3, ad 4 (*utrum magnanimitas sit virtus*) : « *in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet ; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas igitur facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo, sicut, si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat (...). Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei, non enim tantum alios appetitur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, et superiores aestimat, in quantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde in Psalmo [14, 4] dicitur de viro iusto, ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus, quod pertinet ad contemptum magnanimi ; timentes autem Dominum glorificat, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes* ». Cf. Labourdette, *Force et tempérance*, p. 34 comparant le magnanime et l'humble : « *[Le magnanime] ne se laisse pas éblouir et entraîner, leurs jugements ne l'impressionnent pas outre mesure : 'ce ne sont que des hommes'... Et il sait avec quelle légèreté, le plus souvent, les hommes jugent. Il n'a pas cette sorte de faiblesse psychologique qu'est la fascination par l'autre, si caractéristique du sentiment d'infériorité et qui souvent se développe en envie ou en mimétisme. Il est ce qu'il est et dans cette ligne, il veut seulement donner toute sa mesure. L'humble, considérant dans les autres ce qu'ils sont de par Dieu, les honore et les révère, les voit supérieurs à ce qu'il est lui-même comme homme, à ce qu'il a de par lui-même, mais non pas forcément à ce qu'il est de par Dieu ; pour les choses très intérieures et cachées il suspend son jugement et préfère penser d'une manière générale que les autres le surpassent. Pour les qualités manifestes, il peut se voir supérieur à beaucoup d'autres, mais il rapporte tout à Dieu et, ici encore, tout simplement il est ce qu'il est* ».

ni aimé totalement par des moyens naturels, mais seulement par les vertus théologiques, qui ne peuvent être qu'infuses mais n'en demeurent pas moins incomplètes malgré tout. Deuxièmement le bien supérieur qu'est Dieu peut impliquer de renoncer même au bien supérieur naturel pour lequel se sacrifierait le fort au niveau purement humain (par exemple la communauté politique), ce qui est alors souvent perçu comme une imprudence ou folie (le martyr n'est pas comme un brave soldat mourant au champ d'honneur pour défendre sa patrie). La réalité supérieure est au-delà du monde. Troisièmement tenir à ce Bien suprême hors de portée humaine car transcendant le monde est d'autant plus difficile que peuvent disparaître, à vue humaine les raisons naturelles, d'agir ainsi⁹⁸¹. Et Yearley rappelle que le martyr ne sait pas avec une absolue certitude s'il accomplit véritablement ainsi la volonté de Dieu. Cette dimension d'incertitude propre aux vertus théologiques n'est pas à sous-estimer⁹⁸². Le fort au plan naturel reçoit de sa communauté des ordres plus en continuité avec le passé. Ils sont aussi plus évidents et directement vérifiables humainement. De plus, ils se limiteraient à certaines valeurs communément acceptées par la communauté. De fait, avec le martyr, toute la perspective sur la vie est modifiée car le point de référence est déplacé hors de ce monde, d'où la nécessité du don de conseil et de la vertu *infuse* de prudence pour prendre en considération tout le champ de la vie réelle du Chrétien (donc incluant l'au-delà).

De son côté, Pieper voit en St. Thomas la distinction entre trois niveaux de perfection de la force et des autres vertus cardinales. Le degré inférieur est la force « politique » du quotidien, dans une vie sociale normale. Tout ce qu'on trouve au niveau naturel s'applique à ce niveau. Au second degré, de purification, l'homme a l'intention de réaliser de manière plus éminente l'image divine en lui et passe ainsi le seuil de la vie mystique, comprise comme le déploiement plus parfait de l'amour surnaturel de Dieu et des dons de l'Esprit Saint. Le troisième degré de l'esprit purifié transformé dans son essence est atteint seulement aux niveaux les plus élevés de la sainteté terrestre, qui est déjà un commencement de la vie éternelle, et il faudrait y ranger là le martyr⁹⁸³.

c. La persévérance

⁹⁸¹ Yearley, Lee H., « *The Nature-Grace Question in the Context of Fortitude* », p. 565 et surtout p.572.

⁹⁸² Yearley, p. 566 : « *St. Thomas stresses that the particular character of the gift of fortitude is the confidence it gives. That is, it is only by the direct movement of God to and through one – uniquely represented by the Gifts of the Holy Spirit – that one can receive a confidence akin to that available to the natural man* » mais aussi note 12 qui se réfère entre autres à II-II, 53, 2 dont nous extrayons ce qui semble correspondre : « *mens viatorum movetur a Deo in agendis per hoc quod sedatur anxietas dubitationis in eis praecedens* ». « *The question of the relation of confidence to fortitude is important particularly as some theologians and Thomistic commentators write as if the martyr were completely confident of his end, his knowledge being certain. But if the knowledge is certain and the confidence complete, it would not be an act of fortitude. The ambiguity of life and the mystery surrounding the willing of God are part of what give both fortitude and hope their distinctive character* ». Plus que d'« incertitude », il faudrait parler de certitude morale qui n'est pas une connaissance certaine comme la science.

⁹⁸³ Pieper, p. 136-137, se référant à I-II, 62, 5 déjà cité. Par contre, il nous semble inapproprié de réduire le premier degré à un niveau pré-moral, le second étant proprement éthique et le troisième mystique (cf. p. 138).

La persévérance tient sa raison de vertu « d'une durée prolongée, car le fait même de tenir ferme longtemps dans une tâche difficile présente une difficulté spéciale »⁹⁸⁴. Elle se distingue donc de la force qui tire sa bonté et difficulté de l'espèce même de l'acte (son objet propre étant la crainte face au danger de la mort). Les cas dans lesquels s'éprouve la persévérance ne sont pas tant des situations de danger de mort permanent, généralement assez rares, que la maladie ou toute situation chronique (disette, pauvreté etc...) ⁹⁸⁵. Il convient d'y ajouter aussi le combat pour la sainteté car nombreuses sont les épreuves de l'adversité.

Prise dans son acception la plus profonde, la persévérance ne s'applique pas qu'à tenir bon jusqu'à la fin d'un combat particulier (physique ou spirituel). Les vertus théologiques doivent durer toute la vie et là aussi se vérifie l'acte de la persévérance conçue comme vertu chrétienne infuse⁹⁸⁶. Elle doit enraciner définitivement la personne dans cette poursuite du bien en supprimant les aspects velléitaires qui marquent trop souvent notre libre arbitre. Du fait même de la durée et des embûches mises par le démon (contre celles-ci intervient la constance⁹⁸⁷), surgit pour l'homme qui est comme un apprenti-saint, le risque de la fatigue⁹⁸⁸. Cette fatigue vient de ce que la contemplation à laquelle tend l'homme pieux dépasse d'une

⁹⁸⁴ II-II, 137, 1 (*utrum perseverantia sit bonum*) : « secundum Philosophum, in II Ethic., virtus est circa difficile et bonum. Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem et difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex specie ipsa actus, quae accipitur secundum rationem proprii obiecti. Alio modo, ex ipsa diuturnitate temporis, nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem ».

⁹⁸⁵ II-II, 137, 1, ad 1 : « Mala autem quae sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentius cito transeunt. Unde respectu illorum non est praecipua laus perseverantiae. Inter alia autem mala, praecipua sunt illa quae opponuntur delectationibus tactus, quia huiusmodi mala attenduntur circa necessaria vitae, puta circa defectum ciborum et aliorum huiusmodi, quae quandoque imminet diu sustinenda ».

⁹⁸⁶ II-II, 137, 1, ad 2 : « Per se autem ad perseverantiam pertinet ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quod miles perseveret usque ad finem certaminis (...). Sunt autem quaedam virtutes quarum actus per totam vitam debet durare, sicut fidei, spei et caritatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitae humanae. Et ideo respectu harum virtutum, quae sunt principales, non consummatur actus perseverantiae usque ad finem vitae. Et secundum hoc, Augustinus accipit perseverantiam pro actu perseverantiae consummato ». Houser, p. 316, relie cela à la distinction entre *finis operis* et *finis vitae sive operantis* (la béatitude) [II-II, 137, 4].

⁹⁸⁷ II-II, 137, 3 (*utrum constantia pertineat ad perseverantiam*) : « virtus perseverantiae proprie facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quae provenit ex ipsa diuturnitate actus, constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem quae provenit ex quibuscumque aliis exterioribus impedimentis ». Cf. II-II, 139, 1 (*utrum fortitudo sit donum*) : « fortitudo importat quandam animi firmitatem (...), et haec quidem firmitas animi requiritur et in bonis faciendis et in malis perferendis, et praecipue in arduis bonis vel malis. Homo autem secundum proprium et connaturalem sibi modum hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi ». Cf. Houser, p. 316 : la persévance ici conçue est un trait général de la force. « Aquinas thus distinguishes four analogous senses of perseverance : (1) The special and Christian virtue of perseverance is an infused habit whose matter concerns a whole life geared to beatitude, while its form is 'preserving resoluteness against the difficulty of length of time' [II-II, 137, 2, ad 1]. (2) Special and secular perseverance energizes other specific virtues to continue over long periods of time, until they reach their particular ends, like winning at Azincourt. (3) Imperfect perseverance allows one over time to develop virtuous habits in the first place, as the apprentice does. (4) Finally, constancy is part of any act that achieves its end ».

⁹⁸⁸ Ut supra II-II, 128, art. unicus. Cf. II-II, 137, 2, ad 2 : « perseverantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis aut defectus propter diuturnitatem. Unde haec virtus est in irascibili, sicut et fortitudo ».

certaine manière ce qui est le plus proportionné à l'âme car elle l'élève au-dessus des biens sensibles⁹⁸⁹. Or, la fatigue nécessite de prendre du repos, qui est une sorte de plaisir. Et même parfois on recherche une forme de plaisir quelconque qui nous repose, en particulier dans les plaisirs sensibles, d'où le lien de la persévérance (qui permet de tenir dans la durée) à la tempérance⁹⁹⁰.

La persévérance s'oppose effectivement à la mollesse, quand « *on renonce facilement au bien à cause des difficultés qu'on ne peut soutenir (...), cédant facilement à la pression (...). Aussi le Philosophe définit exactement l'homme mou : celui qui s'éloigne du bien à cause des tristesses causées par l'absence de voluptés, parce qu'il cède à une très faible impulsion* »⁹⁹¹. Autant on ne peut reprocher à personne d'avoir cédé à des accès violents qui font céder même les murailles les plus solides, autant l'absence de plaisirs ne saurait excuser. Elle est due soit à une complexion plus efféminée, soit à un habitus mauvais de céder aux voluptés qui peut être le fruit d'une éducation laxiste⁹⁹². De fait, la force passe aussi par le renoncement à certains plaisirs, suivant une hiérarchie des valeurs.

Cette persévérance jusqu'au bout (« *se immobiliter in bono statuat* ») rappelle le concept de *firmitas* vu dans la vertu générale. « *Si l'homme n'a pas son cœur affermi en Dieu au point de ne vouloir aucunement être séparé de lui ni par l'obtention d'un bien ni par la fuite d'un mal, bien des choses vont se présenter que l'homme cherchera à acquérir ou à éviter, et pour lesquelles il n'hésitera pas à se séparer de Dieu en méprisant ses préceptes : c'est ainsi qu'il pèche mortellement* »⁹⁹³.

⁹⁸⁹ *Ut supra* II-II, 168, 2 : « *ita etiam est ex parte animae, cuius etiam est virtus finita ad determinatas operationes proportionata, et ideo, quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, et ex hoc fatigatur, praesertim quia in operationibus animae simul etiam laborat corpus, in quantum scilicet anima, etiam intellectiva, utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo, quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationis intenta, nascitur exinde quaedam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicae, sive speculativae. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a sensibilibus elevatur, quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicae maior labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis animaliter fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendat. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animae quietem* ».

⁹⁹⁰ Floyd, p. 41 : « *Peter Geach, for example, describes temperance as that virtue which keeps our long term goals from being thwarted by short-term satisfactions* ».

⁹⁹¹ II-II, 138, 1 (*utrum mollities opponatur perseverantiae*) : « *laus perseverantiae in hoc consistit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficultium et laboriosorum. Cui directe opponi videtur quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quae sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei, nam molle dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti, nam et parietes cedunt machinae percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis si cedat aliquibus valde graviter impellentibus (...). Et ideo secundum Philosophum, proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi* ».

⁹⁹² II-II, 128, 1, ad 1 (*utrum inconvenienter partes fortitudinis enumerentur*) : « *praedicta mollities causatur dupliciter. Uno modo, ex consuetudine, cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habent animum minus constantem, propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminae ad masculos, ut Philosophus dicit, in VII Ethic. Et ideo illi qui muliebria patiuntur molles dicuntur, quasi muliebres effecti* ».

⁹⁹³ I-II, 109, 8 : « *Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo*

Cela implique un niveau de vertu cardinale infuse pour tenir jusqu'à la mort dans son bon propos car il faut que le libre arbitre non seulement choisisse de se fixer immuablement dans le vrai bien mais tâche d'exécuter encore ce qui est nécessaire à sa poursuite, même si cela n'est pas toujours en notre pouvoir⁹⁹⁴. Or, la *firmitas* apparaissait dans le traité *De gratia*, en particulier parlant de l'importance de posséder des vertus pour lutter contre les éléments subis car c'est là que s'exprime le mieux la raison de vertu. Et justement, la force, aidant à lutter contre des dangers mortels imprévus⁹⁹⁵ est de ces vertus liées à la grâce.

Dans l'état post-lapsaire, Dieu veut que nous puissions réellement persévérer par sa grâce : « *St. Augustin écrit : 'L'homme, en son premier état, reçut le don de pouvoir persévérer, mais non de persévérer en fait. À présent, par la grâce du Christ, beaucoup reçoivent le don de la grâce qui leur permet de pouvoir persévérer, et il leur est accordé en outre de persévérer' »*⁹⁹⁶. L'aide divine n'est pas reçue que sous la forme de la grâce habituelle restaurée par le baptême ou l'absolution mais aussi sous la forme d'un secours gratuit. La grâce divine s'exprime encore au travers d'un don de l'Esprit Saint. Pouvoir achever une entreprise commencée dépasse parfois la nature humaine (pour durer en soi ou échapper au péril en cours de route). Et comme la véritable fin de toute entreprise humaine doit être la vie éternelle, il est alors clair que ce but est inatteignable sans l'Esprit Saint qui infuse à l'âme « *une certaine confiance, excluant la crainte opposée* »⁹⁹⁷. Parfois, à vue

*vitando ab eo separari vellet ; occurrunt multa propter quae consequenda vel vitanda homo recedit a Deo contemnendo praecepta ipsius, et ita peccat mortaliter, praecipue quia in repentinis homo operatur secundum finem praeconceptum, et secundum habitum praexistentem, ut Philosophus dicit, in III Ethic ». Cf. dans l'ordo de la messe tridentine la prière avant la communion du prêtre « *Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus meis, et universis malis : et me fac tuis semper inherere mandatis, et a te nunquam separari permittas* ».*

⁹⁹⁴ II-II, 137, 4 : « *Alio modo potest accipi pro actu perseverantiae durante usque ad mortem. Et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitae [cf. I-II, 109, 10]. Quia cum liberum arbitrium de se sit vertibile, et hoc ei non tollatur per habitualement gratiam praesentis vitae ; non subest potestati liberi arbitrii, etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuatur, licet sit in potestate eius quod hoc eligat, plerumque enim cadit in potestate nostra electio, non autem executio* ».

⁹⁹⁵ II-II, 123, 9 : « *Aliud vero est considerandum in operatione fortitudinis quantum ad manifestationem virtuosi habitus. Et sic fortitudo maxime est circa repentina, quia secundum Philosophum, in III Ethic., in repentinis periculis maxime manifestatur fortitudinis habitus. Habitus enim agit in modum naturae. Unde quod aliquis absque praemeditatione faciat ea quae sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifestat quod sit fortitudo habitualiter in anima confirmata* ».

⁹⁹⁶ I-II, 109, 10 (*utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiae ad perseverandum*), obj 3 : « *plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adae* » et ad 3 : « *sicut Augustinus dicit, in libro De Natura et Gratia [en réalité : De Correctione et Gratia, cap. 12 (PL 44, 937)], homo in primo statu accepit donum per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent. Et sic donum Christi est maius quam delictum Adae. Et tamen facilius homo per gratiae donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possumus, quando reparatio gratiae Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem. Quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit* ».

⁹⁹⁷ II-II, 137, 1 : « *Sed ulterius a Spiritu Sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, et evadat quaecumque pericula imminentia. Quod quidem excedit naturam humanam,*

humaine trop terrestre, l'entreprise peut s'avérer un échec apparent, comme celui de la Croix. Ce don correspond à la quatrième béatitude « *Heureux ceux qui ont faim et soif de justice* » (Mt 5, 6)⁹⁹⁸.

d. La patience

L'autre acte important constituant le *sustinere*, l'acte principal de la force sur lequel nous nous attardons plus, est donc la patience. Sa matière est plus large que pour la vertu de force au sens strict car elle ne se limite pas au danger de mort⁹⁹⁹. Cette vertu potentielle, ou secondaire, empêche la passion puissante et néfaste de la tristesse de nous détourner du bien de la raison par abattement ou découragement, mais selon St. Augustin « *nous fait supporter nos maux d'une âme égale* »¹⁰⁰⁰. Autant dire qu'elle est liée à l'équanimité (que l'âme demeure égale face aux adversités, dans une sérénité)¹⁰⁰¹.

Nous avons déjà signalé à propos de la force proprement dite un certain glissement chez St. Thomas de la lutte contre des craintes immodérées devant survenir dans un avenir proche (et singulièrement la peur de la mort), à celle des tristesses qui impliquent un mal déjà présent¹⁰⁰². C'est justement en cela que se distinguent les deux vertus si liées : « *L'acte de la*

quandoque enim non subest potestati hominis ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in mortem. Sed hoc operatur Spiritus Sanctus in homine, dum perducit eum ad vitam aeternam, quae est finis omnium bonorum operum et evasio omnium periculorum. Et huius rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus Sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc fortitudo donum spiritus sancti ponitur, dictum est enim supra quod dona respiciunt motionem animae a Spiritu Sancto ».

⁹⁹⁸ II-II, 137, 2 (*utrum quarta beatitudo, scilicet 'Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam', respondeat dono fortitudinis*): « *Augustinus attribuit beatitudines donis secundum ordinem enumerationis, considerata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie et siti iustitiae, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est tamen ibi aliqua convenientia. Quia (...) fortitudo in arduis consistit. Est autem valde arduum quod aliquis non solum opera virtuosa faciat, quae communiter dicuntur opera iustitiae; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio, quod potest significari per famem et sitim iustitiae ».*

⁹⁹⁹ II-II, 136, 4, ad 1 (*utrum patientia sit pars fortitudinis*): « *ad fortitudinem pertinet non qualiacumque sustinere, sed illud quod est summe difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem pertinere potest sustinentia quorumcumque malorum ».*

¹⁰⁰⁰ II-II, 136, 1 (*utrum patientia sit virtus*): « *virtutes morales ordinantur ad bonum in quantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones, tristitia efficax est ad impediendum bonum rationis, secundum illud II ad Cor. VII, saeculi tristitia mortem operatur; et Eccli. XXX, multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa. Unde necesse est habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiae succumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Augustinus dicit, in libro De Patientia, quod patientia hominis est qua mala aequo animo toleramus, id est sine perturbatione tristitiae, ne animo iniquo bona deseramus per quae ad meliora perveniamus ».*

¹⁰⁰¹ Cf. Pieper, p. 129 : « *In our [modern wrong] conception patience (in sharp contrast to the ideas of classical theology) has come to mean an indiscriminate, self-immolating, crabbed, joyless, and spineless submission to whatever evil is met with or, worse, deliberately sought out (...). To be patient means to preserve cheerfulness and serenity of mind in spite of injuries that result from the realization of the good. Patience does not imply the exclusion of energetic, forceful activity, but simply, explicitly and solely the exclusion of sadness and confusion of heart »*, citant II-II, 136, 2, ad 2 : « *possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animam possidere, in quantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur ».*

¹⁰⁰² Cf. Houser, p. 314 : « *Grief or sorrow, then is the proper 'matter' of patience. Grief is a normal but not a necessary consequence of suffering evils, which distinguishes general from special patience. In the narrow sense, patience keeps the grief produced by an evil suffered from becoming overwhelming; while, speaking in a*

force ne consiste pas seulement en ce que l'on persévère dans le bien malgré la crainte de périls futurs, mais aussi en ce que l'on ne défaille pas sous la tristesse ou souffrance présentes, et à cet égard la patience a des affinités avec la force. Et cependant la force concerne au premier chef les craintes dont la nature porte à la fuite, que la force refuse. Quant à la patience, elle concerne davantage, à titre principal, les tristesses ; car on appelle patient non pas celui qui ne fuit pas, mais celui qui a une conduite digne d'éloges en souffrant ce qui nuit présentement, de telle sorte qu'il n'en ressent pas une tristesse désordonnée. Et voilà pourquoi la force est proprement dans l'irascible, et la patience dans le concupiscible. Et cela n'empêche pas que la patience fasse partie de la force, parce que l'adjonction d'une vertu à une autre ne se juge pas selon la puissance ou elle siège, mais selon la matière ou la forme »¹⁰⁰³. La patience, du fait qu'elle affronte la tristesse présente, a donc aussi un degré de difficulté très élevé qui maintient la poursuite du bien raisonnable malgré cette présence du mal.

Le grand risque est souvent, comme on l'a vu, de s'arrêter en chemin, de ne pas aller jusqu'au bout de notre vocation à la sainteté par la pratique des vertus, que ce soit par distraction ou par découragement et fatigue (« *Suivez jusqu'au bout la route que je vous prescris et vous serez heureux* », Jer. 7, 23). Raison pour laquelle la force et ses vertus annexes comme la patience cherchent à la fois à circonscrire les obstacles qu'elles ne peuvent éviter (surgissement d'un mal rendant triste, dans le concupiscible) mais aussi de combattre pour détruire le mal en ses causes, d'où une forme de ressource intérieure qui puise aussi dans l'irascible, pour la force au sens propre. Force et tempérance devant lutter contre les passions,

broader sense, patience helps one withstand evil, even when it does not produce feelings of grief (...). If patience is the virtue that makes grief godly by turning one toward heavenly beatitude, the special virtue of patience, on Aquinas's conception of it, must be an infused, Christian virtue. In light of this, he immediately concluded that 'Patience, in so far as it is a virtue, is caused by charity (...). From which it is clear that patience cannot be obtained without the help of grace [II-II, 136, 3] ».

¹⁰⁰³ II-II, 136, 4, ad 2 : « *actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter praesentium tristitiam sive dolorem, et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo. Patientia vero principaliter est circa tristitias, nam patiens aliquis dicitur non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quod laudabiliter se habet in patiando quae praesentialiter nocent, ut scilicet non inordinate ex eis tristetur. Et ideo fortitudo proprie est in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis, quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subiectum, sed secundum materiam vel formam* ». Cf. Houser, p. 315 : « *However, following St. Paul complicates the matters for Thomas. Courage is situated in the emotions (the 'irascible power' of the soul), while the 'subject' power of grief is the desiring element (the 'concupiscible power'), whose major virtue is temperance. Based on the part of the soul where it exists, it seems more reasonable to ally patience with temperance than with courage (II-II, 136, 4, obj. 2). Aquinas responded that 'the connection of one virtue with another is not due to their subject, but is due to their matter and form'. While grief does exist in the desiring element, rather than the emotions, its matter and form show that patience is subordinate to courage. The matter of patience is not just any grief, but sorrows which lead us to 'turn away from the good of virtue' (recedat a bono virtutis). It follows that, formally speaking, patience consists 'in enduring what presently harms us' (in patiando quae praesentialiter nocent) and therefore is an obstacle standing in the way of realizing our goals. This formal feature – overcoming obstacles – is what allies patience with courage* ».

cela revêt d'abord une dimension de combat intérieur¹⁰⁰⁴. C'est une lutte contre les inclinations de la nature corrompue pour s'élever au bien de notre nature rationnelle spécifique : « *Il y a dans l'homme une double nature, raisonnable et sensible. Et puisque c'est par l'activité des sens que l'on parvient à celle de la raison, il y a plus de gens à suivre les inclinations de la nature sensible qu'il y en a à suivre l'ordre de la raison ; car il se trouve toujours plus de monde pour commencer une chose que pour la finir. Or les vices et les péchés proviennent justement chez les hommes de ce qu'on suit le penchant de la nature sensible contre l'ordre de la raison* »¹⁰⁰⁵.

On accepte encore sans trop de difficultés de subir des maux présents pour sauvegarder un bien sensible car réel et déjà présent (du type avaler de mauvais médicaments ou se soumettre à des traitements désagréables et douloureux pour préserver le bien physique de la santé)¹⁰⁰⁶. Mais il est d'autant plus difficile d'accepter d'encourir des maux présents pour des biens futurs invisibles dont l'existence n'est affirmée que par la foi et l'obtention que par l'espérance et la charité. N'est-ce pas le raisonnement logique de nos contemporains, appliquant le principe du « *Carpe diem* » (tel qu'il est du moins communément et improprement compris)¹⁰⁰⁷ ? Cela n'est pas sans rappeler une version sécularisée du principe d'économie du rasoir d'Occam qui entend se débarrasser de toute « hypothèse » superflue. Je ne sais pas ce que l'avenir me réserve après la mort ou même ici-bas, j'ai envie de vivre tel plaisir sans lendemain, j'en profite sans me poser plus de questions.

C'est certes un manque de foi et d'espérance, mais plus encore de charité, qui vient de

¹⁰⁰⁴ Cf. I-II, 61, 2 (*utrum sint quatuor virtutes cardinales*) : « *Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones, considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter. Uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi, et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia. Alio modo, secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum, et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat ; et ab hoc denominatur fortitudo* ».

¹⁰⁰⁵ I-II, 71, 2, ad 3 (*utrum vitium sit contra naturam*) : « *in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis, plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis* ».

¹⁰⁰⁶ Cf. II-II, 136, 3, ad 1 (*utrum patientia possit haberi sine gratia*) : « *in natura humana, si esset integra, praevaleret inclinatio rationis, sed in natura corrupta praevalet inclinatio concupiscentiae, quae in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala in quibus concupiscentia delectatur praesentialiter, quam tolerare mala propter bona futura quae secundum rationem appetuntur, quod tamen pertinet ad veram patientiam* » et ad 3 : « *tolerantia etiam malorum quae quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quae procedit ex amore supernaturali* ».

¹⁰⁰⁷ Cf. « *Carpe diem, quam minimum credula postero* », Horace, *Odes*, I, 11, 8 « À Leuconoé ». Littéralement : « *Cueille le jour, et compte le moins possible sur le lendemain* », il est vrai que le mot a depuis l'Antiquité même été généralement entendu comme un slogan de l'hédonisme alors qu'Horace se rangeait plutôt parmi les Épicuriens qui incitent à savourer le présent (non sans discipline de vie !) car l'avenir est incertain et tout est appelé à disparaître. Il est vrai qu'en latin le verbe « *carpo, carpere* » outre le sens de cueillir (« *ab arbore flores carpere* » comme Ève en Éden !) signifie aussi jouir (comme *fruor*) : « *carpere sub dio somnos* » (profiter du sommeil en plein air), Virgile. *Géorgiques*, III, 435.

Dieu et a Dieu pour « objet »¹⁰⁰⁸. Elle est ce qui ordonne dans la perspective large à la fin ultime, qui n'est justement pas de ce monde et est donc invisible : « *la raison en est que d'elle-même l'âme a en horreur la tristesse et la douleur, si bien qu'on ne choisirait jamais de les souffrir pour elles-mêmes, mais seulement en vue d'une fin. Il faut donc que ce bien pour lequel on veuille souffrir des maux soit voulu et aimé davantage que ce bien dont la privation nous inflige la douleur que nous supportons patiemment. Or, préférer le bien de la grâce à tous les biens naturels dont la perte nous fait souffrir, cela appartient à la charité qui aime Dieu par-dessus tout. Aussi est-il évident que la patience, en tant qu'elle est une vertu, a pour cause la charité, selon St. Paul : 'La charité est patiente' (1Co 13,4)* ». Cela nous reconduit à un niveau plus parfait de la vertu cardinale, donc infuse par l'Esprit Saint¹⁰⁰⁹.

Il est patent de voir l'abysse qui sépare la morale thomassienne de la morale kantienne du pur devoir, selon laquelle l'amour finirait même par vicier l'acte bon d'un soupçon d'intérêt personnel ou de mouvement issu du sensible alors qu'il faudrait toujours le détachement objectif de celui, qui bon prince, n'aurait rien à y gagner¹⁰¹⁰.

On le voit, la motivation de l'amour de Dieu est essentielle pour puiser dans la charité les ressources intérieures de la patience. Toutefois, il ne faudrait surtout pas confondre patience et résignation, du moins entendue avec une certaine nuance de « il n'y a plus rien à faire qu'à supporter sans broncher », sans espoir de faire évoluer les choses en combattant le mal, finalement d'une certaine compromission ou d'une note de désespoir. Si la patience constitue l'un des deux aspects du *sustinere*, elle n'est pas non plus contradictoire avec une lutte contre le mal, une certaine forme d'*aggredi*, surtout lorsqu'il s'agit de défendre les droits de Dieu et non les siens propres¹⁰¹¹. Par certains côtés, le *sustinere* est ce qui demeure quand

¹⁰⁰⁸ Suivant l'exemple de Karol Wojtyła dans sa thèse de doctorat en théologie, nous avons quelque répugnance à employer la traduction de « objet » pour l'*objectum* latin lorsque cela s'applique à Dieu. Reproche qui avait été formulé contre le futur pape par le P. Garrigou-Lagrange, op, en personne. Cf. K. Wojtyła, *La foi selon saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris, 1980.

¹⁰⁰⁹ II-II, 136, 3 : « *sicut Augustinus dicit, in libro De Patientia, vis desideriorum facit tolerantiam laborum et dolorum, et nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat. Et huius ratio est quia tristitiam et dolorem secundum se abhorret animus, unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum et amatum quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem quem patienter toleramus. Quod autem aliquis praeferat bonum gratiae omnibus naturalibus bonis ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad caritatem, quae diligit Deum super omnia. Unde manifestum est quod patientia, secundum quod est virtus, a caritate causatur, secundum illud I ad Cor. XIII [4], caritas patiens est. Manifestum est autem quod caritas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud Rom. V [5], caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiae* ».

¹⁰¹⁰ Cf. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant, 1785. Il donne comme contre-exemple de la morale du pur devoir celui d'un homme qui agirait pour un motif pathologique (par passion) comme la sympathie pour le genre humain : la bienveillance ne serait morale que si la personne ne faisait du bien que par respect pour la loi morale. Idem pour le marchand honnête : il ne l'est bien souvent que parce qu'il y trouve son intérêt (ses clients reviendront s'il n'exagère pas sa marge, ne fausse pas sa balance et vend des produits de bonne qualité). Certes Kant luttait contre l'utilitarisme (Jeremy Bentham et John Stuart Mill), mais pêche par excès de désintéressement.

¹⁰¹¹ II-II, 136, 4, ad 3 : « *Nec est contra rationem patientiae quod aliquis, quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit, quia, ut Chrysostomus dicit, Super illud Matth., vade satanas, in iniuriis propriis patientem esse*

l'aggredi n'est plus possible¹⁰¹².

St. Thomas évoque une nuance importante dans l'endurance patiente de maux infligés par autrui : « *La longanimité paraît différer de la patience, parce que ceux qui pèchent par faiblesse plutôt que par mauvaise volonté, c'est par longanimité qu'on les supporte ; mais pour ceux qui, avec obstination, se complaisent dans leurs voluptés, il faut dire qu'on les supporte avec patience* »¹⁰¹³. Se retrouve ici la transposition de la distinction importante déjà opérée entre l'intempérant et l'incontinent. La longanimité supporte l'incontinence de ses frères et la patience leur intempérance, même si l'un comme l'autre n'empêchent pas la pratique de la correction fraternelle (qui serait peut-être une façon bienveillante d'attaquer le péché chez mon frère), telle qu'enseignée par le Seigneur lui-même¹⁰¹⁴.

Enfin, pour conclure sur la vertu de patience, évoquons son lien avec la tempérance qui illustre à quel point toutes les vertus sont intimement connexes. Les deux vertus ont leur siège dans le concupiscible et sont liées parce que le remède aux tristesses est un plaisir quelconque, de nature sensible¹⁰¹⁵, et dès lors, celui qui, manquant de patience, n'est pas capable de résister aux tristesses, encourt le risque de tomber dans l'incontinence ou intempérance. Mais la différence tient surtout au fait que la tempérance concerne seulement les tristesses qui s'opposent aux plaisirs du toucher (nourriture, sexe) et qu'elle doit réfréner, tandis que la patience concerne les tristesses que les autres nous infligent mais qui ne doivent pas nous éloigner du bien¹⁰¹⁶.

laudabile est, iniurias autem Dei patienter sustinere nimis est impium. Et Augustinus dicit, in quadam Epistola contra Marcellinum, quod praecepta patientiae non contrariantur bono reipublicae, pro quo conservando contra inimicos compugnatur ».

¹⁰¹² Cf. Pieper, p. 132-133 : « *The readiness to meet the supreme test by dying in patient endurance so that the good may be realized does not exclude the willingness to fight and to attack* », reprenant *In Ioh 18*, lect. 4, 2 : « *Christus autem non praebuit isti aliam maxillam : nec Paulus, Act. XVI, 22 ss. Unde non est intelligendum quod Christus mandasset quod praeberent maxillam aliam corporalem ad litteram ei qui percutit unam ; sed hoc debet intelligi quantum ad praeparationem animi, quod si necesse fuerit, ita debet esse dispositus ut non turbetur animo contra percutientem, sed paratus sit simile et etiam amplius sustinere. Et hoc dominus servavit, qui corpus suum praebuit occisioni* ».

¹⁰¹³ II-II, 136, 5, SC (*utrum patientia sit idem quod longanimitas*) : « *longanimitas a patientia differre, quia qui infirmitate magis quam proposito delinquant, sustentari per longanimitatem dicuntur, qui vero pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt* ».

¹⁰¹⁴ Mt 18, 15-17 : « *Si ton frère vient à pécher, va le trouver et reprends-le, seul à seul. S'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. S'il n'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux autres, pour que toute affaire soit décidée sur la parole de deux ou trois témoins. Que s'il refuse de les écouter, dis-le à la communauté. Et s'il refuse d'écouter même la communauté, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain* ». Cf. Eph 4, 12-16.

¹⁰¹⁵ I-II, 48, 1 (*utrum ira causet delectationem*) : « *delectationes, maxime sensibiles et corporales, sunt medicinae quaedam contra tristitiam* ». Cf. aussi I-II, 35, 3, ad 1 ; I-II, 38, 1 + 5.

¹⁰¹⁶ II-II, 136, 4, ad 2 : « *Nec tamen patientia ponitur pars temperantiae, quamvis utraque sit in concupiscibili. Quia temperantia est solum circa tristitias quae opponuntur delectationibus tactus, puta quae sunt ex abstinentia ciborum vel venerorum, sed patientia praecipue est circa tristitias quae ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiusmodi tristitias, sicut et delectationes contrarias, ad patientiam autem pertinet ut propter huiusmodi tristitias, quantaecumque sint, homo non recedat a bono virtutis* ».

3. De temperantia

a. La tempérance modère les plaisirs sensibles et les tristesses

Autant la force s'occupe des passions de l'irascible, autant la tempérance est la vertu qui modère les passions du concupiscible¹⁰¹⁷, en l'occurrence des plaisirs mais aussi des tristesses qui surgissent en l'absence de ces mêmes délectations¹⁰¹⁸. Comme toutes les vertus cardinales, la tempérance se situe dans le juste milieu, tel qu'il est défini par sa conformité à la droite raison. Mais dans sa forme la plus parfaite qui est aussi infuse, elle manifeste encore plus éminemment la loi divine (à laquelle la raison permet d'acquiescer)¹⁰¹⁹. On pourrait comparer ce juste milieu au climat tempéré de type océanique qui n'est ni trop froid ni trop chaud (au contraire des climats polaires et désertiques chauds), ni même aussi contrasté que le climat continental (où l'écart des températures maximales est grand)¹⁰²⁰.

Ce juste milieu cherche à toujours obéir à la raison contre ce qui pourrait la lier¹⁰²¹. Comme la raison est ce qui constitue notre différence spécifique, ces plaisirs qui ne la respectent pas sont contre nature de ce point de vue-là, de l'espèce rationnelle, mais pourtant parfaitement naturels du point de vue du genre animal¹⁰²². Or, dans le genre animal, les plaisirs qui sont les plus forts sont les plus naturels en tant qu'ils permettent la conservation individuelle de l'être (nourriture et boisson) et la conservation de l'espèce (union de l'homme et de la femme). Ils relèvent donc du sens du toucher. Ce sens du toucher est principal car il distingue de l'animal l'homme qui le possède de la manière la plus éminente parmi les êtres sensibles¹⁰²³. Ce désir qui porte en particulier vers les plaisirs de nature sexuelle est tellement

¹⁰¹⁷ I-II, 60, 4 : « *temperantia circa passiones concupiscibilis* ».

¹⁰¹⁸ II-II, 141, 3 (*utrum temperantia sit solum circa concupiscentias et delectationes*) : « *temperantia, quae importat moderationem quandam, praecipue consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam et delectationem; consequenter autem circa tristitias quae contingunt ex absentia talium delectationum* ».

¹⁰¹⁹ II-II, 141, 2, ad 1 (*utrum temperantia sit specialis virtus*) : « *appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis et legis divinae* », cf. Cates, Diana Fritz, « *The Virtue of Temperance (IIa IIæ, qq. 141-170)* », p. 321 citant I-II, 63, 4 (*ut supra*) et p. 326 à propos de la virginité perpétuelle qui n'a vraiment de sens que par rapport au bien surnaturel et non pas naturel.

¹⁰²⁰ II-II, 141, 1 (*utrum temperantia sit virtus*) : « *de ratione virtutis est ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis est secundum rationem esse, ut Dionysius dicit, IV cap. De div. Nom. Et ideo virtus humana est quae inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifeste autem ad hoc inclinat temperantia, nam in ipso eius nomine importatur quaedam moderatio seu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia est virtus* ».

¹⁰²¹ II-II, 141, 2 : « *temperantia retrahit ab his quae contra rationem appetitum alliciunt, fortitudo autem impellit ad ea sustinenda vel aggredienda propter quae homo refugit bonum rationis* ».

¹⁰²² II-II, 141, 1, ad 1 : « *natura inclinat in id quod est conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia vero homo, in quantum huiusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes quae sunt secundum rationem. Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quae sunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturae humanae, sed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturae bestialis non subiectae rationi* ».

¹⁰²³ II-II, 141, 4 (*utrum temperantia solum sit circa concupiscentias et delectationes tactus*) : « *Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per*

enraciné en nous et partie prenante de notre nature (animale) qu'on peut le dire connaturel¹⁰²⁴.

Y condescendre au-delà des règles de la droite raison, c'est pour l'homme s'avilir au rang des bêtes qui ont en commun avec nous ces plaisirs sensuels et même en dessous puisque pour les bêtes, c'est naturel à tout point de vue¹⁰²⁵. Les vices qui ressortent de l'intempérance (entendue au sens large) sont donc très répandus et communs, ainsi que durables¹⁰²⁶ : ils sont aussi plus essentiels que les vices auxquels s'oppose la vertu de force dans la mesure où ils relèvent du concupiscible, faculté plus fondamentale qui recherche un bien plutôt que de s'opposer à un mal¹⁰²⁷.

Nous attirons l'attention sur le fait que « *la tempérance [est] la disposition qui impose une mesure à toutes les sortes de passions et d'opérations, pour éviter qu'elles ne soient emportées au-delà de ce qui est dû* »¹⁰²⁸. Il ne s'agit nullement de chercher à les réprimer totalement. La tempérance pourrait être rapprochée de la vertu de justice qui veut rendre à

cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia. Huiusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Unde relinquitur quod temperantia sit circa delectationes tactus ». Cf. Pieper, p. 186 : « *The sense of touch, according to Thomas (and Aristotle) has a special rank among the senses. It is not a sense among other senses, but is the 'basis of the other senses' [De Verit. 22, 5] ; 'all other senses are based on the sense of touch' [I, 76, 5]. In this sense of touch there is contained principally the entire essence of the senses in general [In Anima 8]. By the sense of touch, above all, a being becomes sentient – animal [In Anima 3, 18] ; where there is no sense of touch, there is no sentient life. Second : 'Among all sentient creatures man has the best sense of touch' [I, 76, 5]. There are animals which see more sharply or hear more actuely or smell more intensely than man. In the sense of touch ,however, man differs from all other sentient beings by having a much more acute perception* ».

¹⁰²⁴ II-II, 153, 4 (*utrum luxuria sit vitium capitale*) : « *Finis autem luxuriae est delectatio venereorum, quae est maxima. Unde huiusmodi delectatio est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis ; tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae* ».

¹⁰²⁵ II-II, 141, 2, ad 3 : « *ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem (...), et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari* ». Cf. Pieper, p. 166 : « *One frequently reads and hears that in intemperance man sinks to the level of the beast – a dictum to be used with caution, for intemperance (like temperance) is something exclusively human ; neither angel nor animal can know it* ».

¹⁰²⁶ II-II, 141, 7, ad 2 (*utrum temperantia sit virtus cardinalis*) : « *impetus irae causatur ex quodam accidente, puta ex aliqua laesione contristante, et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiscentiae delectabilium tactus procedit ex causa naturali, unde est diuturnior et communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrenare* ».

¹⁰²⁷ II-II, 141, 3 : « *Motus autem passionum animae est duplex (...). Unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia et corporalia bona ; alius autem secundum quod refugit sensibilia et corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi praecipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia et corporalia, secundum suam speciem considerata, non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei praecipue secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem proprie pertinet moderari huiusmodi passiones quae important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, praecipue contrariatur rationi non quidem secundum suam immoderantiam, sed maxime secundum suum effectum, prout scilicet aliquis, refugiendo mala sensibilia et corporalia, quae interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet in huiusmodi firmitatem praestare in bono rationis* ».

¹⁰²⁸ I-II, 61, 4 (*utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem*) : « *temperantia vero sit quaedam dispositio animi quae modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur* ».

chacun exactement son dû suivant l'adage : « *ius suum unicuique* »¹⁰²⁹. Car, contrairement à une certaine approche rigoriste, la morale thomasienne est profondément équilibrée. Elle évite donc tout ascétisme désincarné¹⁰³⁰.

Toutefois, Giuseppe Butera propose une définition de la tempérance qui pourrait de prime abord sembler rigoriste, mais n'est peut-être finalement qu'une autre manière d'élever par la grâce une vertu cardinale naturelle au niveau de la vertu infuse¹⁰³¹. L'auteur défend l'idée que la tempérance empêche que ne surgissent dans l'appétit concupiscible les passions spontanées et véhémentes, qu'elles soient ordonnées ou non, avant que la raison ne donne un commandement immédiat de se mouvoir. Ainsi, elle dispose le concupiscible à obéir à la raison qui peut faire naître, augmenter, diminuer ou juguler une passion à volonté. Butera ne se satisfait pas d'une interprétation « spontanéiste » qui verrait dans la tempérance la vertu donnant à la personne la capacité d'expérimenter spontanément les passions adéquates envers les objets justes, sans que ne soit requis un commandement immédiat préliminaire de la raison. La raison ne jouerait un rôle que durant la phase de rééducation de la passion¹⁰³².

b. La tempérance n'est pas un ascétisme désincarné

Puisque nous parlions de juste milieu, tel qu'il caractérise toute vertu cardinale, il convient effectivement d'éviter tout à la fois les excès dans le plus et le moins. Les excès dans le plus ont conduit au rigorisme. « *Il faut fuir le plaisir pour éviter le péché, non totalement, mais qu'il ne soit recherché au-delà de ce que la nécessité requiert* »¹⁰³³. Car il ne s'agit pas

¹⁰²⁹ II-II, 58, 1 (*utrum convenienter definiatur quod iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*) et arg. 1 et 5 ; cf. II-II, 57, 4, ad 1.

¹⁰³⁰ Cf. Gondreau, p. 269 qui dresse un tableau de l'erreur rationaliste avant de proposer à la place la vision thomiste : « *For Aquinas, reason directs the moral life not by cold, indifferent and abstract calculated reasoning, but through an intimate synergy with the concrete inclinations of nature, be they purely natural inclinations, elicited inclinations of affectivity, or movements of the will ; reason acts with the inclinations of nature, rather than simply reacting against or acting apart from such inclinations. The subject of moral action in the thought of Aquinas, in other words is, as S. Pinckaers puts it 'the integrated human person' » et p. 272 : « *without passion, we cannot live well, i.e., we cannot practice virtue. It is not enough to say we are endowed with passion ; we must also maintain that we must live with our passions, in such a way that we neither repress nor ignore the passions as such nor allow the passions to dominate our lives* ».*

¹⁰³¹ Butera, Giuseppe, « *On Reason's Control of the Passions in Aquinas's Theory of Temperance* », in *Mediaeval Studies* 68, 2006, p. 133-160.

¹⁰³² Butera, p. 133-134 pour la première exposition de sa thèse, reprise et complétée progressivement p. 137-139 : « *[Temperance] is a habit of the concupiscible appetite disposing it (1) not to incline vehemently against the rule of reason or reason's command, as well as a habit disposing this same power (2) to incline towards sensible goods in accordance with the rule of reason. Virtuous persons are not without passion [as someone who only knew I might be led to conclude] ; rather, they somehow manage to experience them towards the right things in the right ways consistently (...). As I will argue, temperance for Aquinas is a twofold virtue, one that (1) affects antecedent passions negatively by preventing (and only preventing, not directing) vehement antecedent passions and (2) affects consequent passions positively by giving reason nearly complete and perfect control of the concupiscible appetite. Contrary to the spontaneity view described earlier, temperance is not a principle of virtuous antecedent passion* ».

¹⁰³³ II-II, 142, 1, ad 3 (*utrum insensibilitas sit vitium*) : « *delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut non ultra quaeratur quam necessitas requirat* ».

de rejeter en bloc mais d'utiliser à bon escient les choses de cette vie. Comme le dit St. Augustin : « *L'homme tempérant (...) n'en aime aucune, il ne pense pas devoir les désirer pour elles-mêmes, mais il s'en sert autant qu'il faut pour les nécessités de cette vie et de ses tâches, avec la modération de l'usager, et non avec la passion de l'amant* »¹⁰³⁴. Et il faut bien s'entendre aussi sur le concept de « nécessité de la vie ». On doit distinguer la fin de l'agent (*finis operantis* : le constructeur veut parfois s'enrichir) et la fin de l'œuvre (*finis operis* : la maison construite). Or, la béatitude doit être le *finis operantis* du tempérant, mais les nécessités de la vie sont le *finis operis* de la tempérance¹⁰³⁵. De plus, les « nécessités de la vie » recouvrent soit « *ce sans quoi un être ne peut aucunement exister* » (la nourriture est nécessaire à l'animal), soit « *ce sans quoi une chose ne saurait être de la manière qui lui convient* ». La tempérance doit prendre en compte ces deux ordres. « *C'est pourquoi Aristote dit que 'le tempérant désire les plaisirs en vue de sa santé, et en vue de son bien-être'* ». Au contraire, les choses qui ne sont pas nécessaires peuvent soit être un réel empêchement et alors en aucune manière, le tempérant ne les utilise, soit elles ne le sont pas et alors, « *le tempérant en use avec mesure, suivant le lieu et le temps et suivant ce qui convient à son milieu. C'est pourquoi, là encore, Aristote dit que le tempérant désire aussi d'autres plaisirs qui ne sont pas nécessaires à la santé ou au bien-être, 'pourvu qu'ils ne leur soient pas contraires'* »¹⁰³⁶. St. Thomas établit donc une hiérarchie entre les choses nécessaires au sens strict et au sens large et les choses non nécessaires mais non nuisibles et donc bonnes en soi.

Ces précisions sont importantes. D'aucuns, rigoristes, pourraient prétendre par exemple qu'un couple marié ne devrait avoir de relations sexuelles qu'autant qu'il peut assumer d'enfants. Si, en recourant à une méthode de connaissance du cycle de l'épouse, le couple le connaissait suffisamment bien pour n'avoir que le nombre de relations suffisantes pour concevoir, elle et son mari devrait alors s'arrêter de s'unir. Ce qui est absurde. Car la perpétuation de l'espèce, certes fin essentielle du mariage, ne serait que le nécessaire dans sa

¹⁰³⁴ II-II, 141, 6, SC (*utrum regula temperantiae sit sumenda secundum necessitatem praesentis vitae*) : « *Augustinus dicit, in libro De Moribus Eccle., habet vir temperans in rebus huius vitae regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nihil diligit, nihil per se appetendum putet ; sed ad vitae huius atque officiorum necessitatem quantum sat est usurpet, utentis modestia, non amantis affectu* ».

¹⁰³⁵ II-II, 141, 6, ad 1 : « *quandoque aliud est finis operantis, et aliud finis operis, sicut patet quod aedificationis finis est domus, sed aedificatoris finis quandoque est lucrum. Sic igitur temperantiae ipsius finis et regula est beatitudo, sed eius rei qua utitur, finis et regula est necessitas humanae vitae, infra quam est id quod in usum vitae venit* ».

¹⁰³⁶ II-II, 141, 6, ad 2 : « *necessitas humanae vitae potest attendi dupliciter, uno modo, secundum quod dicitur necessarium id sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali ; alio modo, secundum quod necessarium dicitur id sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam, unde Philosophus dicit, in III Ethic., quod temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem. Alia vero quae ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quaedam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonae habitudinis. Et his nullo modo temperatus utitur, hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quaedam vero sunt quae non sunt his impedimenta. Et his moderate utitur, pro loco et tempore et congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philosophus dicit quod et temperatus appetit alia delectabilia, quae scilicet non sunt necessaria ad sanitatem vel ad bonam habitudinem, non impedimenta his existentia* ». Cf. Cates, p. 325.

première acception et pas dans sa seconde (l'union du couple exprime une communion d'amour à l'image de la Sainte Trinité, y compris dans sa corporalité). Certains théologiens dissidents favorables au *majority report* de la commission pontificale sur la régulation des naissances critiquent ainsi l'encyclique *Humanae Vitae* (1968) avec ce genre d'arguments, réduisant le Magistère de l'Église à une approche rigoriste. Ils considéraient que l'alternative était entre la nécessité vitale au sens strict et l'autorisation de contraceptifs, alors qu'une saine doctrine a toujours consisté à accepter l'acte conjugal comme un élément normal et partie intégrante de l'équilibre d'un couple, c'est-à-dire non d'une nécessité absolue, existentielle, mais de convenance dans un ordonnancement à la perfection de l'être¹⁰³⁷.

De fait, il ne faut jamais oublier qu'en matière de vertus cardinales, définies par la *medietas* (au contraire des vertus théologiques qui ne connaissent pas d'excès en positif)¹⁰³⁸, l'ascétisme désincarné conduirait droit au vice de l'insensibilité, qui se caractérise par un défaut (tandis que l'autre vice s'opposant à la vertu de tempérance par excès est l'intempérance¹⁰³⁹). Ces personnes pèchent alors contre la nature qui accorde à certaines activités d'être accompagnées de plaisirs¹⁰⁴⁰.

Les nécessités de la vie ne sont pas non plus strictement d'ordre physique, mais incluent aussi les conditions extérieures de la vie d'une personne (richesse, fonction sociale, honorabilité). Le tempérant sait accorder tout ensemble, en fonction des circonstances¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁷ Cf. Callahan, Sidney, « *Procreation and Control* », in *The Catholic Case for Contraception*, ed. Daniel Callahan, New York, 1969, pp. 41-64, dont : « *Suspicion of all sexuality grew to such proportions that eventually procreation became the only acceptable motivation for intercourse in marriage, or worse still, child-rearing became 'the price-paid' for indulgence in the flesh (...) the desire to defend celibacy and angelic marriages (...) until very recently the married could be praised for heroic sanctity if they lived in complete abstinence without producing (sic) children* ». Pour la réfutation de ce genre de positions dans l'œuvre de St. Thomas, cf. Parmisano, Fabian, op, *Love and Marriage in the Middle Ages*, in *New Black Friars*, 1969-2005, p. 599-608 ; 649-660. Cf. Pieper, p. 154 : « *Of the three goods of marriage – community of life, offspring, and sacramental blessing (fides, proles, sacramentum) – it is the mutually benevolent and inviolable community of life which, according to Aquinas, is the special benefit conferred on man 'as man'* ».

¹⁰³⁸ Et il faut bien comprendre cette *medietas*, cf. II-II, 152, 2, ad 2 : « *ille qui abstinet ab omnibus delectationibus praeter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis, sicut agricola. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum a delectatione venerea, et ab hac abstinet secundum rationem rectam (...). Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in II Ethic* ».

¹⁰³⁹ II-II, 142, 2 (*utrum intemperantia sit puerile peccatum*) : « *Peccatum enim intemperantiae est peccatum superfluae concupiscentiae* ».

¹⁰⁴⁰ II-II, 142, 1 (*utrum insensibilitas sit vitium*) : « *illud quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanae, vel quantum ad conservationem individui vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod praetermitteret ea quae sunt necessaria ad conservationem naturae peccaret, quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis* ».

¹⁰⁴¹ II-II, 141, 6, ad 3 : « *temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitae. Quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum ; et multo magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo Philosophus ibidem subdit quod in delectabilibus quibus temperatus utitur, non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint praeter bonum, idest contra honestatem ; et quod non sint*

Avec une vision si profonde et ample de la nécessité, on comprend ainsi qu'on ne peut pas, par exemple, attendre d'un roi qu'il vive saintement de la même manière qu'un capucin ce qui touche au conseil évangélique de pauvreté (détachement des biens matériels, toujours réordonnés par rapport à la contemplation). S'il manquait à ses devoirs de représentation, il manquerait à son devoir d'état. Comme le rappelait St. François de Sales, il est absolument essentiel que chacun sache ce qu'il a à faire et le fasse¹⁰⁴².

St. Thomas déjà insiste sur la distinction à opérer selon l'état de vie dans la manière de vivre les vertus. Les contemplatifs par exemple doivent exercer leur fécondité en transmettant le bien spirituel. À cet effet, ils s'abstiennent des plaisirs sexuels. Mais un couple marié qui le ferait manquerait à la nature de son état de vie et ne mériterait pas la louange en s'abstenant¹⁰⁴³. L'important est de bien comprendre quelle est la nécessité imposée par la nature. Une obligation peut incomber à chaque individu (se nourrir) ou à l'ensemble d'une communauté (procréer). Dans le second cas, pourvu qu'au niveau communautaire, il y soit suffisamment pourvu par les personnes mariées, il est bon que les personnes consacrées rappellent la véritable finalité de la contemplation des choses divines¹⁰⁴⁴. Certaines fonctions, même sans rapport avec un vœu, exigent d'ailleurs aussi une discipline de vie plus stricte que pour le commun des mortels, pour mieux exercer leur activité (soldat et athlète)¹⁰⁴⁵.

supra substantiam, idest supra facultatem divitiarum. Et Augustinus dicit, in libro De Moribus Eccle., quod temperatus respicit non solum necessitatem huius vitae, sed etiam officiorum ».

¹⁰⁴² Introduction à la vie dévote, I, I, c. 3 (que la dévotion est convenable à toutes sortes de vocations et professions) : « Dieu commande à la création aux plantes de porter leurs fruits, chacune 'selon son genre' ainsi commande-t-il aux chrétiens, qui sont les plantes vivantes de son Église, qu'ils produisent des fruits de dévotion, un chacun selon sa qualité et vacation. La dévotion doit être différemment exercée par le gentilhomme, par l'artisan, par le valet, par le prince, par la veuve, par la fille, par la mariée ; et non seulement cela, mais il faut accommoder la pratique de la dévotion aux forces, aux affaires et aux devoirs de chaque particulier. Je vous prie, Philothée, serait-il à propos que l'évêque voulût être solitaire comme les chartreux ? Et si les mariés ne voulaient rien amasser non plus que les capucins, si l'artisan était tout le jour à l'église comme le religieux, et le religieux toujours exposé à toutes sortes de rencontres pour le service du prochain, comme l'évêque, cette dévotion ne serait-elle pas ridicule, dérégulée et insupportable ? Cette faute néanmoins arrive bien souvent, et le monde qui ne discerne pas, ou ne veut pas discerner, entre la dévotion et l'indiscrétion de ceux qui pensent être dévots, murmure et blâme la dévotion, laquelle ne peut mais de ces désordres ».

¹⁰⁴³ II-II, 142, 1, ad 2 : « Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, et bonum spirituale quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abstinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus et generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinere ».

¹⁰⁴⁴ II-II, 152, 2 (utrum virginitas sit illicita) : « Dupliciter autem est aliquid debitum. Uno modo ut impleatur ab uno, et hoc debitum sine peccato praeteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum a multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine, multa enim sunt multitudini necessaria ad quae implenda unus non sufficit, sed implentur a multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Praeceptum igitur legis naturae homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur, aliter enim individuum conservari non posset. Sed praecceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini si quidam carnali generationi operam dent, quidam vero, ab hac abstinentes, contemplationi divinarum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt, quidam gladiis decertant, quae tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt ».

¹⁰⁴⁵ II-II, 142, 1 : « Sciendum tamen quod ab huiusmodi delectationibus consequentibus huiusmodi operationes, quandoque laudabile, vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem. Sicut propter sanitatem

c. Pudeur et sens de l'honneur

Parmi les parties composant la vertu de tempérance, St. Thomas distingue les parties intégrantes (dont les conditions concernent nécessairement la vertu) des parties subjectives. Deux vertus se rangent parmi les premières : « *la pudeur, qui fait fuir la honte contraire à la tempérance ; et le sens de l'honneur, qui fait aimer la beauté de la tempérance* »¹⁰⁴⁶.

Il est assez étrange que la pudeur soit considérée comme une vertu intégrante car dans la question suivante, le Docteur Commun lui dénie la qualification de vertu au sens strict pour lui préférer l'appellation de « *passion louable* ». Pour une vertu au plein sens du terme, il faut une perfection. Or, la pudeur est d'après le Damascène la crainte de commettre un acte honteux, donc blâmable et qu'il est difficile d'éviter. Mais le vertueux « *ne conçoit pas quelque chose à faire de blâmable et de honteux comme possible et ardu, c'est-à-dire difficile à éviter ; il ne commet pas non plus effectivement quelque chose de honteux dont il craindrait d'avoir à rougir* »¹⁰⁴⁷. « *La pudeur regarde proprement le déshonneur mérité par une faute*

corporalem, aliqui abstinere a quibusdam delectationibus, cibis et potibus et venereis. Et etiam propter alicuius officii executionem, sicut athletas et milites necesse est a multis delectationibus abstinere, ut officium proprium exequantur. Et similiter poenitentes, ad recuperandam animae sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diaeta utuntur. Et homines volentes contemplationi et rebus divinis vacare, oportet quod se magis a carnalibus abstrahant. Nec aliquid praedictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam ».

¹⁰⁴⁶ II-II, 143, art. unicus (*utrum convenienter assignentur partes temperantiae*) : « *dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc, sunt duae partes integrales temperantiae, scilicet verecundia, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiae contrariam ; et honestas, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiae* ». Le mot pudeur traduit ici le latin « *verecundia* » qui signifie aussi respect, retenue, crainte révérencielle. Dans le chapitre suivant, on parlera aussi de pudicité que le français pourrait prendre comme synonyme de pudeur mais qui traduit alors « *pudicitia* ».

¹⁰⁴⁷ II-II, 144, 1 (*utrum verecundia sit virtus*) : « *virtus dupliciter accipitur, proprie scilicet, et communiter. Proprie quidem virtus perfectio quaedam est (...). Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiam si sit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicuius turpis, quod scilicet est exprobrabile, unde Damascenus dicit quod verecundia est timor de turpi actu. Sicut autem spes est de bono possibili et arduo, ita etiam timor est de malo possibili et arduo [cf. I-II, 41, 2 et 42, 3]. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquod exprobrabile et turpe ad faciendum ut possibile et arduum, id est difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non est virtus, deficit enim a perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur omne quod est bonum et laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc, verecundia quandoque dicitur virtus, cum sit quaedam laudabilis passio » et ad 1 : « *esse in medio non sufficit ad rationem virtutis, quamvis sit una particula posita in virtutis definitione, sed requiritur ulterius quod sit habitus electivus, id est ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem. Neque motus eius est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit a ratione virtutis* ». Cf. Labourdette, *Force et tempérance*, p. 70 : « *La tempérance naissante s'en sert [de la pudeur] comme d'une protection ; puis, en grandissant, elle la dépasse si bien qu'elle la remplace et, en arrivant à sa perfection, n'en a plus besoin. La pudeur demeure en sa racine qui est l'amour du beau, non en sa nature spécifique de honte, de crainte de ce mal qu'est l'opprobre ; quand la vertu est parfaite, ce mal n'apparaît plus 'possible'. Aussi St. Thomas nous dira-t-il que deux sortes de gens ne connaissent plus la pudeur, en matière de tempérance : a) les éhontés, perdus de vice : ils se sont fait un front de courtisane qui ne sait plus rougir ; ils ne sentent même plus que c'est mal ; b) les saints et les vieillards à qui, (pour des raisons diverses !) cette sorte de mal apparaît trop lointain pour pouvoir désormais les atteindre ; ils ne considèrent plus que comme des fonctions naturelles ce qui, jusque là, ne se présentait jamais sans l'ombre ou le soupçon du péché ».**

qui est un défaut volontaire »¹⁰⁴⁸ car on éprouve moins de pudeur pour quelque chose dont on est pas responsable comme provenant du tempérament, par exemple. La pudeur ne naît pas du vice en tant que tel car celui-ci est voulu, donc on ne le craint pas, mais de la crainte d'une honte infligée à cause de ce vice, avec un caractère pénal, à savoir le blâme. Selon St. Grégoire de Nysse, la pudeur consiste plus dans la peur d'avoir à rougir (ne pas commettre de choses vicieuses) que de se cacher en les commettant, ce qui serait juste la crainte de la honte¹⁰⁴⁹.

L'autre vertu intégrante de la tempérance est le sens de l'honneur. Par un jeu de mot entre *honestas* – et non pas *honor* – et *honoris status*, il est assimilé à un état d'honneur dû à la vertu¹⁰⁵⁰ qui « *repousse ce qu'il y a de plus laid et de plus indécent pour l'homme, c'est-à-dire les voluptés bestiales* »¹⁰⁵¹ et « *possède une certaine excellence digne d'honneur à cause de sa beauté spirituelle* »¹⁰⁵². Nous avons déjà indiqué la différence entre la convenance selon la nature en tant que genre ou en tant qu'espèce, qui se retrouve aussi pour cette vertu car il est légitime de trouver plaisir à une chose honnête, donc belle suivant l'ordonnance de la raison (spécifique). Tout ce qui est honnête est donc délectable, mais pas l'inverse car cela pourrait n'être délectable que suivant la sensibilité (générique)¹⁰⁵³. Cela revient à exprimer d'une autre manière cet inachèvement propre au vice en tant qu'il s'arrête à un niveau ontologique plus générique et empêche donc la pleine réalisation de son être.

¹⁰⁴⁸ II-II, 144, 2, ad 1 (*utrum verecundia sit de turpi actu*): « *verecundia proprie respicit ingloriationem secundum quod debetur culpa, quae est defectus voluntarius* ».

¹⁰⁴⁹ II-II, 144, 2: « *timor proprie est de malo arduo, quod scilicet difficile vitatur. Est autem duplex turpitude. Una quidem vitiosa, quae scilicet consistit in deformitate actus voluntarii. Et haec, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui, quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum et elevatum supra hominis potestatem, et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit, in II Rhet., quod horum malorum non est timor. Alia autem est turpitude quasi poenalis, quae quidem consistit in vituperatione alicuius, sicut quaedam claritas gloriae consistit in honoratione alicuius. Et quia huiusmodi vituperium habet rationem mali ardui, sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia, quae est timor turpitudinis, primo et principaliter respicit vituperium seu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, sicut honor virtuti, ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde, sicut Philosophus dicit, in II Rhet., minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere, propter timorem vituperii. Alio modo, ut homo in turpibus quae agit vitet publicos conspectus, propter timorem vituperii. Quorum primum, secundum Gregorium Nyssenum, pertinet ad erubescendum, secundum ad verecundiam, unde ipse dicit quod qui verecundatur, occultat se in his quae agit, qui vero erubescit, timet incidere in ingloriationem* ».

¹⁰⁵⁰ II-II, 145, 1 (*utrum honestum sit idem virtuti*): « *sicut Isidorus dicit, honestas dicitur quasi honoris status. Unde ex hoc videtur aliquid dici honestum, quod est honore dignum. Honor autem (...) excellentiae debetur. Excellentia autem hominis maxime consideratur secundum virtutem, quia est dispositio perfecti ad optimum* ».

¹⁰⁵¹ II-II, 146, 4 (*utrum honestas debeat poni par temperantiae*): « *ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quae id quod est homini turpissimum et indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates* ».

¹⁰⁵² II-II, 146, 3 (*utrum honestum differat ab utili et delectabili*): « *honestum dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem* ».

¹⁰⁵³ II-II, 145, 3: « *Dicitur enim aliquid honestum (...) in quantum habet quandam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo honestum est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis Philosophus probat, in I Ethic. Non tamen omne delectabile est honestum, quia potest etiam aliquid esse conveniens secundum sensum, non secundum rationem; sed hoc delectabile est praeter hominis rationem, quae perficit naturam ipsius* » et ad 1: « *honestum dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tendit in id quod est conveniens rationi. Delectabile autem propter se appetitur appetitu sensitivo* ».

d. Chasteté et pudicité

Les vertus faisant partie intégrante de la tempérance ne sont pas tout. Il convient d'analyser rapidement les parties subjectives et les parties potentielles de la vertu de tempérance pour obtenir une intéressante vue d'ensemble que nous tâchons d'ordonner pour mettre en évidence la structure, d'après le texte original de St. Thomas¹⁰⁵⁴.

A) Les parties subjectives d'une vertu sont ses espèces, qui se diversifient selon l'objet.

- La tempérance a trait aux plaisirs du toucher, qui se divisent en deux genres.
 - Les uns sont ordonnés à la nutrition.
 - l'abstinence règle le manger¹⁰⁵⁵ ;
 - la sobriété tempère le boire¹⁰⁵⁶.
 - D'autres plaisirs sont ordonnés à la génération.
 - la chasteté se rapporte au plaisir principal de l'union charnelle ;
 - la pudicité a trait aux plaisirs qui l'environnent (baisers, caresses et

¹⁰⁵⁴ II-II, 143, art. unic : « *Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in duo genera. Nam quaedam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est abstinentia ; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quaedam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas ; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia. Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes secundariae, quae modum quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Unde quaecumque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia et refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiae sicut virtus ei adiuncta. Quod quidem contingit tripliciter, uno modo, in interioribus motibus animi ; alio modo, in exterioribus motibus et actibus corporis ; tertio modo, in exterioribus rebus. Praeter motum autem concupiscentiae, quem moderatur et refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima tendentes in aliquid. Primus quidem est motus voluntatis commotae ex impetu passionis, et hunc motum refrenat continentia, ex qua fit ut, licet homo immoderatas concupiscentias patiat, voluntas tamen non vincitur. Alius autem motus interior in aliquid tendens est motus spei, et audaciae, quae ipsam consequitur, et hunc motum moderatur sive refrenat humilitas. Tertius autem motus est irae tendentis in vindictam, quem refrenat mansuetudo sive clementia. Circa motus autem et actus corporales moderationem et refrenationem facit modestia. Quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum et quid dimittendum, et quid quo ordine sit agendum, et in hoc firmum persistere, et quantum ad hoc ponit bonam ordinationem. Aliud autem est quod homo in eo quod agit decentiam observet, et quantum ad hoc ponit ornatum. Tertium autem est in colloquiis amicorum, vel quibuscumque aliis, et quantum ad hoc ponitur austeritas. Circa exteriora vero duplex moderatio est adhibenda. Primo quidem, ut superflua non requirantur, et quantum ad hoc ponitur a Macrobio parcitas, et ab Andronico per se sufficientia. Secundo vero, ut homo non nimis exquisita requirat, et quantum ad hoc ponit Macrobius moderationem, Andronicus vero simplicitatem ».*

¹⁰⁵⁵ II-II, 146, 2 (*utrum abstinentia sit specialis virtus*) : « *virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum, et ideo ubi invenitur specialis ratio qua passio abstrahat a bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborum natae sunt abstrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem ; tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitae conservationem, quam maxime homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus ».*

¹⁰⁵⁶ II-II, 149, 1 (*utrum materia propria sobrietatis sit potus*) : « *sobrietatis sumitur a mensura, dicitur enim aliquis sobrius quasi bria, idest mensuram, servans. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maxime laudabile est mensuram servare. Huiusmodi autem est potus inebriare valens, quia eius usus mensuratus multum confert, et modicus excessus multum laedit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi (...). Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare, sicut vinum et omne quod inebriare potest ».*

étreintes) plus qu'elle ne serait une vertu distincte¹⁰⁵⁷.

B) Les vertus potentielles d'une vertu principale sont les vertus secondaires qui, en certaines autres matières où l'on ne rencontre pas la même difficulté, observent une mesure identique à celle qu'observe la vertu principale envers la matière principale, en régulant et modérant le désir de trois façons :

- dans les mouvements intérieurs de l'âme :
 - le mouvement de la volonté emportée par l'élan de la passion est retenu par la continence. Il ne cède pas à ses désirs immodérés.
 - l'espoir, et l'audace qui lui fait suite, sont modérés ou refrénés par l'humilité¹⁰⁵⁸.
 - la colère cherchant à se venger est refrénée par la douceur ou la clémence¹⁰⁵⁹.
- dans les mouvements et les actes extérieurs du corps, c'est la modestie qui modère et freine. Le pseudo-Andronique la divise en trois éléments dans son *De Affectibus*.
 - la bonne ordonnance discerne ce qu'il faut faire et ne pas faire, en quel ordre agir et persiste fermement en tout cela.
 - la distinction vise à ce que l'homme, en ce qu'il fait, observe la décence.
 - la retenue concerne les conversations avec les amis, ou avec les autres.
- dans les choses extérieures :
 - la frugalité (Macrobe) ou limitation à ce qui suffit (Pseudo-Andronique) fait ne pas rechercher le superflu ;
 - la modération (Macrobe) ou simplicité (Pseudo-Andronique) fait que l'homme ne recherche pas ce qui est trop raffiné.

¹⁰⁵⁷ II-II, 151, 4 : « *Verecundatur autem homo non solum de illa mixtione venerea, sed etiam de quibuscumque signis eius, ut Philosophus dicit, in II Rhet. Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, et praecipue circa signa venereorum, sicut sunt aspectus impudici, oscula et tactus. Et quia haec magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa, castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur* ».

¹⁰⁵⁸ II-II, 161, 1 (*utrum humilitas sit virtus*) : « *bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni, et habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi, secundum quorum primum insurgit motus spei, et secundum aliud motus desperationis.(...) Circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis, oportet esse virtutem moralem moderantem et refrenantem, circa illos autem qui se habent per modum retractionis, oportet esse virtutem moralem firmantem et impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem quae temperet et refrenet animum, ne immoderate tendat in excelsa, et hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quae firmat animum contra desperationem, et impellit ipsum ad prosecutionem magnorum secundum rationem rectam, et haec est magnanimitas* » et II-II, 161, 2 (*utrum humilitas consistat circa appetitum*) : « *ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quae sunt supra se. Ad hoc autem necessarium est ut aliquis cognoscat id in quo deficit a proportione eius quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem sicut regula quaedam directiva appetitus. Sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est quod humilitas proprie est moderativa motus appetitus* ».

¹⁰⁵⁹ II-II, 157, 1 (*utrum clementia et mansuetudo sint penitus idem*) : « *ex passione irae provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat poenam. Ad clementiam autem pertinet directe quod sit diminutiva poenarum, quod quidem impediri posset per excessum irae. Et ideo mansuetudo, in quantum refrenat impetum irae, concurrat in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, in quantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem proprie diminuit passionem irae* ».

Arrêtons-nous brièvement sur les vertus qui ont le plus de rapport avec notre sujet, celles qui permettent donc de reconstruire l'unité intérieure. La chasteté a donc trait à l'union sexuelle. Mais il est vrai que cette vertu est prise de manière un peu négative vu son étymologie tirée du champ lexical de la punition (chasteté < châtier)¹⁰⁶⁰. Pour éviter toute critique contre la vision prétendument négative de la sexualité humaine systématiquement reprochée à l'Église catholique, peut-être pourrait-on employer à la place le terme de pureté qui illustre de manière plus positive la capacité du don ou oblation totale en réservant son corps à l'usage exclusif d'une seule personne dans un couple marié ou bien de Dieu seul dans une consécration¹⁰⁶¹. De plus, pour lutter contre des tentations ou mouvements désordonnés des passions, si l'on ne peut pas replacer dans un contexte positif, fondé sur la vérité de l'amour et l'ordonnement par la raison (hiérarchie de l'amour¹⁰⁶²), on va refouler et se priver de l'incroyable énergie sexuelle qu'il convient pourtant de réorienter¹⁰⁶³ dans une dynamique de la *communio personarum*.

On ne peut nier que St. Thomas, comme il est bien normal, fût marqué par son temps et l'influence augustinienne, elle-même liée au passé manichéen de l'évêque d'Hippone. Aussi l'acte sexuel, y compris conjugal malgré la licéité, est-il vu comme matière à honte¹⁰⁶⁴. Ce qui paraissait digne de honte auparavant est aujourd'hui perçu de manière nettement plus positive grâce à la théologie du corps de Jean-Paul II qui jette un regard extrêmement positif sur la corporalité. Les organes génitaux y inscrivent l'ouverture à l'autre comme vocation à la *communio personarum*, à la rencontre indispensable avec l'autre (même si l'on ne fait pas usage de ses *genitalia* dans un acte sexuel). Mais Jean-Paul II y insiste aussi sur la vraie pudeur, qui ne doit toutefois pas se dévoyer en pruderie ou pudibonderie car elle est avant tout une attitude de liberté intérieure.

De fait, métaphoriquement parlant, la chasteté se dit aussi du respect, dans l'union amoureuse, de la priorité donnée à ce qui doit procurer à l'homme le maximum de plaisir car

¹⁰⁶⁰ II-II, 151, 1 (*utrum castitas sit virtus*) : « *nomen castitatis sumitur ex hoc quod per rationem concupiscentia castigatur, quae ad modum pueri est refrenanda, ut patet per Philosophum, in III Ethic* ».

¹⁰⁶¹ Cates, p. 330 : « *Chastity is more, however, than a disposition to chasten and restrain. It is also a disposition to experience sexual desire and pleasure in a beautiful way – in a way that reflects the body's status as a temple of the Holy Spirit (II-II, 153, 3, ad 2). It is a disposition to be moved by sexually attractive objects 'in due manner and order' (debito modo et ordine) (II-II, 153, 2)* ».

¹⁰⁶² *Ut infra* sur l'*ordo caritatis*. II-II, 151, 2, obj. 1 (*utrum castitas sit virtus generalis*) : « *Dicit enim Augustinus, in libro de mendacio [c. 20 (PL 40, 515)], quod castitas animi est ordinatus animi motus, non subdens maiora minoribus* ».

¹⁰⁶³ Cf. Floyd, Shawn D., « *Aquinas on Temperance* », p. 35-36 : « *Temperance, for Aquinas, denotes not only a conquest but a modification of those passions that accompany physical activity. By modifying the vehemence with which passions occur, one can execute the judgments of practical reason more easily (I-II, 61, 1)* ».

¹⁰⁶⁴ II-II, 151, 4. L'usage du mot « *pudenda* » (littéralement les [parties] « dont on doit avoir honte, honteuses ») pour désigner le sexe relève de la même tendance (I-II, 102, 4, ad 7 et autres occurrences dans l'*Index Thomisticus* hors de notre corpus de la *Summa Theologiae*).

étant l'accomplissement ou la perfection de son être : à savoir l'union à Dieu¹⁰⁶⁵. En ce sens, l'idolâtrie est aussi un péché contre la chasteté spirituelle. Finalement, la chasteté est en quelque sorte l'application de la vertu de justice à l'*ordo amoris* : il convient de rendre à chacun son dû, donc d'aimer chacun comme il convient, en fonction de ce qu'il mérite (que ce soit *de condigno* ou *de congruo*¹⁰⁶⁶). À Dieu revient évidemment la première place : celui qui veut aimer Dieu de manière exclusive (et les hommes pour Lui faire plaisir), aimera spirituellement uniquement et préservera son corps de la recherche des plaisirs sexuels. Celui qui veut à la fois aimer Dieu et vivre en couple avec un prochain pour répondre à sa vocation propre, se doit tout autant d'être chaste ou pur, mais cela n'implique évidemment pas la privation totale de l'acte conjugal, simplement qu'il soit réglé pour ne jamais réduire l'autre à un objet de son propre plaisir, mais comme une fin (évidemment pas absolue comme Dieu) pour advenir à sa propre humanité.

e. *Contenance*

Concernant les vertus potentielles liées à la vertu principale de tempérance, nous ne nous attarderons que sur les mouvements intérieurs de l'âme et en particulier sur la continence¹⁰⁶⁷. Si la continence est méritoire, c'est qu'avec elle la raison est affermie contre les passions, afin de ne pas se laisser entraîner par elles. Cependant, elle n'est pas une vertu au sens strict (un peu à la manière de la pudeur) puisque la force est requise pour lutter contre de mauvaises passions véhémentes. Il s'agit plutôt d'une vertu en devenir, *in via*, pas encore parfaitement acquise puisque, contrairement à l'apprenti-saint, même le désir mauvais de concupiscence disparaîtrait chez une personne tempérante qui serait ainsi capable de contrôler même l'appétit sensible. « *C'est pourquoi Aristote dit que 'la continence n'est pas une vertu, mais qu'elle est un certain mélange', en tant qu'elle a quelque chose de la vertu, et qu'elle*

¹⁰⁶⁵ II-II, 151, 2 : « *Alio modo nomen castitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione consistit delectatio venereorum, circa quam proprie est castitas et oppositum vitium, scilicet luxuria ; ita etiam in quadam spirituali coniunctione mentis ad res aliquas consistit quaedam delectatio, circa quam est quaedam spiritualis castitas metaphorice dicta, vel etiam spiritualis fornicatio, similiter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad Deum ; et abstinet se ne delectabiliter aliis coniungatur, contra debitum divini ordinis, dicitur castitas spiritualis, secundum illud II ad Cor. XI [2], despondi vos uni viro, virginem castam exhibere Christo. Si autem delectabiliter, contra debitum divini ordinis, coniungatur mens quibuscumque aliis rebus, dicitur fornicatio spiritualis, secundum illud Ierem. III [1], tu autem fornicata es cum amatoribus multis. Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus, quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur ».*

¹⁰⁶⁶ II Sent., d. 27, [q. 1], a. 3 : « *Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem ; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet ».*

¹⁰⁶⁷ Nous n'entendons pas la continence au sens de synonyme de chasteté virgine ou viduale, cf. II-II, 155, 1 (*utrum continentia sit virtus*) : « *nomen continentiae dupliciter sumitur a diversis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet, unde et Apostolus, Galat. V, continentiam castitati coniungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est virginitas, secundaria vero viduitas. Unde secundum hoc, eadem ratio est de continentia quae de virginitate, quam supra diximus virtutem » et ad 3 : « *Glossa ibi loquitur de continentia secundum primum modum, secundum quem continentia nominat quandam virtutem perfectam, quae non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam a quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis ».**

manque en quelque chose à la vertu »¹⁰⁶⁸.

De fait, la continence ne transforme pas tout l'être qui subit toujours l'assaut des mêmes passions véhémentes. Tant l'appétit sensible (le concupiscible) que la raison sont identiques chez le continent comme chez l'incontinent. Les deux ressentent un même désir, les deux en dehors du désir le jugent mauvais, simplement l'un va y succomber, l'autre pas : c'est donc que la continence siège dans la volonté car, comme on l'a vu, c'est un problème de faiblesse de volonté, précisément dans l'acte d'élection¹⁰⁶⁹. La volonté fait le lien entre l'appétit concupiscible et la raison : elle est donc soumise aux influences de ces deux instances. Mais l'appétit l'emporte chez l'incontinent tandis que la raison domine chez le continent¹⁰⁷⁰. La continence constitue donc en quelque sorte un degré de perfection inférieur à la tempérance¹⁰⁷¹ car demeure encore en elle la division intérieure alors qu'elle est déjà surmontée chez le tempérant : « *La volonté est plus proche de la raison que l'appétit concupiscible. Il en résulte que le bien de la raison pour lequel on loue la vertu, apparaît plus grand quand il atteint non seulement la volonté, mais aussi l'appétit concupiscible – ce qui est le cas chez le tempérant – que lorsqu'il atteint seulement la volonté, ce qui est le cas chez le continent* »¹⁰⁷². Nous pourrions exprimer cela encore d'une autre manière, en recourant à une « géographie des passions » à la manière de la carte du tendre donnée par Madeleine de Scudéry dans *Clélie, une Histoire romaine*, en disant que le tempérant domine non seulement les abords de la raison mais encore toutes les régions les plus périphériques de son être, alors que le continent ne domine que ce qui est le plus proche de la raison.

Tobias Hoffmann est l'un des rares chercheurs qui étudie non le thème de

¹⁰⁶⁸ II-II, 155, 1 : « *Alii vero dicunt continentiam esse per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quae in eo vehementes existunt. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam, VII Ethic. Et hoc etiam modo accipitur continentia in collationibus Patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur, non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi sic ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariae. Et ideo Philosophus dicit, in IV Ethic., quod continentia non est virtus, sed quaedam mixta, inquantum scilicet aliquid habet de virtute et in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, possumus dicere continentiam esse virtutem* ».

¹⁰⁶⁹ *Ut supra* II-II, 155, 3. Müller, p. 26 signale à ce propos un changement mis en évidence par J. C. Doigt, *Aquinas' Philosophical Commentary on the Ethics: A Historical Perspective* (The New Synthese Historical Library 50), Dordrecht, 2001, p. 225-229. Au début, St Thomas localise la continence et l'incontinence dans la raison (*III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, resp ; I-II, 58, 3, ad 2 ; II-II, 53, 5, ad 3) avant de changer pour la volonté (outre le passage cité, *Sent. Ethic.* VII, lect. 10, p. 421).

¹⁰⁷⁰ II-II, 155, 3, ad 2 : « *voluntas media est inter rationem et concupiscibilem, et potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur a ratione, in eo autem qui est incontinens, movetur a concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi sicut primo moventi, et incontinentia concupiscibili, quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem sicut ad proprium subiectum* ».

¹⁰⁷¹ II-II, 155, 4 (*utrum continentia sit melior quam temperantia* : « *continentia comparatur ad temperantiam sicut imperfectum ad perfectum* »).

¹⁰⁷² II-II, 155, 4, ad 3 : « *voluntas propinquior est rationi quam vis concupiscibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius esse ostenditur ex hoc quod pertingit non solum usque ad voluntatem, sed etiam usque ad vim concupiscibilem, quod accidit in eo qui est temperatus, quam si pertingat solum ad voluntatem, ut accidit in eo qui est continens* ».

l'incontinence ou intempérance en tant que tel, mais s'interroge sur les possibilités d'un réel progrès moral chez l'incontinent. Pour que l'on passe de la continence à la tempérance, donc au niveau de la vraie vertu, il faut que l'acteur agisse « *promptement sans doute et avec plaisir sans difficulté* » de telle sorte qu'il puisse s'appuyer sur les passions et non plus s'opposer à elles¹⁰⁷³. En ce sens, le tempérant qui est aussi prudent (car on a vu le lien qui unit ces deux vertus) dispose d'une base plus large puisqu'il compte sur l'appétit sensible droitement ordonné¹⁰⁷⁴. Donc trois conditions sont requises pour surmonter définitivement l'incontinence (à savoir pour posséder les vertus de tempérance et prudence) : « 1) *Les désirs de l'appétit sensible doivent se conformer à la raison ; 2) le jugement édicté par la droite raison doit être atteint en se fondant sur l'inclination de la vertu au bien ; 3) le jugement de la raison doit être mis en pratique* »¹⁰⁷⁵.

Décrivant le point précis où le progrès moral peut apparaître pour sortir de l'incontinence vers la continence (puis après vient le stade proprement vertueux), Hoffmann isole 5 points dans la série qui mène à l'acte incontinent :

La personne se trouve dans une situation où surgissent, volontairement ou non, des passions inordonnées.	Il est difficile, voire impossible d'éviter toutes les occasions de faire le mal.
Un mouvement d'une passion surgit souvent sans prévenir (mais il peut être voulu).	Il est inévitable que surgissent soudainement des passions.
Les passions lient la raison en empêchant un jugement qui leur soit contraire	Les passions peuvent être empêchées de lier la raison.

¹⁰⁷³ Cf. Hoffmann, Tobias, « *Aquinas on the Moral Progress of the Weak Willed* », p. 227, citant *De virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 13 : « *ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate* » ; Pieper, p. 163.

¹⁰⁷⁴ Hoffmann, p. 228 : « *The practical deliberations of the continent and prudent have different foundations. For the prudent, the discernment of the end of action, upon which they base their practical deliberations, is suggested by the inclinations of the moral virtues (i.e. the inclinations to just, courageous, temperate actions, etc.). The incontinent, conversely, base their deliberation solely on the most general natural inclination of the will (i.e. the inclination to the good, and therefore to life, to truth (...)). Thus the prudent have an advantage over the continent. The perception of the end as based upon the moral virtues is not only more specific than the natural inclination to the good, but it is also emotionally supported. To attain promptly and securely a correct assessment of what a specific situation requires is therefore easier for the prudent than for the continent* » et il cite *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 4, qc. 4 : « *In hoc igitur differt prudens a continente ; quia continens habet perfectam rationem de his quae sunt ad finem, praesupposita tamen naturali inclinatione voluntatis ad finem ; prudens autem praesupposita inclinatione quae est ex virtute acquisita vel infusa in potentiis inferioribus ; et ideo prudentia, ut dicit Philosophus, habet sua principia in aliis virtutibus moralibus* ».

¹⁰⁷⁵ Hoffmann, p. 229. Sur le rôle de la prudence en lien avec la tempérance, cf. Cates, p. 325-327 et Pieper, p. 159ss. citant *II-II*, 153, 5 ad 1 : « *sicut Philosophus dicit, in VI Ethic., intemperantia maxime corrumpit prudentiam. Et ideo vitia opposita prudentiae maxime oriuntur ex luxuria, quae est praecipua intemperantiae species* ». Pieper insiste à juste titre sur le véritable enjeu de la corruption de la prudence : « *Now all this is not to be understood as if the corruptive effect of unchastity derived from the fact that the spirit turns to the 'sensual' and 'inferior' in general. On the contrary, such turning is altogether inevitable for any decision. It is indeed of the essence of the virtue of prudence that it face squarely all those concrete realities which surround man's concrete actions. Accordingly, it is not the reference to the province of sexuality that produces the blindness and deafness brought about by unchastity ; such an opinion would be Manichean at bottom, and therefore anti-Christian* ».

L'inclination de la volonté suit le jugement faussé de la raison. D'où le péché.	La volonté ne peut être inclinée contrairement au dernier jugement pratique.
La volonté commande les mouvements des organes pour suivre l'inclination.	À moins d'empêchement extérieur, le mouvement des organes suit la volonté.

Pour lui, c'est au troisième stade que peut intervenir l'action pour empêcher l'acte incontinent, donc que la passion ne lie la raison. Et là, contrairement à Aristote qui ne voyait guère que la raison opposée à l'appétit sensible, la psychologie de St. Thomas permet de faire jouer un rôle essentiel à la volonté. Il faut pour lui que le jugement soit à son tour soumis à un autre jugement, réflexif, qui n'est pas déterminé par le premier car c'est la volonté qui oriente l'attention de la raison et elle peut l'orienter vers autre chose que la passion qui a surgi¹⁰⁷⁶. D'où la possibilité pour la raison de réorienter vers le bien le jugement dans un second temps. Mais pour Hoffmann, la continence puis la tempérance ne saurait être atteinte sans la grâce¹⁰⁷⁷. La tempérance peut toutefois être acquise malgré un comportement incontinent quelquefois, car seul un habitus s'oppose à un autre habitus en matière de vertus cardinales (il en va autrement des théologiques où déjà un acte unique de péché mortel détruit la grâce)¹⁰⁷⁸. La tempérance qui serait permanente, elle, n'existe pas sans la grâce. De plus, il considère que même là l'appétit sensible n'est pas totalement ordonné. Bref, notre docteur est un peu moins strict qu'Aristote en la matière, car il a pris conscience, sous l'influence d'Augustin, du fait que même avec la grâce, les désirs sensibles ne sont pas totalement éteints, mais seulement modérés, à moins d'une vertu de tempérance infuse par la grâce, laquelle est la vertu parfaite¹⁰⁷⁹.

Pour acquérir la vertu de tempérance, l'apprenti passe par différents degrés. Lorsqu'on ne possède pas encore pleinement les vertus morales, dont la prudence, on peut toutefois déjà poser des actes vertueux, bien que manquant de la perfection propre aux vertus. Ils sont actes

¹⁰⁷⁶ Hoffmann, p. 230-233.

¹⁰⁷⁷ Hoffmann, p. 236, citant II-II, 156, 2, ad 1 et 3, ad 2.

¹⁰⁷⁸ Hoffmann, p. 237, citant I-II, 63, 2, ad 2 (*ut supra*).

¹⁰⁷⁹ Hoffmann, p. 238-139. Dans son commentaire de l'Éthique à Nicomaque, St. Thomas déclare que l'appétit sensible de l'homme tempérant s'accorde avec la raison sur presque tout (*Super Libros Ethicorum* I, lect. 20) alors que le Stagirite écrivait qu'il s'accorde en tout (*EN*, I, 13 ; 1102b28). Cf. *De Civ. Dei* 19, 4, 3 et pour St. Thomas *De Virtutibus*, q. 1, a. 10, ad 14 : « *passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose ; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem ; de qua dicit Apostolus, Gal., V, 17, quod caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam huiusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur (...). Virtus enim acquisita praevallet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur. Et hoc habet ex causa sua : quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo iam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere ; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevallet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod huiusmodi passiones etsi sentiantur, nullo tamen modo dominantur. Virtus enim infusa acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte » et *III Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 1 : « *virtutes non omnino extinguunt passiones, sed moderant eas* ». Cf. Cates, p. 321.*

vertueux selon ce qui est fait (*id quod agitur*) mais pas encore selon la manière dont ils sont posés (*modus agendi*). Cela s'enracine dans l'inclination naturelle de la volonté vers le bien (*inchoatio virtutis*) et la perception par l'intellect des principes pratiques évidents (*semina[lia] virtutum*) ; ainsi que dans le tempérament de chacun qui le rend plus facilement apte à la pratique de telle vertu. Mais leur manque encore l'inclination de l'appétit sensible qui leur permette d'agir promptement et la plupart du temps infailliblement. Cela intervient à force de répétitions d'actes vertueux, jusqu'à devenir une seconde nature. L'inclination dans l'appétit sensible est acquise par la détermination *ad hoc* (et non pas aveugle) de la raison par laquelle est saisi le bien d'une action vertueuse. Pour progresser vers la vertu de tempérance, on peut recourir momentanément à la contrainte, aux punitions mais il faut qu'à terme l'esprit de la personne change pour intérioriser cela car autant on peut commettre un acte juste sans posséder la vertu de justice, autant il est impossible de séparer l'agent de l'acte en matière de tempérance¹⁰⁸⁰.

Si nous voulions reprendre le thème du syllogisme de l'incontinent comparé à celui du tempérant, nous aurions : on ne doit commettre aucune fornication (majeure), ceci est un acte de fornication (mineure), donc je ne dois pas commettre cet acte (conclusion). Chez le continent qui luttait encore contre le surgissement des passions, il n'est pas si facile d'adhérer à ce que dicte la raison, car la fornication demeure attractive en tant que source de plaisir, d'où à la place la majeure « on ne doit commettre aucun péché » pour Shawn Floyd car « on ne doit pas commettre la fornication » n'est pas chez lui opératif de manière habituelle¹⁰⁸¹.

Autant la force permet de demeurer ferme face à ce qui inciterait à renoncer au bien à cause de la crainte que sa poursuite inspire (une persécution religieuse par exemple), autant la continence fait renoncer à ce qui se présente sous l'apparence d'un bien mais n'est en réalité qu'un mal car l'attraction pour ce bien inférieur (la délectation des sens tactiles par une attraction physique pour une personne) est contraire au bien de la raison (demeurer fidèle à celle qui est ma femme et auquel je l'ai promis, par exemple)¹⁰⁸².

¹⁰⁸⁰ Hoffmann, p. 240-241 citant I-II, 89, 6, ad 3 : « *actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iuste, idest delectabiliter, causat habitum iustitiae politicae, per quem delectabiliter operamur* », cf. *De Virtutibus*, q. 1, a. 9, ad 13 et II-II, 32, 1, ad 1 ; II-II, 59, 2, ad 3 : « *obiectum temperantiae non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiae, sed obiectum temperantiae, idest temperatum, accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens et praeter intentionem non potest dici temperatum nec materialiter nec formaliter, et similiter neque intemperatum. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia et in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet* ». Pour le lien entre tempérance et prudence, cf. Butera, p. 149-150.

¹⁰⁸¹ Floyd, p. 45.

¹⁰⁸² II-II, 155, 2 (*utrum materia continentiae sint concupiscentiae delectationum tactus*) : « *proprie continentia dicitur circa illas passiones quae impellunt ad aliquid prosequendum, in quibus laudabile est ut ratio retrahat hominem a prosequendo, non autem proprie est circa illas passiones quae important retractionem quandam, sicut timor et alia huiusmodi ; in his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat* ».

Pour mieux comprendre cet effet d'unification des facultés de l'homme apporté par la continence (qui sait renoncer à des plaisirs sensibles pour un bien spirituel plus grand), St. Thomas compare les plaisirs intellectuels et corporels qui naissent de l'union avec le bien convenable, quand elle est soit connue soit ressentie. Certes, dans les deux cas, il s'agit d'actions dites intransitives, en ce sens qu'elles demeurent dans le sujet agissant au contraire des actions transitives « *passant dans une matière extérieure [qui] sont plutôt les actes et perfections de la matière transformée* »¹⁰⁸³. Autant dire que leur opération elle-même procure du plaisir, et pas seulement leur objet. Et sous cet aspect, la joie spirituelle est plus grande que le plaisir sensible car elle est plus parfaite, mieux connue (réflexive) et plus aimée¹⁰⁸⁴. Mais quant à l'objet, il faut distinguer :

- Dans l'absolu et selon la nature des choses, les plaisirs spirituels l'emportent, si l'on considère les trois facteurs requis pour le plaisir :
 - Suivant le bien présent : le bien spirituel est plus grand et aimé que le corporel car les hommes s'abstiennent même des plus grandes voluptés pour sauvegarder l'honneur par ex.
 - Suivant ce à quoi il est uni : la partie intellectuelle, plus noble, est plus apte à connaître que la partie sensible.
 - Quant à l'union du bien et de la puissance, elle est :
 - plus intime, parce que le sens s'arrête aux accidents extérieurs de l'être, tandis que l'intelligence pénètre jusqu'à l'essence.
 - plus parfaite parce que l'union du sensible et du sens est accompagnée d'un mouvement, acte imparfait. C'est pourquoi les plaisirs sensibles ne se réalisent pas pleinement tous ensemble ; il y a en eux quelque chose qui passe, et quelque chose dont on attend la consommation (cf.

¹⁰⁸³ Cf. la distinction entre prudence (*agibilia*) et art (*factibilia*) en I-II, 57, 4 (*utrum prudentia sit alia virtus ab arte*) : « *ars est recta ratio factibilium ; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX Metaphys., factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi ; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur hoc modo se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones* ».

¹⁰⁸⁴ I-II, 31, 5 (*utrum delectationes corporales et sensibiles sint maiores delectationibus spiritualibus intelligibilibus*) : « *delectatio provenit ex coniunctione convenientis quae sentitur vel cognoscitur. In operibus autem animae, praecipue sensitivae et intellectivae, est hoc considerandum, quod, cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et huiusmodi, nam actiones quae transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiae transmutatae ; motus enim est actus mobilis a movente. Sic igitur praedictae actiones animae sensitivae et intellectivae, et ipsae sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitae per sensum vel intellectum. Unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex eorum obiectis. Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, puta in cognitione sensus et in cognitione intellectus ; non est dubium quod multo sunt maiores delectationes intelligibiles quam sensibiles. Multo enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quam de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo. Quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quam sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta, nullus enim est qui non magis vellet carere visu corporali quam visu intellectuali, eo modo quo bestiae vel stulti carent, sicut Augustinus dicit, in libro De Civ. Dei ».*

nourriture et sexe). Les réalités intellectuelles excluent le mouvement, donc ces plaisirs se réalisent pleinement tous ensemble.

- plus ferme, car les sources du plaisir corporel sont corruptibles et éphémères, au contraire des biens spirituels.
- Cependant, à considérer les plaisirs corporels par rapport à nous, il faut reconnaître qu'ils sont plus véhéments parce que :
 - les valeurs sensibles sont plus connues de nous que celles de l'esprit.
 - les plaisirs sensibles comportent une certaine modification corporelle, absente du plaisir spirituel, sinon par rejaillissement.
 - les plaisirs corporels sont recherchés comme remède aux défaillances et accablancements du corps entraînant des tristesses. Survenant après, ils sont ressentis davantage que les joies spirituelles, qui sont sans tristesses contraires¹⁰⁸⁵.

Dans la distinction entre ces deux niveaux : de l'absolu et du relatif (« par rapport à nous ») va se jouer précisément toute la dramatique humaine pour un bon nombre de personnes. Le plaisir sensible peut être atteint par tout un chacun, au contraire du plaisir intellectuel, qui n'est que le propre des vertueux¹⁰⁸⁶. Le vertueux est celui qui vit mieux, qui a atteint une plus grande perfection et donc un plus haut degré d'être¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁵ I-II, 31, 5 : « *Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic, secundum se et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt maiores. Et hoc apparet secundum tria quae requiruntur ad delectationem, scilicet bonum coniunctum, et id cui coniungitur, et ipsa coniunctio. Nam ipsum bonum spirituale et est maius quam corporale bonum ; et est magis dilectum. Cuius signum est quod homines etiam a maximis corporalibus voluptatibus abstinent, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam pars sensitiva. Coniunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei, intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam ; obiectum enim intellectus est quod quid est. Perfectior autem est, quia coniunctioni sensibilis ad sensum adiungitur motus, qui est actus imperfectus, unde et delectationes sensibiles non sunt totae simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum. Sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totae simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et cito deficiunt ; bona vero spiritualia sunt incorruptibilia. Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes, propter tria. Primo, quia sensibilia sunt magis nota, quoad nos, quam intelligibilia. Secundo etiam, quia delectationes sensibiles, cum sint passiones sensitivi appetitus, sunt cum aliqua transmutatione corporali. Quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quandam redundantiam a superiori appetitu in inferiorem. Tertio, quia delectationes corporales appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiae quaedam consequuntur. Unde delectationes corporales, tristitiis huiusmodi supervenientes, magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quam delectationes spirituales quae non habent tristitias contrarias ».*

¹⁰⁸⁶ I-II, 31, 5, ad 1 : « *cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quae sunt propriae virtuosorum, consequens et quod declinent ad corporales ».*

¹⁰⁸⁷ Floyd, p. 37 : « *Virtue is a habit or disposition that perfects some power in the agent. That perfection, says Aquinas 'enables [an agent] to perform its proper operation or movement' (De Verit. 1, I-II, 55, 5). Temperance, in particular, is the virtue that perfects the power of the sense appetite, specifically the appetite associated with bodily pleasure (...). On Aquinas view, every living substance has a set of characteristic powers that determines its nature and places it in its species. In virtue of those powers, a substance will have the ability to engage in a range of operations, the performance of which enables that substance to become an actualized or perfected kind of thing. For 'anything whatever is perfect to the extent to which it is in actuality, since potentiality without*

Concluons sur la vertu de tempérance en reprenant Josef Pieper qui insiste en différents endroits sur l'importance de la beauté liée à une juste appréciation de la vertu de tempérance. Son intuition très juste part de l'une des très rares occurrences bibliques de ce champ lexical, tirée de St. Paul « *Deus temperavit corpus* » (1 Cor 12, 24) qui est traduite par « *Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque pour qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une mutuelle sollicitude* ». Selon lui, l'essentiel dans la vertu de tempérance ne consiste pas comme le serait la continence à laquelle on la réduit trop souvent, à réfréner des pulsions sensuelles de toutes sortes, mais bien à disposer harmonieusement les parties d'un tout pour lui donner unité et ordre¹⁰⁸⁸. De fait, l'étymologie du verbe « *tempero, -as, -are, avi-, -atum* » indique bien d'abord l'idée de combiner en proportions exactes, régler, organiser ou gouverner, diriger. Au fond, ne pourrait-on pas dire que la tempérance est cette vertu qui permet à la forme de jouer ontologiquement pleinement son rôle, c'est-à-dire à l'âme¹⁰⁸⁹ d'informer pleinement le corps. Il n'est alors pas surprenant que cela rejaillisse en une forme de beauté car elle est une manière noble et belle de répondre aux désirs et plaisirs sensuels suivant une « *proportion modérée et convenable* »¹⁰⁹⁰, conforme à l'ordre de la raison de laquelle jaillit toute beauté, définie principalement comme un éclat et une harmonie de proportions¹⁰⁹¹. Finalement, c'est aussi de la tempérance que l'on tire un juste rapport à la

*activity is imperfect' (I-II, 3, 2) (...). For 'goodness and being are the same really' (I, 5, 1) (...). Goodness admits of degrees. The amount of goodness a substance has depends on the extent to which it actualizes its characteristic potentialities; and a substance is fully good if it is fully actualized – a state which constitutes perfect or final goodness (SCG III, 16, 3, 4; I-II, 18, 1) » et p. 39 : « *Virtue is necessary not only for governing our passions. It is also an integral part of our overall perfection as human beings. Aquinas says, 'it belongs to the perfection of moral or human goodness that the passions themselves be controlled by reason' (I-II, 24, 3). Human beings are appetitive creatures. They cannot achieve their goodness apart from the rectification of their bodily appetites* ».*

¹⁰⁸⁸ Pieper, p. 146 : « *The primary and essential meaning of temperare, therefore, is this : to dispose various parts into one unified and ordered whole* ».

¹⁰⁸⁹ Pieper, p. 203 : « *It is not easy to read in a man's face whether he is just or unjust. Temperance or intemperance, however, loudly proclaim themselves in everything that manifests a personality : in the order or disorder of the features, in the attitude, the laugh, the handwriting. Temperance, as the inner order of man, can as little remain 'purely interior' as the soul itself, and as all other life of the soul or mind. It is the nature of the soul to be the 'form of the body' ».*

¹⁰⁹⁰ II-II, 141, 2, ad 3 : « *quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae, duplici ratione. Primo quidem, secundum communem rationem temperantiae, ad quam pertinet quaedam moderata et conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionysium, IV cap. De div. Nom. Alio modo, quia ea a quibus refrenat temperantia sunt infima in homine, convenientia sibi secundum naturam bestialem (...), et ideo ex eis maxime natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiae, quae praecipue turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem etiam ratione honestum maxime attribuitur temperantiae. Dicit enim Isidorus, in libro Etymol., honestus dicitur quod nihil habeat turpitudinis, nam honestas dicitur quasi honoris status, qui maxime consideratur in temperantia, quae repellit vitia maxime opprobriosa* ». Cf. Cates, p. 323 citant un exemple de cette qualité dans G. Simon Harak, sj, *Virtuous passion : the Formation of Christian Character*, New York, Paulist, 1993, p. 94 : « *I had a friend who described once the delight of biting into a freshly picked, vine-grown tomato. When, from within that delight, she reflects on the generosity of God, on God's giving her the ability to delight in this tomato, on God's nurturance of the whole world, she experiences joy. She has found the meaning of her delight. And that, for Thomas, would be rational, human, moral passion* ».

¹⁰⁹¹ II-II, 180, 2, ad 3 (*utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam*) : « *pulchritudo (...) consistit*

Création et au Créateur car il a tout créé, même le monde sensible qu'il ne faut jamais mépriser comme le feraient les Manichéens¹⁰⁹².

La vertu de tempérance procure donc sérénité (*tranquillitas*) et joie à cause de l'ordre intérieur¹⁰⁹³. Elle est de fait la seule vertu cardinale selon la judicieuse remarque de J. Pieper, qui est tournée vers la personne elle-même (alors que la prudence concerne toute le réel ; la justice le prochain et la force abandonne ses biens et jusqu'à sa vie pour le bien et le vrai)¹⁰⁹⁴. La tempérance est donc une préservation de soi désintéressée. L'intempérance est la destruction de soi par la dégradation égoïste des puissances qui recherchent la préservation de soi. Parce qu'elles sont si essentielles (cf. I-II, 141, 2, ad 2 les qualifie d'« *essentialia* »), ces facultés contribuent soit à la préservation, affirmation et accomplissement de soi, soit à la destruction de la personne si elles sont mal utilisées. Cela tient au fait que pour la métaphysique thomiste de l'homme actif, aimer Dieu plus que soi-même s'accorde avec son être naturel comme pour toute créature, ainsi qu'avec sa volonté. Ainsi, l'offense faite à l'amour de Dieu dérive sa puissance auto-destructrice de son opposition inhérente à la nature de l'homme et à sa volonté¹⁰⁹⁵. Pour reprendre une belle image de J. Pieper, la tempérance en

in quadam claritate et debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur, ad quam pertinet et lumen manifestans, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quae consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo. Unde Sap. VIII [2] de contemplatione sapientiae dicitur, amator factus sum formae illius. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, in quantum scilicet participant ordinem rationis, et praecipue in temperantia, quae reprimit concupiscentias maxime lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereae maxime deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit, in libro Soliloquiorum ». Cf. Pieper, p. 167 : « Only a chaste sensuality can realize the specifically human faculty of perceiving sensual beauty, such as that of the human body, as beauty, and to enjoy it for its own sake, for its 'sensual appropriateness', undeterred and unsullied by the self-centered will to pleasure. It has been said that only the pure of heart can laugh freely and liberatingly. It is no less true that only those who look at the world with pure eyes can experience its beauty ».

¹⁰⁹² Pieper, p. 167 : « In the province of temperantia, as we have said before, it is man's attitude toward creation which is decided, and most incisively ».

¹⁰⁹³ II-II, 141, 2, ad 2 : « ea circa quae est temperantia maxime possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia (...). Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiae, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus », cf. Cates, p. 321 et 323 : « Serenity describes a state that is, negatively, free of distress. It also describes a state that is, positively, characterized by pleasure, especially the pleasure of feeling and knowing that one's appetites are in good working order. Thomistic temperance is best construed as a habit of being consistently moved and pleased in a beautiful and honorable manner by attractive objects of sense experience. Again, it is not primarily a defensive habit of controlling one's appetite » et Pieper, p. 147 : « What is meant is the serenity that fills the inmost recesses of the human being, and is the seal and fruit of order. The purpose and goal of temperantia is man's inner order, from which alone this 'serenity of the spirit' can flow forth. 'Temperance' signifies the realizing of this order within oneself ».

¹⁰⁹⁴ Cf. II-II, 141, 8 (*utrum temperantia sit maxima virtutum*) comme référée en Dieu. Pieper, p. 147-149 : « Temperance implies that man should be focused on himself and his condition, that his vision and his will should be focused on himself. That notion that the primordial images of all things reside in God has been applied by Aquinas to the cardinal virtues also : the primordial divine mode of temperantia, he states, is the 'turning of the Divine Spirit to Itself' » et il renvoie à I-II, 61, 5 : « Oportet igitur quod exemplar humanae virtutis in Deo praexistat, sicut et in eo praexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari vel prout est exemplariter in Deo, et sic dicuntur virtutes exemplares. Ita scilicet quod (...) temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi ».

¹⁰⁹⁵ Pieper, p. 149 : « To love God more than himself is in accordance with the natural being of man, as of every

préservant l'ordre intérieur crée le prérequis indispensable pour la réalisation du bien réel et le mouvement actuel de l'homme vers ce but. Sans elle, le torrent de l'homme intérieur se déverserait au-delà de ses limites en détruisant tout et perdrait sa direction ou finalité et ainsi n'atteindrait jamais la mer de la perfection. Mais la tempérance n'est pas elle-même le torrent, mais son rivage, ses berges dont la solidité assure au torrent le don d'une course droite et sans obstacle, s'acheminant vers son but avec force et rapidité¹⁰⁹⁶.

C) « AMOR EST VIS UNITIVA ET CONCRETIVA »¹⁰⁹⁷

1. L'amour consolide l'être de l'homme

a. « L'amour de Dieu rassemble les affections humaines »

St. Thomas traite de l'amour dans la *Somme de Théologie* à trois reprises : dans la première partie (I, q. 20), il aborde l'amour de Dieu. Dans la seconde partie, il parle de l'amour humain, d'abord dans le traité des passions (I-II, q. 26-28) puis dans le traité des vertus théologales, sur la charité (II-II, q. 23-31). L'amour s'enracine dans la dynamique normale de l'appétit sensible dont il est la passion primordiale, mais il est aussi élevé sous la forme particulière de la charité à un niveau qui permet l'union de la créature au Créateur¹⁰⁹⁸.

L'amour est d'abord une passion primordiale, on l'a vu, qui donne son mouvement naturel à toute créature, une inclination qui la porte vers son bien propre, pour acquérir une plus grande perfection. Elle est d'abord capacité réceptive, passive, qui est attirée par un bien extérieur qui se présente à elle et qu'elle perçoit et reconnaît comme lui étant approprié, complétant sa nature propre, autrement dit connaturel car proportionné. L'amant et l'aimé

creature, and with his will as well. Consequently, the offense against the love of God derives its self-destructive sharpness from the fact that it is likewise in conflict with the nature and the natural will of man himself. If he loves nothing so much as himself, man misses and perverts, with inner necessity, the purpose inherent in self-love as in all love : to preserve, to make real, to fulfill. This purpose is given only to selfless self-love, which seeks not itself blindly, but with open eyes endeavors to correspond to the true reality of God, the self, and the world ». Cf. I, 60, 5 (utrum angelus naturali dilectione diligit Deum plus quam seipsum) : « naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum. Alioquin, si naturaliter plus seipsum diligeret quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa ; et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur ».

¹⁰⁹⁶ Pieper, p. 175 : « *Temperantia in its strict and ultimate sense is not 'realization' of the good [seules la prudence et justice le font, cf. II-II, 157, 4]. Discipline, moderation, chastity, do not in themselves constitute the perfection of man. By preserving and defending order in man himself, temperantia creates the indispensable prerequisite for both the realization of actual good and the actual movement of man toward his goal. Without it, the stream of the innermost human will-to-be would overflow destructively beyond all bounds, it would lose its direction and never reach the sea of perfection. Yet temperantia is not itself the stream. But it is the shore, the banks, from whose solidity the streams receives the gift of straight unhindered course, of force, descent and velocity ».*

¹⁰⁹⁷ I, 20, 1, obj 3 (utrum amor sit in Deo).

¹⁰⁹⁸ Nous ne pouvons ici entrer dans le détail de l'amour spirituel naturel tel que l'a travaillé Osborne dans *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre Dame University Press, 2005.

éprouvent un plaisir mutuel à être ensemble (*complacentia*)¹⁰⁹⁹ sans qu'il soit indispensable qu'ils se connaissent parfaitement¹¹⁰⁰. La similitude est donc la cause de l'amour. Mais la similitude est double : soit celle entre deux personnes possédant en acte une qualité (amour d'amitié) soit celle entre l'une des personnes la possédant, l'autre pas encore (amitié utile). Il ne semble pas inapproprié d'affirmer que la croissance dans la vie spirituelle va faire passer d'un stade à l'autre, aussi parce que petit à petit, les vertus infuses de Dieu étant mieux reçues, l'amour devient moins inégalitaire (dans la mesure où l'on aime au maximum de ses capacités, on a atteint la perfection de son être, même si elle est moins grande que celle de l'autre, comme le disait St. Bernard, car demeure toujours la disproportion naturelle) : « [Dans l']amour d'amitié ou de bienveillance, deux êtres étant semblables, et n'ayant pour ainsi dire qu'une seule forme, ils sont un, en quelque manière, dans cette forme ; deux hommes ne font qu'un dans l'espèce humaine (...). De sorte que l'affectivité de l'un tend vers l'autre comme vers un même être que soi, et lui veut le même bien qu'à soi »¹¹⁰¹.

L'unité substantielle qui fonde la propre individualité de la créature est évidemment encore plus forte que cette similitude : « chacun s'aime plus que les autres, car on ne fait qu'un avec soi, substantiellement, tandis qu'avec un autre il n'y a ressemblance que selon telle ou telle forme ». Cependant, n'oublions pas non plus qu'en Dieu, que nous devons imiter, l'unité qui est donnée par ce même amour unissant les trois personnes divines est d'ordre substantiel et non pas uniquement suivant une ressemblance selon telle ou telle forme ! C'est là toujours le paradoxe apparent de la Très Sainte Trinité : plus on est extatique¹¹⁰² (tellement

¹⁰⁹⁹ I-II, 27, 1 : « *amor ad appetitivam potentiam pertinet, quae est vis passiva. Unde obiectum eius comparatur ad ipsam sicut causa motus vel actus ipsius. Oportet igitur ut illud sit proprie causa amoris quod est amoris obiectum. Amoris autem proprium obiectum est bonum, quia (...) amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum ; unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quod bonum sit propria causa amoris* ». Cf. Durand, p. 575 : « *Alors que l'inclinatio est une disposition à mouvoir, la complacentia serait une disposition au repos* » et citant Simonin, p. 194 : « *la modification de l'appétit dans l'amour 'est dite coaptatio quant à sa réalité ontologique, et complacentia quant à son revers psychologique* ».

¹¹⁰⁰ Cf. I-II, 27, 2 (*utrum cognitio sit causa amoris*) : « *contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur, quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur. Sicut maxime patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, puta quod sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere, et hoc in rhetorica amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei* ».

¹¹⁰¹ I-II, 27, 3 : « *similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem, dicuntur similes. Alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione, illud quod aliud habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave existens extra suum locum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti. Vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsa potentia quodammodo est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in forma illa, sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine. Et ideo affectus unius tendit in alterum, sicut in unum sibi ; et vult ei bonum sicut et sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae, vel amicitiam utilis seu delectabilis. Quia unicuique existenti in potentia, in quantum huiusmodi, inest appetitus sui actus, et in eius consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens* ».

¹¹⁰² I-II, 28, 3 (*utrum extasis sit effectum amoris*) : « *extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur. Quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundum quidem vim apprehensivam aliquis dicitur extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam, vel quia ad*

donné hors de soi à l'aimé par l'amour véritable qu'est l'amour d'amitié¹¹⁰³), plus on est soi-même (« *Si bien que celui qui se connaît et s'aime est en lui-même, non seulement par identité réelle, mais encore à titre de connu dans le connaissant et d'aimé dans l'aimant* »¹¹⁰⁴).

Ainsi arrivons-nous à une certaine ontologie de l'amour. L'amour consolide progressivement l'être fracturé de l'homme car le but de toute vertu est de suivre la règle de la droite raison, quel que soit l'objet par lequel elle est spécifiée, tandis que le péché, qui ne vise que l'objet défendu, disperse. Cela explique l'emploi de cette jolie expression par St. Thomas : « *Amor Dei est congregativus* »¹¹⁰⁵ qui reprend la formulation « *amor est vis unitiva et concretiva* » du Pseudo-Denys¹¹⁰⁶. Cette force unificatrice et ce principe de cohésion s'entendent du point de vue du bien qu'on veut donner ou que reçoit l'aimé (objectif) et de la personne à laquelle on veut ce bien (subjectif)¹¹⁰⁷. « *L'amour tend toujours vers deux termes : la chose bonne qu'il veut pour quelqu'un, et celui pour qui il la veut. Aimer quelqu'un, c'est proprement en effet vouloir pour lui ce qui est bon. C'est pourquoi s'aimer soi-même, c'est vouloir pour soi ce qui est bon, de sorte qu'on cherche à se l'unir autant qu'on le peut. C'est ce qu'on veut dire quand on appelle l'amour une force unificatrice, même en Dieu, mais sans qu'il y ait alors composition d'éléments, car le bien que Dieu veut pour lui n'est autre que Lui-même, qui est bon par essence (...). Mais aimer un autre que soi, c'est vouloir ce qui est bon pour lui. Ainsi, c'est en user avec lui comme avec soi-même, rapportant à lui la chose bonne qu'on aime, comme à soi-même. C'est en ce sens qu'on appelle l'amour un principe de cohésion : parce que celui qui aime intègre l'autre à son moi, se comportant avec lui comme*

superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quae sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, inquantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus ; vel quia ad inferiora deprimitur ; puta, cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam vero partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicuius in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum. Primam quidem extasim facit amor dispositive, inquantum scilicet facit meditari de amato (...), intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis. Sed secundam extasim facit amor directe, simpliciter quidem amor amicitiae ; amor autem concupiscentiae non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore concupiscentiae, quodammodo fertur amans extra seipsum, inquantum scilicet, non contentus gaudere de bono quod habet, quaerit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quaerit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine infra ipsum concluditur. Sed in amore amicitiae, affectus alicuius simpliciter exit extra se, quia vult amico bonum, et operatur, quasi gerens curam et providentiam ipsius, propter ipsum amicum ».

¹¹⁰³ Cf. II-II, 26, 1, ad 2 : « *fides pertinet ad vim cognitivam, cuius operatio est secundum quod res cognitae sunt in cognoscente. Caritas autem est in vi affectiva, cuius operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res* ».

¹¹⁰⁴ Cf. I, 37, 1 déjà cité.

¹¹⁰⁵ *Ut supra* sur I-II, 73, 1 et ad 3 : « *Amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quae ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quae sunt varia et diversa, et ideo vitia et peccata, quae causantur ex amore sui, non sunt connexa* ».

¹¹⁰⁶ I, 20, 1, obj. 3 (*utrum amor sit in Deo*). Cf. I-II, 28, 1, SC (*utrum unio sit effectus amoris*) : « *amor quilibet est virtus unitiva* ». Références à *De Divinis Nominibus*, c. 4, § 12 et 15 (PG 3, 709 et 713) ou l'édition des *Dyonisiaca* de Ph. Chevallier, Paris, Desclée de Brower, 1950.

¹¹⁰⁷ I, 60, 3 : « *cum amor sit boni, bonum autem sit et in substantia et in accidente, ut patet I Ethic., dupliciter aliquid amatur, uno modo, ut bonum subsistens ; alio modo, ut bonum accidentale sive inhaerens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum. Ut bonum vero accidentale seu inhaerens amatur id quod desideratur alteri, sicut amatur scientia, non ut ipsa sit bona, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt concupiscentiam, primum vero amicitiam* ».

avec soi-même. L'amour divin, lui aussi, est une force de cohésion, non qu'il introduise en Dieu une composition quelconque, mais en tant que Dieu veut pour les autres ce qui est bon »¹¹⁰⁸.-

Chez Dieu, tout est uni. Le bien qu'Il veut pour l'être aimé est Lui-même, Bien suprême. Et celui à qui Il veut ce bien est encore Lui-même. Il ne s'agit pas toutefois d'un solipsisme monadique. Puisque Dieu est Trinité, il est communion des trois personnes divines. Donc en Dieu, il n'est aucune division intérieure car il n'est rien qu'Il ne veuille pour Lui (et pour les autres) qu'Il n'ait ou plutôt soit. Et l'homme vertueux qu'est le saint s'aime soi-même¹¹⁰⁹ de la même manière car l'honneur qui est la reconnaissance de son excellence n'a pas à faire naître d'orgueil puisque sa propre excellence (due à sa pratique des vertus) est toujours référée à Dieu comme à sa source, et elle est finalisée par le bien d'autrui (un peu à la manière d'une *gratia gratis data*)¹¹¹⁰.

b. Comment fonctionne cette union ?

Rappelons tout d'abord qu' « il y a deux sortes d'unions de l'aimé à l'aimant. La première est réelle et unit à l'aimé lui-même. Elle implique la joie ou délectation, qui est consécutive au désir. L'autre union est une union affective, dans l'ordre de l'adaptation ou proportion, selon que par l'adaptation à un autre et l'inclination vers lui, on participe déjà de lui en quelque chose. En ce sens l'amour implique union, et cette union précède le mouvement du désir »¹¹¹¹. Dans l'ordre d'exécution, l'union affective est donc première, mais veut tendre

¹¹⁰⁸ I, 20, 1, ad 3 : « *actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui; et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi. Et sic illud bonum quaerit sibi unire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva, etiam in Deo, sed absque compositione, quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus, (...). In hoc vero quod aliquis amat alium, vult bonum illi. Et sic utitur eo tanquam seipso, referens bonum ad illum, sicut ad seipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi habens se ad eum sicut ad seipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva, absque compositione quae sit in Deo, in quantum aliis bona vult* ».

¹¹⁰⁹ III Sent., d. 29, q. 1, a. 5, ad 6 : « *quamvis virtuosus ad seipsum delectabiliter conversetur, in quantum in seipso considerat memoriam, et propositum, et spem bonorum, quae ei delectationem ingerunt, ut dicitur in IX Ethic* » et Sent. Ethic. IX, l. 4, n. 10 : « *ostendit, quomodo virtuoso respectu suiipsius conveniat id quod pertinet ad benevolentiam. Et dicit, quod virtuosus maxime vult vivere seipsum, et conservari in esse, et praecipue quantum ad illam animae partem, cui inest sapientia. Si enim homo est virtuosus, oportet quod velit id quod est sibi bonum, quia unusquisque vult sibi ipsi bona* » et Sent. Ethic. IX, l. 4, n. 13 : « *virtuosus habet concordiam ad seipsum secundum passiones* ».

¹¹¹⁰ II-II, 131, 1 (utrum ambitio sit peccatum) : « *honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiae eius. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primo quidem, quod id secundum quod homo excellit, non habet homo a seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur principaliter sibi honor, sed Deo. Secundo considerandum est quod id in quo homo excellit, datur homini a Deo ut ex eo aliis prosit* ».

¹¹¹¹ I-II, 25, 2, ad 2 (utrum amor sit prima passionum concupiscibilis) : « *duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet coniunctionem ad rem ipsam. Et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quae sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, quae est secundum aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quod aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, iam participat aliquid eius. Et sic amor unionem importat. Quae quidem unio praecedit motum desiderii* ».

à l'union réelle. Dans une histoire d'amour par exemple, surgit l'amour pour une personne du sexe opposé que je perçois comme complément indispensable à mon être ou prise de conscience de la présence de l'être aimé en moi, par l'union affective. Cela intervient par une certaine *coaptatio*¹¹¹² qui produit une *complacentia* ou plaisir tiré du fait d'avoir trouvé ce bien qui m'est adapté. Ensuite vient le mouvement proprement dit du désir, puis une fois obtenu, la délectation dans le bien possédé¹¹¹³. Dans le cas d'une union amoureuse, le mariage et la joie que se donnent mutuellement les époux sont déjà l'union réelle ou effective. Elle se trouve dans l'union sexuelle mais pas uniquement non plus.

L'union affective s'analyse en fonction de la connaissance de l'unité entre l'aimant et l'aimé, connaissance qui précède le mouvement de l'appétit (*nihil amatum nisi præcognitum*). Si l'on « aime quelque chose par convoitise, on le considère comme appartenant à la perfection de son être propre. Et de même, lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on en veut à soi-même ; c'est donc qu'on l'appréhende comme un autre soi-même, en tant qu'on lui veut du bien comme à soi. C'est pourquoi on appelle l'ami 'un autre soi-même'. Et St. Augustin écrit : 'Il a bien parlé de son ami, celui qui l'a appelé la moitié de son âme' ». L'amour de convoitise unit par « manière de cause efficiente, car il pousse à désirer et à rechercher la présence de l'aimé en tant qu'il lui convient et lui appartient ». L'amour d'amitié unit par contre « selon une causalité formelle, car l'amour lui-même est cette union ou ce lien. Ce qui fait dire à St. Augustin que l'amour est 'comme une sorte de vie unissant deux êtres ou cherchant à les unir : l'aimant et l'objet de son amour'. Le mot 'unissant' se rapporte à l'union affective, sans laquelle il n'est point d'amour, et ces mots : 'cherchant à les unir' visent l'union réelle »¹¹¹⁴. L'union formelle produite par l'amour

¹¹¹² I-II, 26, 1 (*utrum amor sit in concupiscibili*) : « In appetitu autem naturali, principium huiusmodi motus est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis, sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici amor naturalis. Et similiter coaptatio appetitus sensitivi, vel voluntatis, ad aliquod bonum, idest ipsa complacentia boni, dicitur amor sensitivus, vel intellectivus seu rationalis ».

¹¹¹³ I-II, 25, 2 : « Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem. Secundum quidem consecutionem, illud est prius quod primo fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quod omne quod tendit ad finem aliquem, primo quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum ; secundo, movetur ad finem ; tertio, quiescit in fine post eius consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni ; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia ; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideo secundum hunc ordinem, amor praecedit desiderium, et desiderium praecedit delectationem. Sed secundum ordinem intentionis, est e converso, nam delectatio intenta causat desiderium et amorem. Delectatio enim est fruitio boni, quae quodammodo est finis sicut et ipsum bonum ».

¹¹¹⁴ I-II, 28, 1 : « duplex est unio amantis ad amatum. Una quidem secundum rem, puta cum amatum praesentialiter adest amanti. Alia vero secundum affectum. Quae quidem unio consideranda est ex apprehensione praecedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cum autem sit duplex amor, scilicet concupiscentiae et amicitiae, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquis amat aliquid quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter cum aliquis amat aliquem amore amicitiae, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum, unde apprehendit eum ut alterum se, inquantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi. Et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse, et Augustinus dicit, in IV Confess., bene quidam dixit de amico suo, dimidium animae suae. Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum et quaerendum praesentiam amati, quasi sibi

d'amitié reprend ainsi l'expression « *quasi habentes unam formam* » de la I-II, 27, 3.

Encore une fois, l'amour pour Dieu est sans doute un amour qui se purifie progressivement, mais même dans le cadre d'un amour dit de convoitise, le fait que Dieu soit perçu comme appartenant à la perfection de son être propre est déjà un bon début. L'amour d'amitié n'est sans doute possible que progressivement envers Dieu, une fois qu'on a suffisamment la foi pour croire à cette incroyable possibilité qu'Il nous donne d'une véritable amitié avec lui. D'aucuns diraient alors qu'il faut rechercher le Dieu des consolations et non les consolations de Dieu.

L'union se rapporte de trois manières à l'amour.

Une certaine union est cause de l'amour.

1. **union substantielle**, quand il s'agit de l'amour qu'on se porte à soi-même ;
2. **union de ressemblance**, quand on parle de l'amour qu'on a pour les autres. Mais ce type d'union est essentiellement l'amour lui-même car elle se fait par adaptation affective. On l'assimile à l'union substantielle,
 - i. en tant que l'aimant considère l'aimé, dans l'amour d'amitié, comme un autre soi-même
 - ii. et, dans l'amour de convoitise, comme quelque chose de soi.

Enfin une troisième union est un effet de l'amour.

3 C'est l'**union réelle** que l'aimant recherche avec ce qu'il aime : « *'Aristophane disait que ceux qui s'aiment, de deux qu'ils sont voudraient ne faire qu'un' ; mais parce que 'ce serait alors la disparition des deux ou de l'un des deux', ils recherchent la seule union qui convienne : celle de la vie en commun, de la conversation et autres relations semblables* »¹¹¹⁵.

c. *Ordo caritatis*

convenientis et ad se pertinentis. Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit, in VIII De Trin., quod amor est quasi vita quaedam duo aliqua copulans, vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur. Quod enim dicit copulans, refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor, quod vero dicit copulare intendens, pertinet ad unionem realem ». McEvoy note, p. 29-30 que l'expression moitié de son âme, d'empreinte platonicienne (mise dans la bouche d'Aristophane dans *Le Banquet* se réfère aussi au mythe de l'androgynie).

¹¹¹⁵ I-II, 28, 1, ad 2 : « *Unio tripliciter se habet ad amorem. Quaedam enim unio est causa amoris. Et haec quidem est unio substantialis, quantum ad amorem quo quis amat seipsum, quantum vero ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis (...). Quaedam vero unio est essentialiter ipse amor. Et haec est unio secundum coaptationem affectus. Quae quidem assimilatur unioni substantiali, inquantum amans se habet ad amatum, in amore quidem amicitiae, ut ad seipsum ; in amore autem concupiscentiae, ut ad aliquid sui. Quaedam vero unio est effectus amoris. Et haec est unio realis, quam amans quaerit de re amata. Et haec quidem unio est secundum convenientiam amoris, ut enim Philosophus refert, II Politic., Aristophanes dixit quod amantes desiderarent ex ambobus fieri unum, sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quaerunt unionem quae convenit et decet ; ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis huiusmodi coniungantur* ».

On pourrait s'étonner que St. Thomas assimile la seconde union, celle de ressemblance, à la première, qui est substantielle. C'est qu'il reprend là l'*ordo caritatis*¹¹¹⁶ tel qu'il est résumé : « *St. Augustin écrit : 'Il y a quatre choses à aimer : une qui est au-dessus de nous', c'est-à-dire Dieu ; 'une autre qui est nous-même ; une troisième qui est près de nous', c'est-à-dire notre prochain ; 'une quatrième qui est au-dessous de nous', c'est-à-dire notre propre corps* ». Comme l'amitié de charité est fondée sur la communication de la béatitude, on distingue :

- Le principe d'où émane la béatitude, Dieu, est digne d'être aimé en tant que cause.
- L'être qui participe directement de cette béatitude (l'homme et l'ange) est digne d'être aimé soit parce qu'il :
 - ne fait qu'un avec nous (amour de soi)
 - nous est associé dans la participation de la béatitude (amour du prochain).
- La réalité en qui la béatitude dérive par rejaillissement : le corps humain¹¹¹⁷.

La raison ordonne, c'est son propre¹¹¹⁸. Et aimer doit aussi suivre une certaine règle de priorités fondée sur la communication de la béatitude¹¹¹⁹. À tout Seigneur, tout honneur, la charité doit prendre sa source en Dieu qui est Lui-même pur Amour¹¹²⁰. Cela repose donc déjà sur l'ordre de la grâce et non pas sur l'ordre du simple amour naturel ni du bien le plus général ou commun (correspondant plutôt à la vertu de religion ?)¹¹²¹.

¹¹¹⁶ Sur le sujet, cf. Mansini, « *Similitudo, communicatio, and the Friendship of Charity in Aquinas* ».

¹¹¹⁷ II-II, 25, 12, SC+corp (*utrum convenienter enumerentur quatuor ex caritate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum et nos ipsi*) : « *Augustinus dicit, in I De Doct. Christ., quatuor sunt diligenda, unum quod supra nos est, scilicet Deus ; alterum quod nos sumus ; tertium quod iuxta nos est, scilicet proximus ; quartum quod infra nos est, scilicet proprium corpus (...)* ».

Amicitia caritatis super communicatione beatitudinis fundatur. In qua quidem communicatione unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus ; aliud est beatitudinem directe participans, scilicet homo et angelus ; tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur, scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens est ea ratione diligibile quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum ; vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione. Et secundum hoc sumuntur duo ex caritate diligibilia, prout scilicet homo diligit et seipsum et proximum ».

¹¹¹⁸ Cf. *Sent. Ethic.*, 1, 1 : « *Sicut Philosophus dicit in principio metaphysicae [982a17], sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis* ».

¹¹¹⁹ I-II, 26, 1 (*utrum in caritate sit ordo*) : « *Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo (...). Dilectio caritatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cuius communicatione amicitia caritatis fundatur. Et ideo oportet quod in his quae ex caritate diliguntur attendatur aliquis ordo, secundum relationem ad primum principium huius dilectionis, quod est Deus* ».

¹¹²⁰ II-II, 26, 3 : « *ex caritate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum, quia beatitudo est in Deo sicut in communi et fontali omnium principio qui beatitudinem participare possunt* ».

¹¹²¹ II-II, 26, 3 : « *a Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturae, et bonum gratiae. Super communicatione autem bonorum naturalium nobis a Deo facta fundatur amor naturalis, quo non solum homo in suae integritate naturae super omnia diligit Deum et plus quam seipsum, sed etiam quaelibet creatura suo modo, id est vel intellectuali vel rationali vel animali, vel saltem naturali amore, sicut lapides et alia quae cognitione carent, quia unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum proprium (...). Hoc verificatur in amicitia caritatis, quae fundatur super communicatione donorum gratiae* ». Cf. Mansini,

Au second niveau, et cela surprend souvent car c'est mécompris, « *charité bien ordonnée commence par soi-même* »¹¹²². Suivant le précepte du Seigneur, « *Tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Mc 12, 31 et Mt 19, 19 et 22, 39), comment aimer autrui si on ne s'aime pas d'abord d'un amour juste ? S'aimer soi-même signifie aimer sa nature spirituelle qui nous est donnée par Dieu pour pouvoir participer de ce Bien suprême qu'est Sa béatitude. Mais le prochain, lui, n'est aimé qu'en tant qu'il est associé dans cette participation, qui implique une certaine union ordonnée à Dieu¹¹²³. Tout repose donc sur le principe d'union et sa force : l'unité avec nous-même (*unitas*) est plus importante que l'union ou association (*unio sive consociatio*) qui agrège l'autre dans une commune participation à la béatitude reçue de Dieu¹¹²⁴. « *C'est pourquoi l'homme doit s'aimer soi-même de charité plus que son prochain. Le signe en est que l'homme ne doit pas, pour préserver son prochain du péché, encourir soi-même le mal du péché, qui contrarierait sa participation à la béatitude* »¹¹²⁵.

Finalement, s'aimer soi-même s'entend pour St. Thomas de manière très simple. L'homme tout comme l'ange « *naturellement désirent leur bien et leur perfection. Cela, c'est*

Similitudo, p. 23 : « *Where questions of comparison are taken up, in Q. 26, article 3 makes it clear that God is loved by charity more than the self, and does this by the part-whole argument : the good of the part as part exists completely in the whole, not in itself, and the whole is therefore loved by the part above itself. Why, then does not the common ratio of friendship – and charity is a friendship ! – hold here ? Because, as the reply to the first objection says, of this disproportion between the particular and the universal good. Aristotle speaks of friendships where the object of friendship is a particular good – say, the virtue that perfects human nature. And so it holds there that self-love is the form and root of friendship, and that what is loved in the friends is first of all loved in the self. But not in charity : the proper ratio of charity overrides the common ratio friendship* ».

¹¹²² Cf. St. Bernard, *Lettres* 8, à l'archevêque Bruno de Cologne : « *Le premier degré de la piété n'est-il pas en effet, comme le dit la Sagesse, 'Quand on veut plaire à Dieu, de commencer par avoir pitié de son âme' [Si 30,24] ?*. C'est de ce premier pas qu'une charité bien ordonnée procède à l'amour du prochain, puisque l'ordre est de l'aimer comme nous-mêmes. Mais si vous ne devez aimer les âmes dont le salut va vous être confié que comme vous avez aimé la vôtre jusqu'à présent, mieux vaudrait qu'on ne vous les confiât pas. Comment, en effet, pourriez-vous avoir pour autrui l'amour que vous devez si vous n'avez commencé par vous aimer vous-même comme il faut le premier ? ».

¹¹²³ Mansini, *Similitudo*, p. 25 : « *[In God], there is a Friend whom I love more than myself, and indeed more than any finite and particular participation in Him, the Good, that can be mine. In comparison with other men, however, we re-enter the realm of particularity : even supernaturally, my participation in beatitude is mine ; thus my appetite will rest in this participation that is given me. And other participations of other men will be but similitudes of it : so, I love myself next after God, above those even who are more charitable than me, even in heaven* ».

¹¹²⁴ I, 60, 3, ad 2 (*utrum angelus diligit seipsum dilectione naturali et electiva*) : « *sicut plus est esse unum quam uniri, ita amor magis est unus ad seipsum, quam ad diversa quae ei uniuntur. Sed ideo Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, sicut ab uno derivatur unio* ».

¹¹²⁵ II-II, 26, 4 (*utrum homo ex caritate magis debeat diligere seipsum quam proximum*) : « *in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, et natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum quod diligit se secundum naturam spiritualem (...). Et secundum hoc debet homo magis se diligere, post Deum, quam quemcumque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi. Nam (...) Deus diligitur ut principium boni super quo fundatur dilectio caritatis ; homo autem seipsum diligit ex caritate secundum rationem qua est particeps praedicti boni ; proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quam unio, ita quod homo ipse participet bonum divinum est potior ratio diligendi quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex caritate debet magis seipsum diligere quam proximum. Et huius signum est quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet a peccato* ».

s'aimer soi-même »¹¹²⁶. Comme ils sont raisonnables, ils ne poursuivent pas qu'un bien reconnu par l'instinct, mais un bien reconnu et choisi par leur libre arbitre et conforme à la raison, donc à sa nature rationnelle. Il n'est pas ainsi esclave de sa nature sensible, qui, si elle constitue aussi l'homme, n'épuise toutefois pas son être¹¹²⁷.

Il n'est donc pas de vraie charité du prochain sans un juste amour de soi. Certes, on pourrait toujours s'interroger sur les différentes approches pour réintégrer ces deux dimensions (juste amour de soi et juste amour d'autrui) dans l'unicité de la personne. La priorité pourrait être donnée soit à une juste appréciation de soi-même comme condition pour pouvoir m'ouvrir à l'autre, soit à une acceptation de l'amour qu'autrui me porte pour aider à m'accepter comme aimable à mes propres yeux puisque je le suis aux siens. En tout cas, St. Thomas fait clairement dériver de l'unité intérieure la charité envers le prochain : « *de même que l'unité est le principe de l'union, ainsi l'amour que l'on éprouve pour soi-même est la forme et la racine de l'amitié* »¹¹²⁸. On pourrait presque parler de cause exemplaire si ce qualificatif ne s'appliquait pas normalement à Dieu, ou alors d'un emboîtement successif de causes formelles à partir de la cause exemplaire qu'est l'amour de Dieu¹¹²⁹.

Quoi qu'il en soit, c'est bien en Dieu que se surmonte la division intérieure qui s'exprime souvent par une certaine détestation de soi. Le Docteur Commun considère ainsi qu'il n'est pas de juste amour de soi sans amour de Dieu : « *parce que l'homme qui aime a une relation différente avec Dieu et avec lui-même, il faut reconnaître là deux objets d'amour distincts. Et comme l'amour de l'un est cause de l'amour de l'autre, il suit que si le premier est détruit, l'autre l'est également* »¹¹³⁰. La raison est simple. Si l'on aime Dieu de manière droite, on s'unit à Lui par la charité, et on aime tout ce qui Lui appartient. Or on sait justement

¹¹²⁶ I, 60, 3 : « *Manifestum est autem quod in rebus cognitione carentibus, unumquodque naturaliter appetit consequi id quod est sibi bonum ; sicut ignis locum sursum. Unde et angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam angelus quam homo diligit seipsum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. Inquantum vero sibi desiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat seipsum dilectione electiva* ».

¹¹²⁷ II-II, 25, 4, ad 3 (*utrum homo debeat seipsum ex caritate diligere*) : « *amantes seipsos vituperantur inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant. Quod non est vere amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velit ea bona quae pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo praecipue ad caritatem pertinet diligere seipsum* ».

¹¹²⁸ II-II, 25, 4 : « *cum caritas sit amicitia quaedam (...) dupliciter possumus de caritate loqui. Uno modo, sub communi ratione amicitiae. Et secundum hoc dicendum est quod amicitia proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid maius amicitia, quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dionysius quod amor est virtus unitiva ; unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione. Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma et radix amicitiae, in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nosipsos ; dicitur enim in IX Ethic. Quod amabilia quae sunt ad alterum veniunt ex his quae sunt ad seipsum* ».

¹¹²⁹ Sur la causalité exemplaire, voir quelques éléments en I, 44, 3 (*utrum causa exemplaris sit aliquid praeter Deum*) et III, 56, 1 (*utrum resurrectio Christi non sit causa resurrectionis corporum*).

¹¹³⁰ II-II, 25, 12, obj 1 : « *diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia facit diversam rationem diligibilitatis. Et secundum hoc, quia alia est habitudo hominis diligentis ad Deum et ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia, cum dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde, ea remota, alia removetur* ».

qu'on Lui appartient¹¹³¹. Donc, d'une certaine manière l'amour de soi passe par l'amour de Dieu et en cela il respecte la logique de l'Incarnation d'*exitus-reditus* ou même plus exactement l'image de la communion intra-trinitaire : le Fils se reçoit du Père et s'accepte comme tel pour pouvoir se donner en retour *ad intra* au Père et *ad extra* pour nous les hommes, à cause de l'amour du Père. St. Thomas lie donc étroitement l'amour de Dieu à l'amour de soi et l'amour de soi à l'amour d'autrui, et reconstitue ainsi une chaîne logique comparable, dans un autre registre toutefois, à la chaîne des obéissances successives de l'état anté-lapsaire (corps soumis à l'âme car les facultés inférieures de l'âme étaient soumises aux facultés supérieures et l'âme en général était soumise à Dieu).

Ce troisième niveau qui évoque le prochain, est suivi d'un quatrième niveau, le corps, qui surprend plus encore les contempteurs de notre être d'esprit incarné. Le motif est en est la participation de notre corps à la béatitude par rejaillissement¹¹³². Ce n'est pas diviser l'unité de la personne que de mettre entre la béatitude de l'âme et celle rejaillissant sur le corps celle de l'ami, car cela exprime au contraire l'ouverture, par le corps, à l'autre dans la *communio personarum* et la mise au service du corps pour l'exprimer concrètement¹¹³³. « *Notre corps est plus proche de notre âme que ne l'est notre prochain, si l'on considère la constitution de notre propre nature. Mais, pour la participation de la béatitude, il y a une relation plus étroite entre l'âme du prochain et la nôtre qu'entre celle-ci et notre propre corps* »¹¹³⁴. C'est la raison pour laquelle il nous faut prendre soin de notre corps comme d'un don de Dieu dont nous sommes redevables, non seulement par simple gratitude mais aussi pour exprimer de manière incarnée notre collaboration à la grâce dans l'œuvre du salut pour nous-mêmes et les autres¹¹³⁵. Car ce corps est aussi un don de Dieu, contrairement à la pensée manichéenne, et il nous permet d'œuvrer en posant des actes de charité¹¹³⁶.

¹¹³¹ II-II, 25, 4 : « *Alio modo possumus loqui de caritate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, et ex consequenti ad ea quae sunt Dei. Inter quae etiam est ipse homo qui caritatem habet. Et sic inter cetera quae ex caritate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex caritate diligit* ».

¹¹³² II-II, 26, 5 (*utrum homo magis debeat diligere proximum quam corpus proprium*) : « *illud magis est ex caritate diligendum quod habet plenior rationem diligibilis ex caritate (...). Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quae est ratio diligendi proximum, est maior ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam, quae est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum, quantum ad salutem animae, magis debemus diligere quam proprium corpus* ».

¹¹³³ II-II, 55, 1, ad 2 (*utrum prudentia carnis sit peccatum*) : « *caro est propter animam sicut materia propter formam et instrumentum propter principale agens. Et ideo sic licite diligitur caro ut ordinetur ad bonum animae sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata et illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis* ».

¹¹³⁴ II-II, 26, 5, ad 2 : « *corpus nostrum est propinquius animae nostrae quam proximus quantum ad constitutionem propriae naturae. Sed quantum ad participationem beatitudinis maior est consociatio animae proximi ad animam nostram quam etiam corporis proprii* ».

¹¹³⁵ II-II, 55, 2 (pt. 3) (*utrum prudentia carnis sit peccatum mortale*) : « *Si vero aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, puta cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur prudentia carnis, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem* ».

¹¹³⁶ II-II, 25, 5 : « *corpus nostrum secundum duo potest considerari, uno modo, secundum eius naturam ; alio modo, secundum corruptionem culpae et poenae. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut manichaei fabulantur, sed est a Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei, secundum illud Rom. VI,*

Il importe donc de réinvestir son propre corps, mais d'une manière appropriée, à savoir sous le regard de l'amour de Dieu. User d'un objet convenable (car il nous est donné et on le possède) est un bien générique¹¹³⁷. Se posséder soi-même signifie ainsi faire bon usage des dons de Dieu, non seulement du corps, mais de toutes ses facultés et les utiliser au mieux dans la perfection de son être qui réside dans le don. S'aimer soi-même sert alors le bien d'autrui, à la manière des charismes et autres grâces *gratis datæ* reçues individuellement mais ordonnées au bien du prochain. Au contraire, l'aliénation naît du péché qui fait s'accaparer le bien d'autrui (comme l'excellence propre à Dieu par l'orgueil) et mépriser ce qui est par contre proprement sien ou reçu de la grâce divine puis assimilé par appropriation méritoire.

d. Vers une paix intérieure par la charité

Le fruit de cet état vertueux, intégrant toutes les dimensions humaines, est la paix qui va plus loin encore que la concorde. Selon D. Schwartz Porzecanski¹¹³⁸ la concorde s'inscrit dans la dynamique de l'amour et ne peut se comprendre que dans ce cadre. Or, l'amour d'amitié se fonde sur une certaine ressemblance et même la cause. Il consiste à « *partager une même forme* »¹¹³⁹. Si A aime B, la volonté de B devient en quelque sorte la règle ou le principe formel de l'agir de A. L'aimé imprime sa forme à l'appétit de l'aimant et crée ainsi une sorte d'union¹¹⁴⁰. En ce sens, l'amour est une puissance transformante¹¹⁴¹. Les actes humains suivent les exigences de la forme (la fin) qui est *principium agendi et regula operis*. Ainsi l'aimant A dont l'appétit est transformé par l'aimé est enclin, par amour, à agir suivant ce qui est requis par la forme de B. Mais cela ne lui coûte pas et même lui est agréable car

exhibete membra vestra arma iustitiae Deo. Et ideo ex dilectione caritatis qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpae et corruptionem poenae in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad eius remotionem anhelare desiderio caritatis » et ad 1 : « *corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo et amando ipsum, tamen per opera quae per corpus agimus ad perfectam Dei fruitionem possumus venire* ».

¹¹³⁷ I-II, 18, 2 (*utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto*) : « *prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti ; unde et a quibusdam vocatur bonum ex genere ; puta, uti re sua* ».

¹¹³⁸ « Aquinas on Concord : *Concord Is a Union of Wills, Not of Opinions* », in *The Review of Metaphysics* 57, 2003, p. 25-42.

¹¹³⁹ *Ut supra* I-II, 27, 3.

¹¹⁴⁰ *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 : « *Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo ; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis ; et ideo dicit Philosophus IX Ethic. quod amicus est alter ipse ; et I Corinth. 6, 17 : qui adhaeret Deo unus spiritus est. Unumquodque autem agit secundum exigentiam suae formae, quae est principium agendi et regula operis. Bonum autem amatum est finis : finis autem est principium in operabilibus (...). Amans, cujus affectus est informatus ipso bono, quod habet rationem finis, quamvis non semper ultimi, inclinatur per amorem ad operandum secundum exigentiam amati ; et talis operatio est maxime sibi delectabilis, quasi formae suae conveniens ; unde amans quidquid facit vel patitur pro amato, totum est sibi delectabile, et semper magis accenditur in amatum, inquantum majorem delectationem in amato experitur in his quae propter ipsum facit vel patitur* ». Cité en partie par Schwartz Porzecanski, p. 28, note 12.

¹¹⁴¹ *III Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 4 : « *Ex hoc enim quod amor transformat amantem in amatum, facit amantem intrare ad interiora amati, et e contra ; ut nihil amati amanti remaneat non unitum ; sicut forma pervenit ad intima formati, et e converso* ». Cité par Schwartz Porzecanski, p. 28, note 13.

cela ne lui est pas imposé de l'extérieur mais s'accorde à son principe intérieur de mouvement. L'aimant veut être comme l'aimé au maximum et ainsi se conformer à lui, participer à sa forme. Il va jusqu'à vouloir ce que veut l'aimé. Mieux vaut parler de conformité (*cum forma* : partager une même forme) que d'unité des volontés car l'unité suggère l'idée de deux personnes se rencontrant à un point intermédiaire, alors que conformation implique au contraire que l'aimant cherche à rejoindre le point fixe de l'aimé qu'est Dieu.

La concorde est une union des volontés et non pas des opinions car l'effet unitif de l'amour prend place à un point critique dans le processus de délibération allant vers l'action, lorsque nous faisons des choix entre différents « packages de moyens » (J. Finnis) attrayants et approuvés par l'intellect. Ce choix se fait donc par amour, dans l'espoir de mieux ressembler à l'être aimé¹¹⁴². Cette concorde ne signifie pas que soit supprimée la divergence, voire l'opposition d'opinions. Celle-ci demeurera sans faute tant qu'est maintenue l'union des volontés¹¹⁴³. Il ne peut y avoir en ce monde d'uniformité des volontés en raison des défauts de notre connaissance. Ici-bas, l'union des volontés ne peut être que formelle et non pas toujours matérielle. C'est impossible car ce serait vouloir la même chose. La conformité formelle suffit qui veut pour quelque chose la même raison de fin (*ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus* : en Dieu, vouloir par charité)¹¹⁴⁴.

La paix inclut la concorde mais est plus large qu'elle. La concorde implique normalement l'unité entre plusieurs personnes unies dans un même consentement : elles deviennent un seul cœur et une seule âme (Ac 4, 32). « *Mais il arrive que chez le même homme le cœur ait des tendances diverses, et cela de deux façons : soit selon les diverses*

¹¹⁴² Schwartz Porzecanski, p. 31.

¹¹⁴³ Schwartz Porzecanski étudie des cas de désagréments en I-II, 29, 3, obj. 2 (*utrum pax sit proprius effectus caritatis*) : « *illud non est effectus caritatis cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quae contrariatur paci, potest esse cum caritate, videmus enim quod etiam sacri doctores, ut Hieronymus et Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt ; Paulus etiam et Barnabas dissensisse leguntur, Act. XV. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis* » et ad 2 « *sicut Philosophus dicit, in IX Ethic., ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, et praecipue in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis quasi videtur non esse dissensus. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui praecedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam, existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem. Procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus aestimat hoc de quo est dissensio pertinere ad illud bonum in quo conveniunt, et alius aestimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis et de opinionibus repugnat quidem paci perfectae, in qua plene veritas cognoscetur et omnis appetitus complebitur, non tamen repugnat paci imperfectae, qualis habetur in via* ».

¹¹⁴⁴ *De Veritate*, q. 23, a. 7 : « *Sed in obiecto voluntatis duo sunt consideranda : unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita ; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quae est finis : sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux vero quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis in actu. Et sic ex parte obiecti duplex conformitas inveniri potest. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult ; et hoc est quasi secundum causam materiale : obiectum enim est quasi materia actus. Unde est minima inter alias. Alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cum aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus : et haec conformitas est secundum causam finale. Forma vero superveniens actui est modus quem consequitur ex habitu elicente. Et sic voluntas nostra dicitur conformis esse divinae, quando aliquis vult aliquid ex caritate sicut Deus ; et hoc est quasi secundum causam formalem* ». Cité par Schwartz Porzecanski, p. 35 et note 36.

puissances appétitives ainsi l'appétit sensitif va-t-il le plus souvent en sens contraire de l'appétit rationnel, selon St. Paul (Ga 5,17) : 'La chair convoite contre l'esprit'. Ou bien la même puissance appétitive tend vers des objets différents qu'elle ne peut atteindre à la fois. Il est alors inévitable que ces mouvements de l'appétit se contrarient. Or, l'union de ces mouvements est de l'essence de la paix ; car le cœur de l'homme n'a pas la paix, même si certains de ses désirs sont satisfaits, du moment qu'il désire autre chose qu'il ne peut avoir en même temps »¹¹⁴⁵.

Quelle définition plus belle de ce qu'est une personnalité intégrée, c'est-à-dire apaisée en ses diverses tendances, peut-on donner ? « La paix suppose (...) l'union des appétits dans la même personne ». Elle est donc surtout plus intérieure que la concorde telle une « tranquillité de l'ordre » (St. Augustin)¹¹⁴⁶ car elle unifie toutes les facultés, tant entre l'appétit sensible et le rationnel (la volonté) qu'à l'intérieur même du seul appétit sensible qui se disperse. « C'est pourquoi Denys précise : 'La paix produit le consentement et la connaturalité'. Dans le consentement est impliquée l'union des appétits résultant de la connaissance. Par la connaturalité est impliquée l'union des appétits naturels »¹¹⁴⁷.

Cette union ne peut survenir pour un bien apparent mais seulement pour un vrai bien¹¹⁴⁸ vers lequel concordent ou s'accordent toutes les facultés, en particulier appétitives (sensible et rationnel) mais pas uniquement¹¹⁴⁹. La paix procure un véritable repos durant

¹¹⁴⁵ II-II, 29, 1 (*utrum pax sit idem quod concordia*) : « pax includit concordiam et aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, est pax, si nomen pacis proprie sumatur. Concordia enim, proprie sumpta, est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa, et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus, secundum illud ad Gal. V, caro concupiscit adversus spiritum. Alio modo, in quantum una et eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit quae simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis, non enim homo habet pacatum cor quamdiu, etsi habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum quod simul habere non potest. Haec autem unio non est de ratione concordiae. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium, pax autem, supra hanc unionem, importat etiam appetituum unius appetentis unionem ».

¹¹⁴⁶ II-II, 29, 2 : « necesse est quod omne appetens appetat pacem, in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus definit tranquillitatem ordinis ».

¹¹⁴⁷ II-II, 29, 2, ad 1 : « pax importat unionem non solum appetitus intellectualis seu rationalis aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionysius dicit quod pax est operativa et consensus et connaturalitatis, ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium ; per connaturalitatem vero importatur unio appetituum naturalium ».

¹¹⁴⁸ II-II, 29, 2, ad 3 : « quia pax consistit in quietatione et unione appetitus ; sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter vel boni apparentis, ita etiam et pax potest esse et vera et apparens, vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni ; quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet, habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus et perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis et bonorum. Pax autem quae malorum est, est pax apparens et non vera. Unde dicitur Sap. XIV [22], in magno viventes inscientiae bello, tot et tanta mala pacem arbitrati sunt ».

¹¹⁴⁹ II-II, 29, 2, ad 1 : « Quae quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt » et ad 2 : « sibi invicem omnes motus appetitivi eius sint consentientes », II-II, 29, 3, ad 3 : « Pax

lequel on jouit de ce bien possédé. Autant dire que la vraie paix n'intervient que dans la patrie céleste et non pas ici-bas. Car seulement auprès de Dieu nous aurons la certitude que rien ne s'opposera à la jouissance du Bien tant désiré qu'est Dieu, alors qu'on subit toujours ici-bas des assauts de l'adversité [*repugnantia*], tant du dedans que du dehors, qui viennent troubler cette paix¹¹⁵⁰. De fait, si une certaine paix véritable, mais imparfaite, peut être atteinte ici-bas, au moins dans le sens d'une intégration des passions par une vie vertueuse (où l'homme est comblé dans sa volonté car il ne recherche pas autre chose que ce qu'il possède), l'homme ne peut contrôler les oppositions de l'extérieur comme les persécutions par exemple.

C'est la charité véritable qui produit cette paix « *selon que nous aimons Dieu de tout notre cœur au point de lui rapporter tout ; et ainsi tous nos appétits sont unifiés* ». Et comme la paix implique la concorde, la charité y est encore à l'œuvre puisqu'« *en aimant le prochain comme nous-même, nous voulons l'accomplissement de sa volonté comme de la nôtre. C'est pourquoi Aristote a mis l'identité du choix parmi les éléments de l'amitié, et que Cicéron affirme : 'Chez des amis il y a même vouloir et même non-vouloir'* »¹¹⁵¹.

Cette charité vient de Dieu. En tant que vertu théologale, elle est connexe à la foi et à l'espérance. Ces vertus permettent de vivre dans un véritable abandon à la Divine Volonté en se confiant à la Providence. Sont ainsi évités tous les soucis superflus car on a la certitude de faire ce qui convient. On pourrait faire un jeu de mots en jonglant sur les deux acceptions du terme sollicitude. L'homme vertueux jouit de la paix car il est libéré d'excessives sollicitudes (soucis), s'en remettant à la sollicitude divine (soins bienveillants et constants) à son égard¹¹⁵².

autem est unio appetitivarum inclinationum ». Cf. I, 60, 3, obj 2 : « *unitio et concretio est diversorum in unum reductorum* ».

¹¹⁵⁰ II-II, 29, 2, ad 4 : « *Ita est duplex pax vera. Una quidem perfecta, quae consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturae rationalis (...). Alia vero est pax imperfecta, quae habetur in hoc mundo. Quia etsi principalis animae motus quiescat in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia et intus et extra quae perturbant hanc pacem* ».

¹¹⁵¹ II-II, 29, 3 (*utrum pax sit proprium effectus caritatis*) : « *duplex unio est de ratione pacis (...) quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum ; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum, et sic omnes appetitus nostri in unum feruntur. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsos, ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi sicut et sui ipsius. Et propter hoc inter amabilia unum ponitur identitas electionis, ut patet in IX Ethic. ; et Tullius dicit, in libro De Amicitia, quod amicorum est idem velle et nolle* ».

¹¹⁵² II-II, 55, 6 (*utrum licitum sit sollicitudinem habere de temporalibus rebus*) : « *sollicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem quod maius studium adhibetur ubi est timor deficiendi, et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit sollicitudo. Sic ergo sollicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo, ex parte eius de quo sollicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quaeramus (...). Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo a spiritualibus, quibus principaliter inservire debet, retrahitur (...). Tertio modo, ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne, faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant. Quod Dominus tripliciter excludit. Primo, propter maiora beneficia homini praestita divinitus praeter suam sollicitudinem, scilicet corpus et animam. Secundo, propter subventionem qua Deus animalibus et plantis subvenit absque opere humano, secundum proportionem suae naturae. Tertio, ex divina providentia, propter cuius ignorantiam gentiles circa temporalia bona quaerenda principaliter sollicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra sollicitudo esse debet de spiritualibus*

L'homme cesse d'être déchiré intérieurement car il a alors compris que la domination (*dominium*) que Dieu veut exercer sur nous est une domination d'amour, bienveillante, c'est-à-dire littéralement « ne voulant que notre bien » : « *Mais on domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien commun* »¹¹⁵³. Encore une fois, l'intérieur de l'homme se pacifie dans la mesure où il se soumet à Dieu à l'extérieur de lui-même.

Les passions non plus ne doivent pas être traitées comme des esclaves car elles ne se laisseraient pas faire. Elles sont donc pleinement intégrées, subjuguées en quelque sorte, mais dans le bon sens du terme. Il faut que soit rétablie la juste succession temporelle nécessaire pour poser un acte bon. Cela advient en redonnant la priorité à la raison que les passions n'obnubilent plus (littéralement ne la recouvrent pas d'un nuage, c'est-à-dire ne l'obscurcissent pas), elles rendent meilleur l'acte de vertu. Soit la volonté qui se porte intensément vers une chose est suivie par la passion provoquée dans l'appétit sensible à la manière d'un rejaillissement. Soit la raison choisit d'être affectée de telle passion afin d'agir plus vite, avec l'aide de l'appétit sensible. Dans les deux cas, la bonté morale est plus grande ! C'est sans doute ce que Giuseppe Butera veut signifier en évoquant le rôle négatif d'empêchement de la raison sur les passions antécédentes, mais de contrôle positif sur les passions conséquentes. Sauf que lui va jusqu'à dire qu'elles devraient être idéalement soumises à un pouvoir despotique et non pas politique¹¹⁵⁴.

La passion, qui dans son impulsion pourrait être considérée comme extérieure au

bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus ».

¹¹⁵³ I, 96, 4 : « *Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune* ».

¹¹⁵⁴ Cf. I-II, 24, 3, ad 1 déjà cité. Cf. Butera, p. 139-140 (« *moral perfection can be found in the sense appetite only because human beings can choose their passions* »). Il considère p. 158 qu'une passion antécédente peut devenir une passion conséquente : « *A passion is thus morally good or evil only if it is voluntary. One might suppose that by 'voluntary' he means 'commanded by the will'. Aquinas, however, does not limit the term this way. Rather, he says that a passion is 'voluntary either because it is commanded by the will, or because it is not prohibited [or checked] by the will' [I-II, 24, 1]. By 'not prohibited' I take Aquinas to include cases in which a person experiences an antecedent passion and either (1) pays attention to it, and decides not to prohibit it, which amounts to permitting it to continue, or (2) pays little or no attention to it, and failing to prohibit it is said to have not prohibited it because he would have paid attention to it and have chosen to prohibit it. Given this understanding of 'voluntary', an antecedent passion in a certain sense may become chosen and thus consequent* ». Cf. p. 152-159 sur le pouvoir despotique : (p. 152) : « *The ideal limit of temperance is despotic rather than political control* » (p. 157) « *In itself, temperance, being an acquired virtue, appears in his view to be capable of giving human beings only political control of the concupiscible appetite since, although it is able to prevent any vehement, inordinate antecedent passion from arising, it does not seem to have a similar effect on mild, ordinate or inordinate, antecedent passions. The cause of this limitation appears to be the natural ability of the sense appetite to move independently of reason's command, not some defect incurred by Adam's sin. That said, however, there are good reasons for thinking that Aquinas took this limit to be an actual or natural limit only, not an ideal limit. The perfection towards which temperance inclines, even if it cannot attain this goal without grace, is the complete and ordered subjection of the lower powers to reason. This is why Aquinas maintains there were no antecedent passions of any sort, virtuous or otherwise, in the first man prior to the Fall or in Christ and the Virgin during their earthly lives ; it is also why he thinks there are no such passions in the blessed* »

jugement, lui est ainsi intégrée harmonieusement et le sert volontiers car elle est passée sous le contrôle efficace mais débonnaire d'un *habitus*¹¹⁵⁵. La béatitude atteignable ici-bas consiste, selon Aristote, « dans l'opération de la vertu parfaite ». Elle requiert donc nécessairement une dimension sensible, une bonne disposition du corps « et comme condition préalable, et comme conséquence. Comme condition préalable, car, dit St. Augustin, 'si le corps est d'une administration difficile et pénible, comme une chair qui se corrompt et appesantit l'âme, l'esprit est détourné de la vision du ciel suprême'. Aussi conclut-il qu' 'au temps où ce corps ne sera plus un corps animal, mais un corps spirituel, l'âme sera égalée aux anges et ce qui lui était un fardeau lui deviendra une gloire'. À titre de conséquence également, la bonne disposition du corps est appelée par la béatitude ; car le bonheur de l'âme rejallira sur le corps de telle sorte que lui aussi jouisse de la perfection qui est la sienne, ce qui fait dire à St. Augustin : 'Dieu a fait l'âme d'une nature si puissante, que la plénitude de sa félicité fera rejallir sur la nature inférieure une force d'incorruption' »¹¹⁵⁶.

2. Vers la communion avec Dieu par le Christ, avec le modèle de Marie

a. *L'union à Dieu par l'Esprit Saint*

i. *Mutua inhæsiō de l'aimant et de l'aimé*

L'amour est cette force qui nous unit à l'être aimé. Or lorsque nous voulons être unis à l'aimé qu'est Dieu, qui est par nature, Amour, nous le faisons par une charité envers Dieu qui provient de l'Esprit Saint comme pour toute vertu théologique. Cette union fait vivre l'aimant dans l'aimé et *vice versa*. St. Thomas parle de cette *mutua inhæsiō* dans la I-II, 28, 2¹¹⁵⁷. Elle intervient à plusieurs niveaux :

¹¹⁵⁵ Cf. I-II, 78, 4, ad 2 : « *impulsio quae est ex passione, est quasi ex exteriori respectu voluntatis, sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio* ».

¹¹⁵⁶ I-II, 4, 6 (*utrum ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis*) : « *si loquamur de beatitudine hominis qualis in hac vita potest haberi, manifestum est quod ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim haec beatitudo, secundum Philosophum, in operatione virtutis perfectae. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis, in omni operatione virtutis homo impediti potest. Sed si loquamur de beatitudine perfecta, sic quidam posuerunt quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio, immo requiritur ad eam ut omnino anima sit a corpore separata. Unde Augustinus, XXII De Civ. Dei, introducit verba Porphyrii dicentis quod ad hoc quod beata sit anima, omne corpus fugiendum est. Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem eius perfectionem excludat. Et ideo dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam, requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit XII super Gen. ad litt., si tale sit corpus, cuius sit difficilis et gravis administratio, sicut caro quae corrumpitur et aggravat animam, avertitur mens ab illa visione summi caeli. Unde concludit quod, cum hoc corpus iam non erit animale, sed spirituale, tunc angelis adaequabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinae fuit. Consequenter vero, quia ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit, in epist. Ad Dioscorum, tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor* ».

¹¹⁵⁷ Cf. Durand, p. 575-576 : « *En effet, de façon plus adéquate à la spécificité de l'amour, l'immanence de l'aimé dans l'aimant est comprise en vertu de la complaisance de l'aimant dans l'aimé, et l'immanence de l'aimant dans l'aimé est comprise en vertu de l'aboutissement de l'inclination dans le repos de l'amour par l'union effective* ». Cf. McEvoy, p. 23.

1. au point de vue de la connaissance
 - a. l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il demeure dans la connaissance de celui-ci (selon Ph 1,17 : « je vous porte dans mon cœur »).
 - b. l'aimant est dans l'aimé en tant qu'il ne se satisfait pas d'une connaissance superficielle de l'aimé mais s'efforce d'explorer à fond tout ce qui le concerne, et de pénétrer ainsi dans son intimité (comme il est dit de l'Esprit Saint qu' « Il scrute même les profondeurs de Dieu » en 1Co 2,10).
2. au point de vue de la puissance appétitive,
 - a. l'aimé est dans l'aimant en tant qu'il est dans le cœur de celui-ci par une sorte de complaisance, et
 - i. il se délecte de l'aimé ou de ses biens, quand ils sont présents ;
 - ii. et s'ils sont absents,
 1. son désir se porte vers l'aimé lui-même par l'amour de convoitise,
 2. ou vers les biens qu'il lui veut par l'amour d'amitié.

Et ce n'est pas pour quelque motif extrinsèque (comme lorsqu'on désire une chose à cause d'une autre, ou qu'on veut du bien à quelqu'un en vue d'autre chose) mais à cause de la complaisance pour l'aimé enracinée dans le cœur. C'est pour cela que l'on situe l'amour au fond du cœur (entrailles de la charité).
 - b. Réciproquement, l'aimant est dans l'aimé, mais différemment :
 - i. l'amour de convoitise ne se repose dans aucune possession ou jouissance extérieure et superficielle de l'aimé, mais cherche à le posséder parfaitement et à le joindre en son plus intime.
 - ii. dans l'amour d'amitié, au contraire, l'aimant est dans l'aimé en ce sens qu'il considère les biens ou les maux et la volonté de son ami comme les siens propres (Aristote dit que le propre des amis est de « *vouloir les mêmes choses, avoir les mêmes peines et les mêmes joies* »).

Donc, en tant qu'il considère comme sien ce qui est à son ami, l'aimant semble exister dans l'aimé et être comme identifié à lui. Au contraire, l'aimé est dans l'aimant en tant que l'aimé et agit pour son ami comme pour soi, le considérant comme un avec soi.
3. Enfin l'amour d'amitié peut signifier l'amour qui répond à l'amour [*redamatio*] : les amis s'aiment l'un l'autre, se veulent et se font mutuellement du bien¹¹⁵⁸.

¹¹⁵⁸ I-II, 28, 2 (*utrum mutua inhaesio sit effectus amoris*) : « *iste effectus mutuae inhaesionis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis ; secundum illud Philipp. I, eo quod habeam vos in corde. Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quae ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur. Sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur, I ad Cor. II, quod scrutatur etiam profunda Dei. Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quandam complacentiam in eius affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis eius, apud praesentiam ; vel in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem concupiscentiae ; vel in bona quae vult amato,*

Toutes les facultés, intellectuelle et appétitive, sont mobilisées dans l'amour : soit en se mettant à la recherche, soit en jouissant d'un même bien, simplement considéré sous différents rapports, ce qui contribue à l'unité de la personne en elle-même d'une part, mais concomitamment avec l'être aimé d'autre part. L'homme qui vit d'amour ne peut se contenter d'une superficialité, dans aucune de ses deux facultés. Il cherche à pénétrer au plus profond, à l'intime même de l'aimé pour pouvoir l'aimer réellement en toutes les richesses qui le constituent. Le choix des registres lexicaux est frappant : nombreuses sont les expressions marquant un rejet de la superficialité et de l'extrinsécisme (« *non est contentus superficiali apprehensione amati* », « *non quidem ex extrinseca causa* », « *non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati* »), pour privilégier la recherche de l'intime, de la profondeur (« *intrinsicus disquirere, et sic ad interiora eius ingreditur* », « *propter complacentiam amati interius radicatum. Unde et amor dicitur intimus, et dicuntur 'viscera caritatis'* », « *sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens* »). De même que spatialement large, cet amour est fait pour durer (largeur temporelle : « *immoratur* »).

Cette radicalité de l'amour fait vivre dans la profondeur de l'être et s'oppose à tout ce que l'on a pu voir pour ces personnes qui ne vivent finalement qu'à la surface d'elles-mêmes. L'amour rend conforme, c'est-à-dire unifie la forme ou l'être de ces personnes qui veulent vivre l'une de l'autre. Cette unification de l'aimé et de l'aimant n'est certes pas fusion,

per amorem amicitiae; non quidem ex aliqua extrinseca causa, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interius radicatum. Unde et amor dicitur intimus; et dicuntur viscera caritatis. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem concupiscentiae, aliter per amorem amicitiae. Amor namque concupiscentiae non requiescit in quacumque extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quaerit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiae, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati, et affici. Et propter hoc, proprium est amicorum eadem velle, et in eodem tristari et gaudere secundum Philosophum, in IX Ethic. et in II Rhetoric. Ut sic, in quantum quae sunt amici aestimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato. In quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhaesio intelligi in amore amicitiae, secundum viam redamationis, in quantum mutuo se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur». Cf. Durand, p. 577-578 : « Autour du Super librum Dionysii De divinis nominibus (...) s'établit une compréhension de l'acte d'amour en fonction d'une 'similitude de proportion' entre la puissance appétitive et son objet extrinsèque, comprise de façon analogue à l'ordre qui existe entre la puissance et l'acte. Il apparaît alors que le progrès de la compréhension thomassienne de l'acte immanent de la volonté aimante est redevable à l'analyse aristotélicienne du mouvement par une métaphysique de la finalité comme acte et puissance. De façon corrélative, la caractérisation propre de l'appétit comme inclination dégage la volonté d'un parallélisme réducteur avec l'intellect. En effet, dans le Scriptum, Thomas comprenait le rapport de l'appétit au bien, avant tout comme une information directe de la puissance, parallèle à celle de l'intellect possible par la species intelligible – l'inclination n'étant conçue que comme une conséquence : l'exigence d'opérer selon ce que le bien aimé requiert. De façon plus nuancée, à partir de la q. 22 du De veritate, l'acte fondamental de la volonté sera compris comme inclination à l'égard du bien extrinsèque lui-même. En conséquence, il devient clair que l'intellect est le lieu propre de l'information par laquelle le bien extrinsèque est donné comme objet à la volonté. Au lieu de deux informations parallèles de l'intellect et de la volonté, il existe un cercle selon lequel le bien extrinsèque déterminant l'intellect qui le saisit est présenté par celui-ci comme aimable (sous une forme intentionnelle) à la volonté, laquelle se porte alors vers lui ».

transformation ontologique puisque St. Thomas emploie souvent une nuance (*quasi, quodammodo*) lorsqu'il en parle¹¹⁵⁹. Toujours est-il que l'aimé et l'aimant sont rendus présents l'un à l'autre, d'où le terme de mutuelle inhabitation rendue possible par une spiritualisation¹¹⁶⁰. La similitude est donc grande (« *quasi idem factus amato* ») entre les deux êtres, mais pas fusionnelle pour autant. Demeure, tout comme dans la Sainte Trinité, la distinction des personnes. Il convient donc de parler de *communio personarum* et non pas de fusion indistincte. La traduction courante propose pour « *mutua inhæsiō* » « *inhabitation mutuelle* », mais ce choix semble un peu rapide. Ainsi les termes existent chacun séparément chez St. Thomas et *inhæsiō*, en quelque sorte synonyme d'*adhæsiō*¹¹⁶¹ (mais ce dernier terme est moins employé) indique plus une dynamique de l'attachement qui certes tend à demeurer ferme (d'où plus volontiers le préfixe « *in-* » qui indique la volonté de pénétrer dans l'intime de l'être aimé que « *ad-* » qui montre plutôt un mouvement vers ou demeurer aux côtés de). Certes, l'inhésion tend à l'inhabitation : toutefois ce terme, dans son sens spirituel, est exclusivement employé chez St. Thomas dans le sens de l'inhabitation de Dieu en nous (par sa grâce ou l'Esprit Saint). Par contre, pour décrire ce qui est dans la Très Sainte Trinité, St. Thomas n'emploie pas ce terme d'inhabiter mais bien de « *est* », voire « *inest* »¹¹⁶². Parfois intervient encore l'utilisation du mot « *habitus* »¹¹⁶³. S'il signifie « rapport » qu'on pourrait

¹¹⁵⁹ Cf. Kwasniewski, p. 62-69 sur la pénétration de l'aimé dans l'aimant, jusqu'à son intime (p. 63 : « *the union of love takes place in the depths of the things united ; it is not a mere coming into contact of two bodies or, in more modern terms, a joining of two parties by a contract which takes into its pursue no more than external possessions* »), s'appuyant sur le sens de « *concretivus* » donné par *III Sent.* 27, 1, 1, ad 5 : « *unio est duplex. Quaedam quae facit unum secundum quid, sicut unio congregatorum se superficialiter tangentium ; et talis non est unio amoris, cum amans in interiora amati transferatur, ut dictum est. Alia est unio quae facit unum simpliciter, sicut unio continuorum, et formae et materiae ; et talis est unio amoris, quia amor facit amatum esse formam amantis ; et ideo supra unionem addit concretionem, ad differentiam primae unionis, quia concreta dicuntur quae simpliciter unum sunt effecta ; unde et alia littera habet continuativa* » et p. 70 : « *While many and profound differences remain between us, including the most basic of all, that we are distinct primary substances or suppositis who neither could nor would become ontologically one for the very reason that such oneness would destroy the lover and the love alike, these differences are not dwelt upon ; accentuated is the note of living for the other and not for myself* ».

¹¹⁶⁰ Cf. Kwasniewski, p. 69-72. Lorsqu'il écrit « *To be united to the other demands openness to his action of informing or shaping my life and my identity, but his openness demands that I recede from my own form which makes me not yet like the other, not yet conformed to the beloved* », cela fait penser à la description de la passion par Busiello, p. 107 : « *Siamo di fronte ad una passione nel senso proprio solo quando un soggetto subisce l'azione di qualcosa che crea un movimento che termina all'eliminazione di qualcos'altro* » (Cf. *De Verit.* 26, 1 : « *proprie vero dicitur passio secundum quod actio et passio in motu consistunt ; prout scilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus est inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, esse contrarium alicui quod a patiente abiicitur (...) omnis passio abiicit a substantia* »). Cf. *I Sent.* 10, 1, 4.

¹¹⁶¹ Cf. II-II, q. 27 a. 6 ad 3 : « *ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalm. mihi adhaerere Deo bonum est* » et I-II, 86, 1 ; II-II, 10, 2, obj 3 ; III, 3, 6, ad 1.

¹¹⁶² Cf. I, 42, 5 (*utrum Filius sit in Patre, et e converso*) : « *quod in Patre et Filio tria est considerare, scilicet essentiam, relationem et originem ; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem, unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est eius essentia (...). Subsistentem ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit. Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto* ».

¹¹⁶³ I, 37, 1, ad 3 (*utrum Amor sit proprium nomen Spiritus Sancti*) : « *Spiritus Sanctus dicitur esse nexus Patris*

qualifier de stable dans le langage scholastique, il n'en dérive pas moins de « [*in-*]habito, -as, -are », et de manière tout à fait intéressante, est aussi apparenté à « *habitus* » (avoir souvent, porter ou se trouver habituellement, ne pas bouger). Ainsi sont liées, même par le vocabulaire, la pratique de la vertu et l'inhabitation de Dieu en nous et de nous en Dieu (cf. Jn 14, 23 : « *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui* »). De même, on voit que celui qui « possède » ou « a » des vertus (*habet habitudinem/habitus*), « est » (*est*) plus complètement soi-même car Dieu demeure (*habitat in eo*), ce que nous avons voulu exprimer en parlant de consolidation de l'être.

L'amour est en effet une adaptation (*coaptatio*) de la puissance affective à un bien. « *Or aucun être n'est blessé pour s'être adapté à ce qui lui convient ; il s'accomplit plutôt, si c'est possible, et en devient meilleur* ». Celui qui se s'adonne à l'amour de Dieu ne perd rien mais gagne tout puisqu'Il a choisi le Souverain Bien qui est l'unique moyen de parvenir à la plénitude de son être. Ce n'est que si l'on veut s'adapter à un bien apparent ou à ce qui ne convient pas qu'on est en est blessé et détérioré¹¹⁶⁴. Non seulement celui qui aime Dieu gagne ici-bas de la joie, mais surtout la vie éternelle dans l'au-delà car cet acte du libre arbitre nous est imputé à raison de mérite¹¹⁶⁵.

ii. *L'inhabitation de l'Esprit Saint en nous nous divinise*

Le rôle de l'Esprit Saint dans cette divinisation de l'homme est essentiel, en tant que Lui-même est déjà, au sein de la Très Sainte Trinité, comme le lien d'amour (*medius nexus duorum, ab utroque procedens*¹¹⁶⁶, c'est-à-dire *nexus amoris*) unissant dans une relation de don réciproque le Père et le Fils¹¹⁶⁷. La spiration dont il procède est effectivement commune au Père comme au Fils. De même qu'en Dieu, il y a une double procession, de l'intellect, qui

et Filii, inquantum est amor, quia, cum Pater amet unica dilectione Se et Filium, et e converso, importatur in Spiritu Sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et e converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus Sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem, Spiritus Sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona. Secundum vero praedictam habitudinem, est medius nexus duorum, ab utroque procedens ».

¹¹⁶⁴ I-II, 28, 5 (*utrum amor sit passio laesiva amantis*): « *amor significat coaptationem quandam appetitivae virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur, sed magis, si sit possibile, proficit et melioratur. Quod vero coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc ipso laeditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amantis, amor autem boni quod non est conveniens amanti, est laesivus et deteriorativus amantis. Unde maxime homo perficitur et melioratur per amorem Dei, laeditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Osee IX [10], facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt* ».

¹¹⁶⁵ I-II, 21, 4 (*utrum actus hominis, inquantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum*): « *Deus gubernator et rector totius universi (...), et specialiter rationalium creaturarum. Unde manifestum est quod actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparisonem ad ipsum, alioquin sequeretur quod Deus non haberet curam de actibus humanis* ».

¹¹⁶⁶ *Ut supra* I, 37, 1, ad 3.

¹¹⁶⁷ *Ut infra* sur la 2^e appropriation d'I, 39, 8.

engendre le Verbe qu'est le Fils et de la volonté qui spire l'Amour qu'est l'Esprit Saint¹¹⁶⁸, de même, on a bien vu que l'inhésion/inhabitation se produisait aussi suivant ces deux modes. Ce qui ne surprend nullement, puisque nous sommes créés à l'image de Dieu. La grande différence est que l'homme peut – en se fourvoyant – s'imaginer se passer de relation, alors que c'est ce qui constitue manifestement l'essence même de Dieu¹¹⁶⁹.

« Dieu contient aussi les choses en ce sens que sa bonté les conserve et les gouverne en les conduisant à la fin qui leur convient. Alors 'en lui' [in quo] s'approprie au Saint-Esprit, comme la bonté »¹¹⁷⁰. L'Esprit Saint opère donc en nous par la charité et nous conduit¹¹⁷¹ vers Dieu pour nous faire reposer en Lui. L'appropriation étudiée ici par St. Thomas est clairement à l'ablatif (*in quo*), soulignant une manière d'être contenu en Dieu comme dans un aboutissement procurant la tranquillité du repos véritable, comme en une jouissance (d'ailleurs, la première triade d'appropriation, considérant Dieu absolument en Lui-même, attribuait l'*uti* entendu au sens large comprenant aussi *frui* à l'Esprit Saint¹¹⁷²). Cependant, nous pouvons aussi l'entendre d'abord comme « *in quem* », à l'accusatif, alors que nous sommes encore « *in via* », et non pas « *in patria* » en route vers Dieu, pérégrinant au milieu des tribulations, mais gouvernés déjà par la Divine Providence. L'Esprit Saint nous entraîne dans cette dynamique de l'Amour¹¹⁷³.

¹¹⁶⁸ I, 37, 1 : « *nomen amoris in divinis sumi potest et essentialiter et personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritus Sancti ; sicut verbum est proprium nomen Filii. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod, cum in divinis (...) sint duae processiones, una per modum intellectus, quae est processio verbi ; alia per modum voluntatis, quae est processio amoris, quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quae in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventata ; non autem in processione voluntatis ».*

¹¹⁶⁹ I, 39, 1 (*utrum in divinis essentia sit idem quod persona*) : « *sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina ».*

¹¹⁷⁰ I, 39, 8 (*utrum convenienter a sacris Doctoribus sint essentialia Personis attributa*) : « *continentur res a Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conservat et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic ly in quo appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas ».* Cette longue question aborde différentes triades d'appropriations faites aux trois Persones Divines, suivant le mode de considération des créatures puisque l'homme remonte des créatures vers le Créateur en appliquant les mêmes procédés de pensée : considérer la chose en elle-même et absolument (*secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam aeternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto*) ; puis en tant qu'une (*secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus. Et sic Augustinus Patri appropriat unitatem, Filio aequalitatem, Spiritui Sancto concordiam sive connexionem*) ; ensuite son pouvoir d'agir et de causer (*secundum vero tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, sumitur tertia appropriatio, scilicet potentiae, sapientiae et bonitatis*) ; enfin on envisage ses relations avec ses effets (*secundum vero quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitu ad suos effectus [secundum habitudinem ad causata], sumitur illa appropriatio ex quo, per quem, et in quo*). Notons le vocabulaire « *habitu* » : la relation aux effets causés exprime sa dimension ontologique.

¹¹⁷¹ La traduction par l'actif « s'acheminer » rend mal la jolie expression passive « *manuduci* » (être conduit par la main) et empêche de saisir le lien avec le *paedagogus*, cet esclave qui accompagnait l'enfant à l'école.

¹¹⁷² I, 39, 8 : « *Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod uti comprehendit sub se etiam frui ; prout uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et frui est cum gaudio uti, ut Augustinus, X de Trin., dicit ».*

¹¹⁷³ I, 27, 4 (*utrum processio amoris in divinis sit generatio*) : « *processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam*

Cette dynamique veut faire de nous des fils dans le Fils, Lui qui est cause exemplaire de tout : « *La préposition ‘par’ désigne tantôt une cause intermédiaire : l’ouvrier opère par son marteau. En ce sens ‘par lui’ peut être mieux qu’approprié, ce peut être une propriété du Fils : ‘Par lui, tout a été fait’, dit St. Jean [Jn 1, 3] : non que le Fils soit un instrument ; mais il est le Principe issu du Principe. Tantôt ‘par’ désigne la cause formelle par quoi l’agent opère : l’ouvrier, dit-on, opère par son art. En ce sens, puisque la sagesse et l’art s’approprient au Fils, on lui approprie aussi ‘par lui’* »¹¹⁷⁴. Cela s’entend en particulier de l’homme qui est fait pour être conformé à la parfaite humanité du Christ¹¹⁷⁵. Or, le Fils est à l’égalité du Père dont Il est engendré et justement c’est la Seconde Personne qui se voit volontiers appropriée l’égalité. Égalité aussi parce que parfaite image du Père¹¹⁷⁶.

Par l’Esprit Saint, nous devenons christiformes et ainsi, nous sommes de plus en plus porteurs de la beauté de Dieu car nous Lui ressemblons de plus en plus, à savoir nous sommes référés au Père comme au Principe, ce qui nous donne l’unité tant recherchée. Cette unité est appropriée à la Première Personne par St. Augustin et diversement aux deux autres personnes divines (égalité et harmonie ou union) :

- L’unité se pose absolument, sans rien présupposer. Aussi est-elle appropriée au Père, qui ne présuppose aucune autre personne, étant principe sans principe.
- L’égalité dit unité dans la relation à l’autre : on est égal à un autre, quand on a la même dimension que lui. Elle est appropriée au Fils, principe issu du principe.
- L’union évoque l’unité des deux sujets. Aussi on l’approprie au Saint-Esprit qui procède des deux premières Personnes¹¹⁷⁷.

inclinacionem in rem volitam (...). Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut Filius, sed magis procedit ut Spiritus, quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum ».

¹¹⁷⁴ I, 39, 8 : « *Haec vero praepositio ‘per’ designat quidem quandoque causam mediam ; sicut dicimus quod faber operatur per martellum. Et sic ly per quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Ioan. I, omnia per ipsum facta sunt ; non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque vero designat habitudinem formae per quam agens operatur ; sicut dicimus quod artifex operatur per artem. Unde, sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et ly ‘per quem’* ».

¹¹⁷⁵ Cf. I, 39, 8 (1^{ère} considération de St. Hilaire où la beauté est appropriée au Fils) : « *Species autem, sive pulchritudo, habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio, quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur* ». Cf. Col 1, 28 : « *Ce Christ, nous l’annonçons, avertissant tout homme et instruisant tout homme en toute sagesse, afin de rendre tout homme parfait dans le Christ* ».

¹¹⁷⁶ Cf. I, 35 (de imagine). Col 1, 15 : « *Il est l’Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c’est en lui qu’ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui (...). Il est le Principe, Premier-né d’entre les morts, il fallait qu’il obtînt en tout la primauté, car Dieu s’est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude* ».

¹¹⁷⁷ I, 39, 8 : « *Secunda vero consideratio Dei est, inquantum consideratur ut unus. Et sic Augustinus Patri appropriat unitatem, Filio aequalitatem, Spiritui Sancto concordiam sive connexionem. Quae quidem tria*

Mais il doit rester clair que les processions dans la Très Sainte Trinité, sont tournées *ad intra*¹¹⁷⁸. Par contre, la puissance créatrice de Dieu est tournée *ad extra*, lorsqu'elle crée les créatures dont nous faisons partie¹¹⁷⁹. Mais chez nous, contrairement à Dieu, l'amour est centrifuge ou extatique car la faculté appétitive fait sortir de soi vers la chose aimée. Soit pour la faire entrer en soi ou la mettre à son service (amour de concupiscence), soit pour la contempler et contempler ses propres perfections dans l'ami (amour d'amitié) car, quand on aime, une impression se fait dans l'affect et la volonté qui nous pousse à rejoindre l'être aimé. La faculté intellectuelle est, quant à elle, plus centripète : quand on pense une chose, un concept vient se présenter à l'intellect qui fait comme entrer l'objet connu dans la personne connaissante¹¹⁸⁰. Et les deux aspects sont nécessaires : connaître pour aimer et aimer pour connaître. Dans les deux cas, survient une présence de l'être connu ou aimé dans la personne : « celui qui se connaît et s'aime est en lui-même, non seulement par identité réelle, mais encore à titre de connu dans le connaissant et d'aimé dans l'aimant »¹¹⁸¹.

Mais en réalité, suivant la situation relative de l'aimé et de l'aimant dans la hiérarchie des étants, il vaut mieux privilégier le connaître (pour les réalités inférieures aux hommes) ou l'aimer (pour les réalités supérieures, au premier rang desquels se trouve Dieu). « L'action de l'intelligence consiste en ce que la raison même de la chose est dans l'être qui pense ; au contraire, l'acte de la volonté s'accomplit en ce qu'elle se porte vers la chose telle qu'elle est

unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam unitas dicitur absolute, non praesupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur Patri, qui non praesupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. Aequalitas autem importat unitatem in respectu ad alterum, nam aequale est quod habet unam quantitatem cum alio. Et ideo aequalitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum. Unde appropriatur Spiritui Sancto, in quantum est a duobus. Ex quo etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, tria esse unum propter Patrem, aequalia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum ».

¹¹⁷⁸ I, 27, 1 (*utrum processio sit in divinis*) : « Si quis autem diligenter consideret, uterque [Arius et Sabellius] accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra, unde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed, cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra ; ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur processio quaedam ad intra. Et hoc maxime patet in intellectu, cuius actio, scilicet intelligere, manet in intelligente (...). Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causae in exteriorem effectum, ut calor a calefaciente in calefactum ; sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis » et ad 2 : « id quod procedit secundum processionem quae est ad extra, oportet esse diversum ab eo a quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum, imo, quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo a quo procedit. Manifestum est enim quod quanto aliquid magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum, nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum cum intellecto. Unde, cum divinum intelligere sit in fine perfectionis (...), necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo a quo procedit, absque omni diversitate ».

¹¹⁷⁹ I, 27, 5, ad 1 (*utrum sint plures processiones in divinis quam duae*) : « potentia est principium agendi in aliud, unde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiae non accipitur processio divinae personae, sed solum processio creaturarum ».

¹¹⁸⁰ Ut supra I-II, 22, 2.

¹¹⁸¹ I, 37, 1 : « cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in seipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante ».

en elle-même. C'est ce qui fait dire à Aristote que 'le bien et le mal – objets de la volonté – sont dans les choses, et que le vrai et le faux – objets de l'intelligence – sont dans l'esprit'. Donc, quand la réalité où se trouve le bien est plus élevée que l'âme même où se trouve l'idée de cette réalité, la volonté est supérieure à l'intelligence, par rapport à cette réalité. Mais quand la réalité est inférieure à l'âme, alors sous ce rapport l'intelligence est supérieure à la volonté. C'est pourquoi il est mieux d'aimer Dieu que de le connaître ; et inversement il vaut mieux connaître les choses matérielles que les aimer »¹¹⁸². De fait, l'adhésion amoureuse se répercute sur l'être même de l'aimant. Aussi faut-il choisir à bon escient l'objet de son amour car l'amour d'un bien inférieur à la raison humaine entraîne, comme on l'a vu, la contraction d'une tâche ou *macula*, tandis que l'objet de l'intellection n'a pas de telle répercussions intérieures.

b. « ut nobis exemplum virtutis fieret »¹¹⁸³ : l'exemplarité de Jésus Christ

St. Thomas ne considère pas l'exemplarité du Christ que du point de vue moral, mais d'abord ontologique. Certes, le Docteur Angélique répète volontiers des expressions comme « *Christi actio fuit nostra instructio* » (III, 40, 1, ad 3) et met en évidence, tant pour l'Incarnation que pour les événements majeurs de sa vie (circoncision, baptême, prière, passion) que « *le Seigneur, dans sa manière de vivre, donna à tous les hommes un exemple de la perfection en tout ce qui a un rapport essentiel avec le salut* »¹¹⁸⁴. Mais d'abord, et plus profondément, cette exemplarité est ontologique. Comme toute grâce vient par la médiation humaine active du Christ (ce qui rend la grâce proprement « chrétienne » plus que simplement divine), on peut dire que la grâce conforme ontologiquement le fidèle à l'humanité du Christ. D'inspiration paulinienne (Rm 8, 29 : « *Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à être conformés à l'image de son Fils* »), cela signifie que le Christ donne à Ses

¹¹⁸² I, 82, 3 : « *actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente ; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in VI Metaphys., quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus ; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta ; per comparisonem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam ; tunc etiam per comparisonem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas* ». Cf. aussi I, 82, 4, corp. + ad 1 (*utrum voluntas moveat intellectum*). Cf. Hittinger, Russel, « *When It Is More Excellent to Love Than to Know : The Other Side of Thomistic Realism* », in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 57, 1983, p. 171-179.

¹¹⁸³ III, 15, 1 (*utrum in Christo fuerit peccatum*). Cf. Gondreau, p. 261 : « *Thomas turns particularly to the case of Christ as providing the supreme example of how the passions become integrated harmoniously into the unified moral life – Christ is the model in whom moral excellence and human affectivity converge in a perfectly ordered way. In a word, sound moral conduct must go through – not around, apart, or in abstraction from – the passions, and it is Jesus who shows us how we should live with our passions in the most fully human way possible* » et plus en détails encore p. 326-333.

¹¹⁸⁴ Gondreau, p. 327-328, citant III, 40, 2, ad 1 : « *Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit in omnibus quae per se pertinent ad salutem* » et renvoyant à III, 1, 2 ; III, 37, 4 ; III, 39, 2 ; III, 41, 1 ; III, 21, 3 ; III, 46, 3.

disciples le pouvoir de l'imiter, de l'intérieur, y compris par une intégration harmonieuse de leurs passions. Il aide par Sa grâce tous les membres de Son corps. Cette intégration de sa personne se manifesta en Jésus par une appétence de sa sensibilité pour des objets convenables, par des mouvements des passions qui ne sont jamais antécédents au jugement de la raison et l'absence du *fomes peccati*¹¹⁸⁵.

i. La nature humaine du Christ unit harmonieusement corps et âme...

Si l'homme a tant de mal à unifier sa personne, qu'en était-il de la personne du Christ incarné ? Il est de foi de professer une unique personne dans le Christ, qui est divine. Mais cette unique personne divine a deux natures : la nature divine qu'elle a de toute éternité de son engendrement du Père et la nature humaine qu'elle a assumée dans le temps de l'Histoire par l'Incarnation¹¹⁸⁶. Nous chercherons donc à explorer sa nature humaine pour en comprendre comment cette cause exemplaire peut, *mutatis mutandis*, être imitée.

Dans la *Tertia Pars* qui constitue le déploiement de la réflexion thomasienne sur le mystère de l'Incarnation du Verbe qui veut nous ramener à Dieu, le Docteur Commun s'interroge sur la puissance que l'âme de Jésus avait sur son propre corps. Or, en tant qu'elle est humaine, comme cette âme « *ne pouvait détourner les corps extérieurs de leur cours et de leur ordre naturel, de même elle ne pouvait modifier la disposition naturelle de son propre corps ; car l'âme, par sa nature propre, est adaptée de façon déterminée à son propre corps* ». De fait, l'homme ne contrôle pas la santé de son corps, sa nutrition, sa croissance car les propriétés naturelles ne dépendent que de Dieu, auteur de la nature. Mais l'âme du Christ peut aussi être envisagée « *en tant qu'elle est l'instrument uni personnellement au Verbe de Dieu. À cet égard, toute disposition de son propre corps était entièrement en son pouvoir. Mais,*

¹¹⁸⁵ Gondreau, p. 334-349.

¹¹⁸⁶ III, 2, 4 (*utrum persona Christi sit composita*) : « *persona sive hypostasis Christi dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum id quod est in se. Et sic est omnino simplex, sicut et natura verbi. Alio modo, secundum rationem personae vel hypostasis, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura. Et secundum hoc, persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde, licet sit ibi unum subsistens, est tamen ibi alia et alia ratio subsistendi. Et sic dicitur persona composita, inquantum unum duobus subsistit* ». Cf. aussi III, 2, 1-3. Le *Compendium* 98 est d'une grande sobriété et clarté : « *[Jésus] est Fils du Père céleste selon sa nature divine, Fils de Marie selon sa nature humaine, mais vraiment Fils de Dieu dans ses deux natures, étant en lui-même une seule Personne, qui est divine* ». Cf. CEC 467-468 : « *'Unum Eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis 'inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter' agnoscendum, nusquam sublata differentia naturarum propter unionem magisque salva proprietate utriusque naturae, et in unam Personam atque subsistentiam concurrenter [DS 301-302]. Quidam post Concilium Chalcedonense ex natura humana Christi quasi subiectum effecerunt personale. Quintum Concilium Oecumenicum, Constantinopoli, anno 553, contra illos confessum est : esse 'unam Eius subsistentiam (seu Personam) (...), qui est Dominus (noster) Iesus Christus, Unus de sancta Trinitate' [DS 424]. Omnia ergo in Christi humanitate Eius Personae divinae tamquam Eius proprio subiecto attribui debent [DS 255], non solum miracula, sed etiam passiones [DS 423] et ipsa Mors : confitemur 'Dominum nostrum Iesum Christum, qui crucifixus est carne, Deum esse verum, et Dominum gloriae, et Unum de Sancta Trinitate' [DS 432]* ».

étant donné que la puissance active ne se réfère pas à proprement parler à l'instrument, mais à l'agent principal, cette toute-puissance à l'égard du corps est attribuée davantage au Verbe de Dieu lui-même qu'à l'âme du Christ »¹¹⁸⁷.

Le Christ choisit donc d'assumer tout ce qui lui permettait d'être semblable à nous (He 2, 17), excepté le péché¹¹⁸⁸ : il a donc souffert la soif, la faim et la fatigue, comme le montrent les Évangiles¹¹⁸⁹. « *La justice originelle, qu'Adam possédait dans l'état d'innocence, ne lui permettait pas de transformer son corps à volonté, mais seulement de le préserver de tout ce qui pouvait lui nuire. Le Christ aurait pu assumer une telle puissance s'il l'avait voulu. Mais il y a pour l'homme trois états : l'état d'innocence, l'état de culpabilité et l'état de gloire. De l'état de gloire le Christ a assumé la vision béatifique ; de l'état d'innocence il a assumé l'exemption de péché ; enfin de l'état de culpabilité il a assumé la nécessité de se soumettre aux pénalités de cette vie »¹¹⁹⁰. Et parmi les souffrances de cette vie figurent à titre de pénalités depuis la Chute outre ces besoins corporels évoqués, le labeur humain pour produire le pain à la sueur de son front et la mortalité (Gn 3, 17-19) et les affres qui généralement la précèdent.*

ii. ... car il n'a pas assumé le fomes peccati...

Par contre, il n'a pas assumé le *fomes peccati* puisque nous avons vu qu'il avait la totale disposition de son corps. En cela, St. Thomas reprend les conclusions du concile de Constantinople II (553) qui affirme par ses anathèmes être hérétique la position de Théodore de Mopsueste « *qui affirme qu'un autre est le Dieu Verbe et un autre le Christ qui, troublé par les passions de l'âme et les désirs de la chair, s'est peu à peu libéré des attraits inférieurs*

¹¹⁸⁷ III, 13, 3 (*utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.*): « *Sed contra est quod dicitur Heb. II, quod debuit per omnia fratribus assimilari, et praecipue in his quae pertinent ad conditionem humanae naturae. Sed ad conditionem humanae naturae pertinet quod valetudo corporis, et eius nutritio et augmentum, imperio rationis, seu voluntati, non subdantur, quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturae, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis. Respondeo dicendum quod (...) anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum propriam virtutem et naturam. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu et ordine naturae, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione, quia anima, secundum propriam naturam, habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum verbo Dei in persona. Et sic subdebatur eius potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia attribuitur magis ipsi verbo Dei quam animae Christi ».*

¹¹⁸⁸ He 4, 15 : « *Car nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché.*

¹¹⁸⁹ Cf. CEC 544 : « *Jésus partage la vie des pauvres, de la crèche à la croix ; il connaît la faim (cf. Mc 2,23-26 Mt 21,18), la soif (cf. Jn 4,6-7 19,28) et le dénuement (cf. Lc 9,58) ».*

¹¹⁹⁰ III, 13, 3, ad 2 : « *non pertinebat hoc ad originalem iustitiam quam Adam habuit in statu innocentiae, quod anima hominis haberet virtutem transmutandi corpus proprium in quamcumque formam, sed quod posset ipsum conservare absque nocimento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset. Sed, cum sint tres status hominum, scilicet innocentiae culpa et gloriae ; sicut de statu gloriae assumpsit comprehensionem, et de statu innocentiae immunitatem a peccato, ita et de statu culpa assumpsit necessitatem subiaccendi poenalitibus huius vitae ».*

et ainsi, rendu meilleur par le progrès de ses oeuvres et devenu tout à fait irréprochable par son comportement » (DS 434). Jean-Pierre Torrell affirme donc qu'il ne faut pas raisonner sur les passions du Christ à partir des nôtres mais uniquement à partir de celles d'Adam avant le péché¹¹⁹¹. « *Le Christ a possédé d'une manière très parfaite la grâce et toutes les vertus. Or, la vertu morale qui se trouve dans la partie irrationnelle de l'âme, rend cette partie soumise à la raison, et elle le fait d'autant plus qu'elle-même est plus parfaite. Ainsi la tempérance soumet le concupiscible ; la force et la douceur soumettent l'irascible (...). D'autre part le foyer du péché consiste dans une inclination de l'appétit sensible vers ce qui est contraire à la raison. Il apparaît donc avec évidence que plus la vertu est parfaite dans un individu, plus elle affaiblit le foyer du péché. Et puisque le Christ possédait la vertu au suprême degré, il s'ensuit que le foyer du péché n'existait pas chez lui, d'autant plus qu'une telle déficience ne peut s'ordonner à la satisfaction, mais porte plutôt vers son contraire* »¹¹⁹².

Cette information nous rappelle que la rébellion des sens contre la raison ne relevait pas, comme dans les tragédies grecques, d'un inéluctable destin ! Les sens étaient faits à l'origine pour obéir à la raison et lui obéissaient, jusqu'à ce que fût rompue la chaîne d'obéissances à cause de l'orgueil de l'âme¹¹⁹³. Le Seigneur Jésus ressentit donc les convoitises naturelles de l'appétit (manger, boire et dormir) qu'il acceptait car elles étaient conformes à la raison, et non pas exacerbées comme chez l'incontinent ou l'intempérant¹¹⁹⁴. Il est vrai qu'une certaine affirmation laisserait imaginer qu'il faudrait presque être totalement privé de tentations de la chair pour être plus parfait. Sans doute parce que St. Thomas associe un peu vite la victoire sur le péché par l'absence de convoitise déréglée à défaut du foyer de péché (chez Jésus) et la maîtrise totale de ses convoitises (chez l'homme vertueux au niveau héroïque par exemple)¹¹⁹⁵. Chez Jésus, Dieu fait homme, tout ce qu'Il voulait, Il le pouvait :

¹¹⁹¹ Torrell, *Le Christ en ses mystères* I, p. 107.

¹¹⁹² III, 15, 2 (*utrum in Christo fuerit fomes peccati*) : « *Christus perfectissime habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis quae est in irrationali parte animae, eam facit rationi esse subiectam, et tanto magis quanto perfectior fuerit virtus, sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem (...). Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quod, quanto virtus fuerit magis in aliquo perfecta, tanto magis debilitatur in eo vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinat ad contrarium satisfacioni* ».

¹¹⁹³ III, 15, 2, obj. 1 : « *Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati, et passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis iustitiae, per quam simul inferiores vires animae subdebantur rationi, et corpus animae. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati* » et ad 1 : « *inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi, non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animae vegetabilis, ut patet in I Ethic. Et ideo perfectio virtutis, quae est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis, excludit autem fomitem peccati, cuius ratio consistit in resistentia sensibilis appetitus ad rationem* ».

¹¹⁹⁴ III, 15, 2, ad 2 : « *caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile, concupiscentia appetitus sensitivi, sed caro hominis, qui est animal rationale, hoc concupiscit secundum modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi, concupiscentia appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum, et alia huiusmodi quae secundum rationem rectam appetuntur, ut patet per Damascenum, in III libro. Ex hoc autem non sequitur quod in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium praeter ordinem rationis* ».

¹¹⁹⁵ III, 15, 2, ad 3 : « *fortitudo spiritus aliqualis ostenditur ex hoc quod resistit concupiscentiae carnis sibi*

humainement parlant d'une part pour les choses étant à sa portée, mais aussi en tant que son âme humaine est unie au Verbe divin, Il voulait et pouvait ce qui est hors de portée d'une âme humaine comme Sa Résurrection et les miracles¹¹⁹⁶.

iii. ... mais le Verbe bloquait le rejaillissement de la béatitude de Son âme sur le corps pour pouvoir souffrir le sacrifice rédempteur

Revenons à ce que Jésus a assumé de chacun des trois états. Du *status gloriae*, le Seigneur a assumé la vision béatifique, mais de manière particulière durant sa présence sur Terre jusqu'à la Croix. Normalement, une fois au Ciel, l'âme jouissant de la vision béatifique souhaitera la réunion au corps qu'elle avait informé sa vie durant pour le faire participer de sa propre joie et délectation au Ciel, par rejaillissement de sa gloire¹¹⁹⁷. Autant dire que c'est un appel au Retour du Christ et à la Résurrection subséquente des corps. Aussi la béatitude au Ciel, déjà sans commune mesure avec la béatitude imparfaite d'ici-bas, sera-t-elle encore augmentée à la fin des temps en extension¹¹⁹⁸. Mais Jésus, quant à Lui, par Sa volonté divine, empêchait cette vision béatifique pourtant absolument complète (plus qu'aucun ange ou mortel ne pourrait jamais attendre) de rejaillir (*redundare*) sur son corps afin qu'il fut passible, c'est-à-dire capable de souffrir. « *La volonté divine permettait à la chair de pâtir et d'agir conformément à ses propriétés naturelles* »¹¹⁹⁹. Pourquoi cela ?

Pour clarifier ce point de l'origine de la passibilité du Christ, Paul Gondreau souligne la distinction à laquelle St. Thomas recourt entre les *assumpta* et les *coassumpta* par l'Incarnation. Jésus assumait tout ce qui était essentiel à l'homme (par exemple une âme unie à un corps qu'elle informe), mais *coassumait* des qualités (III, q. 7-13, comme la plénitude de grâce et de connaissance) mais aussi les différents défauts ou effets du péché (III, q. 14-15,

contrariantis, sed maior fortitudo spiritus ostenditur si per eius virtutem totaliter comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cuius spiritus summum gradum fortitudinis attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando victoriae coronam promeruit ».

¹¹⁹⁶ III, 13, 4 (*utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis propriae voluntatis*): « *anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo, quasi per se implendum. Et sic, dicendum est quod quidquid voluit, potuit. Non enim conveniret Sapientiae eius ut aliquid vellet per se facere quod suae voluntati non subiaceret. Alio modo voluit aliquid ut implendum virtute divina, sicut resuscitationem proprii corporis, et alia huiusmodi miraculosa opera. Quae quidem non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum divinitatis* ».

¹¹⁹⁷ I-II, 4, 5 et ad 4 : *ut infra* sur la Résurrection des corps.

¹¹⁹⁸ *Ut infra* I-II, 4, 5, ad 5.

¹¹⁹⁹ III, 14, 1, ad 2 (*utrum filius Dei debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus*): « *secundum naturalem habitudinem quae est inter animam et corpus, ex gloria animae redundat gloria ad corpus, sed haec naturalis habitudo in Christo subiacebat voluntati divinitatis ipsius, ex qua factum est ut beatitudo remaneret in anima et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quae conveniunt naturae passibili ; secundum illud quod dicit Damascenus, quod beneplacito divinae voluntatis permittebatur carni pati et operari quae propria* ». Cf. III, 15, 6 (*utrum in Christo fuerit tristitia*): « *delectatio divinae contemplationis ita per dispensationem divinae virtutis retinebatur in mente Christi quod non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur* » qui reprend III 15, 5, ad 3 (*utrum in Christo fuerit versus dolor sensibilis*). Cf. Gondreau, p. 250ss.

comme la mortalité ou la faim, sa passibilité), ce qui le définit dans son humanité concrète et individuelle¹²⁰⁰. Ces *coassumpta* sont donc accidentels et en assumant des défauts, le Christ révèle sa volonté de le faire, hors de toute contrainte¹²⁰¹.

La principale raison de l'Incarnation est rédemptrice¹²⁰². Il fallait donc que le Fils de Dieu, assumant une nature humaine, pût faire satisfaction, c'est-à-dire prendre sur lui la peine due non pas pour Ses péchés, puisqu'il n'en est aucun en Lui, mais pour les péchés, passés, présents et à venir, de tout le genre humain. St. Thomas donne trois raisons de convenance à l'Incarnation et à l'assomption de nos infirmités et souffrances humaines¹²⁰³ :

- Le Fils de Dieu est venu en ce monde satisfaire pour le péché du genre humain. Satisfaire, c'est prendre sur soi la peine due au péché de l'autre. Les infirmités corporelles, comme la mort, la faim, la soif, etc., sont les peines dues par le genre humain pour le péché originel (cf. Rm 5,11) qu'a assumées Jésus Christ (Is 53,4 : « *Il a véritablement porté nos souffrances* »)¹²⁰⁴.

¹²⁰⁰ Cf. Gondreau, p. 167-172. Ce concept provient d'Alexandre de Halès mais auparavant de St. Jean Damascène, *De fide othodoxa*, I.III, c. 25 (paraphrasé en III, 15, 1, ad 1) pour Lafont, Ghislain, *Structures et méthodes dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, in *Cogitatio Fidei* 183, Cerf, 1996, p. 385, n°3.

¹²⁰¹ Cf. Gondreau, p. 171 renvoyant à III, 14, 3 et 15, 4, ad 1 et p. 185-186 : « *When Thomas assigns Christ's passions to the fitting coassumed features of his humanity, he deems not that Jesus could have been impassible as such, i.e. free from all movements of affectivity, but that Christ could have remained exempt from all disagreeable passion, or from experiencing those passions that follow upon the perceptions of some evil, such as sorrow, fear, anger, and the like. Given his sinless conception and ontological dignity as the Incarnate Word, Christ was not obliged to undergo the appetitive movements that, as part and parcel of the condition of punishment, involve an affective loss. In this view, Christ's human passions logically emerge as optional components freely and fittingly assumed in view of the economic purpose of the Incarnation* ». Comme dans l'état prélapsaire, les seules passions agréables étaient présentes en Adam, elles le seront chez les bienheureux. Mais le Christ a voulu assumer aussi les mauvaises, ce que la *visio Dei* empêcherait autrement. Cf. *De Verit.*, q. 26, a. 8 (corpus et ad 4, 6).

¹²⁰² III, 1, 3 (*utrum si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset*) : « *cum in Sacra Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium peccati, ita quod, peccato non existente, incarnatio non fuisset. Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari* ». Ce n'est pas une question d'impuissance à faire autrement, mais de convenance, cf. III, 1, 2 (*utrum fuerit necessarium ad reparationem humani generis verbum Dei incarnari*).

¹²⁰³ III, 14, 1 (*utrum filius Dei debuit assumere naturam humanam cum corporis defectibus*) : « *conveniens fuisse corpus assumptum a filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subiacere, et praecipue propter tria. Primo quidem, quia ad hoc filius Dei, carne assumpta, venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit dum poenam peccato alterius debitam in seipsum suscipit. Huiusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames et sitis, et huiusmodi, sunt poena peccati, quod est in mundum per adam introductum, secundum illud Rom. V, per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. Unde conveniens fuit, quantum ad finem incarnationis, quod huiusmodi poenalitates in nostra carne susciperet, vice nostra, secundum illud Isaiae LIII, vere languores nostros ipse tulit. Secundo, propter fidem incarnationis adstruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus nisi prout huiusmodi corporalibus defectibus subiacet, si sine his defectibus filius Dei naturam humanam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut manichaei dixerunt. Et ideo, ut dicitur Philipp. II, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitum inventus ut homo. Unde et thomas per aspectum vulnerum ad fidem est revocatus, ut dicitur Ioan. XX. Tertio, propter exemplum patientiae, quod nobis exhibet passiones et defectus humanos fortiter tolerando. Unde dicitur Heb. XII, sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes* ».

¹²⁰⁴ Cf. Gondreau, p. 173 : « *Christ pays this debt by taking on those aspects of the debt (or punishment) – death,*

- La logique de l'Incarnation poussée jusqu'au bout l'exigeait (cf. Ph 2,7). Si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine sans ces déficiences corporelles. on aurait pu croire qu'il n'était pas homme véritable et n'avait qu'une chair irréelle comme le prétendent les Manichéens. Notre foi en l'Incarnation est donc confirmée comme pour l'apôtre St. Thomas ramené à la foi par la vue des plaies (Jn 20,26).
- Le Christ donne l'exemple de la patience en supportant courageusement les souffrances et infirmités humaines (cf. He 12,3 : « *Il a soutenu de la part des pécheurs une violente opposition, afin que vous ne vous laissiez pas abattre par le découragement* »).

Peut-être cette démonstration pourrait-elle sembler contradictoire avec la précédente argumentation de St. Thomas relative à l'absence de *fomes peccati* en Jésus¹²⁰⁵. Si satisfaire, c'est prendre sur soi la peine de celui pour lequel on accepte d'expier, comme le *fomes peccati* semble être une peine due pour le péché¹²⁰⁶, il semblerait bien qu'il dût aussi être assumé pour satisfaire totalement pour toutes les peines dues. C'est qu'en fait, ayant assumé du *status innocentiae* l'exemption du péché originel et donc du *fomes peccati* qui en dérive comme source des péchés actuels, il voulait manifester encore plus Sa liberté de se donner en assumant les seules peines dues pour tous les péchés (et non les causes des autres péchés), dans le sens de cette affirmation : « *Ma vie, personne ne me la prend, c'est moi qui la donne* » (Jn 10, 18). Comme au jardin d'Éden, l'homme devait se sustenter¹²⁰⁷, Jésus accepta la conséquence de la faim après la Chute, mais pas les vices d'intempérance qui pourraient y être liés. Cela est d'ailleurs corroboré par ce que St. Thomas affirme de la mort. « *La cause de la mort et des autres misères corporelles de la nature humaine est double. Il y a une cause éloignée qui vient des principes matériels du corps humain, en tant qu'il est composé*

hunger, weariness, etc.. – which at the same time pose no threat to his perfect moral integrity, as perfect moral integrity is also required for Christ's work of satisfaction (...). Thus, both Jesus' coassumed defects and his perfections allow for the most efficacious reparation or satisfaction of human sin ».

¹²⁰⁵ III, 15, 2 : « *Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinatur ad contrarium satisfactioni* ».

¹²⁰⁶ I-II, 91, 6 : « *Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quae fomes dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed in quantum per divinam iustitiam homo destituitur originali iustitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est poenalis et ex lege divina consequens, hominem destituentem propria dignitate* ».

¹²⁰⁷ Cf. I, 96, 1, ad 2 : « *quidam dicunt quod animalia quae nunc sunt ferocia et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solum circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedae dicit, Gen. I, quod ligna et herbae datae sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, sed quibusdam. Fuisset ergo naturalis discordia inter quaedam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis ; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cuius providentia hoc totum dispensatur. Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis, ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum* ».

d'éléments contraires. Mais cette cause se trouvait empêchée par la justice originelle. C'est pourquoi la cause prochaine de la mort et des autres misères est le péché qui détruit la justice originelle. Et puisque le Christ était sans péché, on ne peut pas dire qu'il avait contracté les déficiences corporelles, mais qu'il les avait assumées volontairement »¹²⁰⁸.

De la même manière que manger, boire ou se reposer étaient naturels à l'homme y compris dans le *status innocentiae*, la mort était naturelle dans le sens où la corruption serait de soi une conséquence logique de la vie de tout être composé. Cependant, les dons préternaturels, déjà étudiés, nous en rendaient immunes par pure grâce de Dieu, pourvu que nous Lui obéissions. Avec la désobéissance de notre premier parent, cette grâce nous a été retirée, et le *fomes peccati* s'est introduit pour dérégler l'ordre de la nature¹²⁰⁹. Cela perturbe en particulier la rationalité qui ne peut plus imposer le respect de la hiérarchie des biens à appéter. Sont ainsi rendus possibles les excès dans ces choses naturelles : tel le péché de gourmandise ou l'ivresse, contre la vertu de tempérance et de sobriété. Jésus Christ, l'« *Homme parfait* » (Eph 4, 13), a choisi de prendre sur lui la conséquence prochaine du péché qu'était la mort, c'est-à-dire les effets, mais pas la cause de ceux-ci¹²¹⁰. « *En commentant St. Jean (Jn 3,31) : 'Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tout', St. Augustin nous dit : 'Le Christ vient d'en haut, c'est-à-dire de ces hauteurs que connut la nature humaine avant le péché du premier homme'. Il a pris en effet la nature humaine sans péché, avec cette pureté ou elle se trouvait dans l'état d'innocence. Et de la même manière il aurait pu assumer une nature humaine sans ses déficiences. Il est donc évident que le Christ n'a pas contracté les déficiences corporelles comme s'il les avait reçues en vertu d'une dette de péché, mais qu'il les a assumées de sa propre volonté »¹²¹¹. Mais en cela, il assumait aussi tout de notre humanité, ne reculant devant rien, même aussi répugnant à notre volonté naturelle que la mort. Il prouvait ainsi qu'il n'était pas un fantôme contre toute forme de docétisme¹²¹².*

¹²⁰⁸ III, 14, 3, ad 2 (*utrum Christus defectus corporales contraxerit*) : « *causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura est duplex. Una quidem remota, quae accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrariis compositum. Sed haec causa impediatur per originalem iustitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum est peccatum, per quod est subtracta originalis iustitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse huiusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse* ». Cf. Gondreau, p. 230.

¹²⁰⁹ III, 15, 1 : « *ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa ; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit* ».

¹²¹⁰ III, 14, 3, ad 3 : « *Christus in huiusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo non contraxit huiusmodi defectus, sicut et alii* ».

¹²¹¹ III, 14, 3 : « *ut Augustinus dicit, exponens illud Ioan. III, qui de sursum venit, super omnes est, de sursum venit Christus, idest de altitudine humanae naturae, quam habuit ante peccatum primi hominis. Accepit enim naturam humanam absque peccato in illa puritate in qua erat in statu innocentiae. Et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quod Christus non contraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate* ».

¹²¹² III, 15, 1 : « *Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret ; et veritatem humanae naturae comprobaret ; et ut nobis exemplum virtutis fieret* ». *Ut supra* III, 14, 1 (pt. 2). Cette hérésie grave était tenue par les Manichéens et toujours aujourd'hui par les Musulmans (cf. Coran, Sourate 4 (*Les femmes, An-Nisa'*), v. 157 : « *et à cause leur parole : 'Nous avons vraiment tué le Christ, Jésus, fils de Marie, le Messager d'Allah'... Or, ils*

Du *status culpæ*, le Christ a assumé les peines corporelles, principalement la mort, la faim et la soif, que Le Damascène appelle « *'passions naturelles et irréprochables [indetractabiles] : naturelles, parce que communes à toute la nature humaine ; irréprochables, parce qu'elles n'impliquent pas un manque de science ou de grâce* »¹²¹³. De fait, pour satisfaire pleinement, il fallait que le Christ fût parfait, n'encourant lui-même aucun péché, originel¹²¹⁴ ou actuel, ni aucun défaut lié aux péchés personnels¹²¹⁵, mais demeurât plein de science et de grâce pour savoir agir toujours comme il convient. Gondreau insiste bien sur le défaut ontologique assumé par le Christ (la passibilité) qui le fait ressembler à l'homme d'après la Chute, mais sur l'intégrité morale (pas de péché) qui le fait ressembler à Adam au Jardin d'Éden. Il assume la corruption du péché originel (la punition) mais pas l'infection (la faute)¹²¹⁶. On peut alors parler pour Jésus non pas de la grâce de l'état de justice originelle (car il n'aurait pas souffert alors) mais de la grâce unique de l'intégrité morale.

Un injuste ne pourrait pas satisfaire véritablement et tel était bien le problème des

ne l'ont ni tué ni crucifié ; mais ce n'était qu'un faux semblant ! Et ceux qui ont discuté sur son sujet sont vraiment dans l'incertitude : ils n'en ont aucune connaissance certaine, ils ne font que suivre des conjectures et ils ne l'ont certainement pas tué »).

¹²¹³ III, 14, 4 (*utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit*) : « *Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos Damascenus vocat naturales et indetractabiles passiones, naturales quidem, quia consequuntur communiter totam humanam naturam ; indetractabiles quidem, quia defectum scientiae et gratiae non important* ».

¹²¹⁴ III, 15, 1, ad 2 : « *Et ideo Christus non accepit active ab Adam naturam humanam, sed solum materialiter, active vero a Spiritu Sancto, sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terrae, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam* ».

¹²¹⁵ III, 14, 4 : « *Christus humanos defectus assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae, ad quod requirebatur quod perfectionem scientiae et gratiae haberet in anima. Illos igitur defectus Christus assumere debuit qui consequuntur ex peccato communi totius naturae, nec tamen repugnant perfectioni scientiae et gratiae. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus qui repugnant perfectioni scientiae et gratiae, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt qui non consequuntur communiter totam humanam naturam propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra et morbus caducus et alia huiusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinatione victus, quandoque autem ex defectu virtutis formativae. Quorum neutrum convenit Christo, quia caro eius de Spiritu Sancto concepta est, qui est infinitae Sapientiae et virtutis, errare et deficere non valens ; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit* ».

¹²¹⁶ Gondreau, p. 303-308 : « *Simply put, if ontologically the passible Christ resembles more fallen man by making himself subject to the same affective suffering to which all those who inherit a corrupt and weakened human nature are subject, then morally speaking Jesus' passions more closely correspond to the passions of prelapsarian man, inasmuch as Christ's affective movements in no sense taint his radical harmony and integrity of soul, safeguarded by his perfection in grace and virtue ; to let Aquinas express it (in terms that echo the thought of Lombard) : 'In Christ, there was no defect of this life [including the passions] that is incompatible with the perfection of grace' [De Verit., q. 26, a. 8, sc 3]* ». Il était même plus parfait qu'Adam ! Cf. De Verit., q. 25, a. 6 : « *corruptio et infectio peccati originalis hoc modo differunt : quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad poenam* ». Et, p. 310 : « *The difference between Christ and all other human beings, then, resides in the degree of reason's penetration into sensibility : for Christ, the penetration is complete and radically integral as owing to a unique grace ; for all other humans, the penetration is never complete or perfect as owing to the principles of nature, which leaves the lower appetites able, by virtue of their limited autonomy, to incline to objects that may conflict with reason's imperium* », même s'il pense que cela ne convainc pas vraiment à Gethsémani, p. 317.

sacrifices de l’Ancienne Alliance (« *Oui, tel est précisément le grand prêtre qu’il nous fallait, saint, innocent, immaculé, séparé désormais des pécheurs, élevé plus haut que les cieux, qui ne soit pas journallement dans la nécessité, comme les grands prêtres, d’offrir des victimes d’abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l’a fait une fois pour toutes en s’offrant lui-même* »¹²¹⁷). « *La satisfaction pour les péchés d’autrui a, en guise de matière, les peines qu’on souffre pour eux, mais elle a pour principe la disposition habituelle de l’âme qui incline la volonté à satisfaire pour autrui, et dont la satisfaction tire son efficacité. Car cette satisfaction ne serait pas efficace si elle ne procédait pas de la charité (...). Il a donc fallu que l’âme du Christ soit parfaite quant aux habitus de science et de vertu, pour être capable de satisfaire ; il a fallu que son corps soit sujet aux infirmités pour que la satisfaction ne soit pas privée de matière* »¹²¹⁸.

De ce fait, on comprend qu’une vie offerte jusqu’à la mort pour ses amis (Jn 15, 13) soit la meilleure imitation de Jésus Christ, même si la satisfaction vaut alors d’abord pour ses propres péchés et éventuellement après pour expier aussi ceux des autres. C’est ainsi que le martyr est depuis la persécution contre St. Étienne (Ac 6-7) l’imitation la plus parfaite du Sauveur¹²¹⁹. Mais pour pouvoir Le suivre jusqu’au martyr, encore faut-il d’abord essayer de vouloir comme Lui, loin de toute ambivalence ou velléité, comme lui avait Sa volonté

¹²¹⁷ He 7, 26-27 et Lv 6, 11-16 (et parallèle Lv 9, 8-15) : « *Aaron offrira le taureau du sacrifice pour son propre péché, puis il fera le rite d’expiation pour lui et pour sa maison et immolera ce taureau (...). Il immolera alors le bouc destiné au sacrifice pour le péché du peuple et il en portera le sang derrière le rideau. Il procédera avec ce sang comme avec celui du taureau, en faisant des aspersion sur le propitiatoire et devant celui-ci. Il fera ainsi le rite d’expiation sur le sanctuaire pour les impuretés des Israélites, pour leurs transgressions et pour tous leurs péchés* ». Cf. III, 15, 1 : « *Christus suscepit defectus nostros ut pro nobis satisfaceret ; et veritatem humanae naturae comprobaret ; et ut nobis exemplum virtutis fieret. Secundum quae tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit. Primo enim, peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimmo virtutem satisfactionis impedit ; quia, ut dicitur Eccli. XXXIV [23], dona iniquorum non probat altissimus. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanae naturae, quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cuius Deus est causa ; sed magis est contra naturam per seminationem diaboli introductum, ut Damascenus dicit. Tertio, peccando exempla virtutum praebere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis nec actualis, secundum illud quod dicitur I Pet. II [22], qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius* » et ad 3 : « *non oportuit ut peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato, alioquin, poena quam sustinuit fuisset sibi debita pro peccato proprio* ». Cf. Lot, p. 39 et Gondreau, p. 174-176 : « *A docetic take on Christ’s humanity might ensue if Jesus appears as too perfect a human individual, such as if he were immortal or immune not only to all pain and fatigue, but also to the affective susceptibilities associated with disagreeable passion (...). On the other hand, the need for a credible savior-Christ also serves to bolster the fitting assumption of certain perfections in the Incarnation, since belief in a universal God-man savior would likewise be jeopardized if Jesus owned too many defects, such as the lack of grace or personal guilt due to sin* ». Cf. III, 14, 1, corpus et ad 4.

¹²¹⁸ III, 14, 1, ad 1 : « *satisfactio pro peccato alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet, sed pro principio habet habitum animae ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet ; non enim esset satisfactio efficax nisi ex caritate procederet (...). Et ideo oportuit animam Christi perfectam esse quantum ad habitus scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi, et quod corpus eius subiectum esset infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset* ». Cf. Gondreau, p. 325.

¹²¹⁹ Cf. Gillon : le martyr est propter Christum (II-II, 124, 1, ad 1 ; a. 2, ad 2 ; a. 4, ad 4 ; a. 5, corp et ad 1). « *L’idée d’imitation du Christ affleure sans être vraiment explicitée. Elle est d’ailleurs peu fréquente dans la Somme, bien qu’elle n’en soit pas absente* ». Cela revient à se régler sur la patience du Seigneur Lui-même (II-II, 72, 3 ; II-II, 108, a. 1, obj. 4).

humaine unie à Sa volonté divine.

c. Le modèle de l'union des volontés en Jésus

L'absence de *fomes peccati* dans l'humanité de Jésus l'exemptait de l'affliction de cette division intérieure. Si le Christ avait deux volontés, humaine et divine, elles étaient d'une parfaite syntonie. À propos de la coaction contre Jésus durant Sa Passion qui s'exerçait donc sur Son corps, elle contrariait certes aussi la volonté mais « *il est évident que le Christ ne subissait pas ces déficiences par nécessité, ni à l'égard de la volonté divine, ni à l'égard de la volonté humaine considérée absolument, en tant qu'elle suit la délibération de la raison, mais seulement par rapport au mouvement naturel de sa volonté, en tant que, par nature, elle fuit la mort et tout dommage corporel* »¹²²⁰. Comment comprendre par contre cette distinction, au sein de la volonté humaine de Jésus, entre une considération absolue et une considération naturelle ?

i. Passions humaines et pro-passions en Jésus

Nous avons vu que l'instinct de survie ou de conservation tant chez l'individu que chez l'espèce, était naturel. La volonté, en ce sens, répugne à tout mal qui contrarie le bien qu'est la vie. La répugnance que Jésus exprimait face à la terrible Passion qu'Il allait (et savait devoir) subir, au Jardin de Gethsémani, était l'expression de cette volonté naturelle (cf. : « *Mon âme est triste à en mourir, demeurez ici et veillez avec moi (...) Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cependant, non pas comme je veux, mais comme tu veux* » en Mt 26, 36-43)¹²²¹. Il ne conviendrait pas d'opposer – ne serait-ce que temporairement – la volonté humaine de Jésus et la volonté divine du Verbe de Dieu, identique à celle du Père. Il vaudrait mieux parler de la volonté naturelle de Jésus qui s'exprime, l'espace d'un instant. Elle est pourtant réprimée par l'obéissance manifeste au Père. Pourquoi pas plus de rébellion comme chez l'homme pécheur ? Parce que Jésus n'a pas subi de la même manière que nous les passions qui, pourtant, l'étreignaient : la tristesse et l'angoisse (plus que la crainte car il savait, avec certitude, le mal imminent et terrible qui allait s'abattre sur Lui). Les apôtres, eux, se laissent aller à leurs passions, vaincus ici encore par la tristesse (Lc 22, 45). Jésus ressentait ces passions (St. Augustin écrit : « *Quand, sous la forme d'esclave, le Seigneur a daigné vivre de la vie humaine, lui-même a fait des affections*

¹²²⁰ III, 14, 2 (*utrum Christus ex necessitate defectibus corporis subiacuerit*): « *Si autem loquamur de necessitate coactionis secundum quod repugnat naturae corporali, sic iterum corpus Christi, secundum conditionem propriae naturae, necessitati subiacuit et clavi perforantis et flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, nec per respectum ad voluntatem divinam; nec per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberativam; sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem et corporis nocumenta* ».

¹²²¹ Parallèles en Mc 14, 32-40 et Lc 22, 39-46 qui ajoute le détail intéressant du réconfort par l'ange.

l'usage qu'il jugeait nécessaire. Si le corps et l'âme humaine sont en lui une vérité, la sensibilité humaine en lui n'est pas un mensonge ») mais Il avait la capacité de les contrôler car elles étaient chez Lui différentes de chez nous sous le triple rapport :

- de leur objet : les passions nous portent la plupart du temps vers des biens illicites.
- de leur principe : nos passions devançant souvent le jugement de la raison qui ne les contrôle donc pas (St. Augustin : « *Ces mouvements, le Christ les a accueillis quand il l'a voulu, en vertu d'un plan très précis, de même qu'il est devenu homme quand il l'a voulu* »).
- de leur effet : en nous il arrive que les mouvements passionnels ne se cantonnent pas dans l'appétit sensible, mais qu'ils entraînent la raison (St. Jérôme : « *Notre Seigneur, pour montrer qu'il était devenu homme véritable, a éprouvé véritablement de la tristesse ; mais, parce que cette passion ne dominait pas son âme, il est dit seulement dans l'Évangile qu'il commença à s'attrister, comme s'il s'agissait plutôt d'une pro-passion* »¹²²²).

Pourtant Gondreau a admirablement montré qu'il fallait tenir la passibilité de l'âme humaine du Christ pour la vérité de l'Incarnation, sans y voir, comme Hilaire de Poitiers et ceux qui se rattachent à lui comme le Prémontré Philippe de Harvengt († 1183), un miracle mais plutôt une chose naturelle (passions positives) depuis toujours à cause de l'union hylémorphique, et habituelle (passions négatives) après la Chute¹²²³. La place même du traité sur les passions du Christ montre que c'est moins une conséquence de l'union (III, 16-26) que cela ne relève des effets coassumés (III, 14-15), d'autant plus que la scholastique, à

¹²²² III, 15, 4 (*utrum anima Christi fuerit passibilis*) : « *propriissime dicuntur passionnes animae affectiones appetitus sensitivi, quae in Christo fuerunt, sicut et cetera quae ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit, XIV De Civ. Dei, ipse Dominus, in forma servi agere vitam dignatus, humanitus adhibuit eas, ubi adhibendas esse iudicavit. Neque enim in quo verum erat hominis corpus et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen quod huiusmodi passionnes aliter fuerunt in Christo quam in nobis, quantum ad tria. Primo quidem, quantum ad obiectum. Quia in nobis plerumque huiusmodi passionnes feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium. Quia huiusmodi passionnes frequenter in nobis praeveniunt iudicium rationis, sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde Augustinus dicit, XIV De Civ. Dei, quod hos motus, certissimae dispensationis gratia, ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo. Tertio, quantum ad effectum. Quia in nobis quandoque huiusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem. Quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanae carni convenientes sic ex eius dispositione in appetitu sensitivo manebant quod ratio ex his nullo modo impediatur facere quae conveniebant. Unde Hieronymus dicit, Super Matth., quod Dominus noster, ut veritatem assumpti probaret hominis, vere quidem contristatus est, sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur quod coepit contristari, ut passio perfecta intelligatur quando animo, idest rationi, dominatur ; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit* ». Cf. Lot, p. 40-41 et Gondreau, p. 262ss.

¹²²³ Gondreau, p. 233-234, note 107 : « *Tantæne infirmitatis fuit caro Christi, ut quemadmodum nos passione illata ex necessitate dolemus, ita quoque ipse non dolere non posset nisi miraculo præter naturam divinitus operante* » (Epist. 25, PL 203, 175) et p. 247 : « *The Bishop of Poitiers remains yet unwilling to allow any kind of psychological impact from the physical pain, as if Christ's body was entirely anesthetized at the time of his Passion – he endured the physical injury but felt nothing* », cf. de Trinitate, X, c. 23-24 (CCSL 62A, p. 477-9) : « *adferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent (...). Habens ad patiendum quidem corpus, et passus est, sed naturam non habens ad dolendum* ».

l'exception d'Abélard, ne s'intéressait pas à la passibilité positive du Christ (sa joie) mais uniquement à Sa souffrance rédemptrice¹²²⁴. Mais cette passibilité en négatif a été assumée volontairement, car autrement, il aurait été dans le même état pré-lapsaire d'Adam, mais la déféctuosité, encore une fois, n'est qu'ontologique, non pas morale¹²²⁵.

La définition de la pro-passion chez le Christ donnée par St. Jérôme (« *la passion proprement dite serait donc celle qui domine l'esprit, c'est-à-dire la raison ; la pro-passion, c'est la passion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà* ») se rapporte justement à la péricope de St. Matthieu sur l'agonie à Gethsémani¹²²⁶. Le mouvement de l'appétit n'est donc qu'inchoatif, Jésus ne fait que commencer à s'attrister mais, ayant le plein contrôle de sa personne, Il est capable de réprimer parfaitement les mouvements contraires à Sa volonté qui est nécessairement droite, afin qu'ils ne dominant pas Son âme¹²²⁷. Cette « tristesse » de Jésus ne peut bien sûr se comprendre dans une approche strictement stoïcienne. En effet, le stoïcisme ne pense pas que le sage puisse être triste car la tristesse apparaît face à un mal déjà survenu, or le mal est ce qui est déshonnête par rapport à la raison, rendant l'homme mauvais. Le bon ne peut donc en être affligé. Pourtant St. Thomas montre bien que l'homme possède toutefois d'autres biens que la raison, certes secondaires. « *Sous ce rapport, l'âme du sage peut éprouver de la tristesse dans l'appétit sensible, par l'appréhension de maux sensibles, pourvu que cette tristesse ne trouble pas sa raison (...). C'est de cette manière que la tristesse pouvait se trouver dans le Christ, à titre de pro-passion, non à titre*

¹²²⁴ Gondreau, p. 237-238 : « *Essentially, the difference between the two approaches resides in the fact that, whereas the first regards passion as a consequence of sin, or as an optional accessory of human nature, the second considers passion as a consequence of nature, or as an essential feature of human life* ».

¹²²⁵ Gondreau, p. 241ss : « *It is precisely this command of the body over the soul, or this bodily corruption leading to affective suffering, that Thomas wishes to deny as a necessary prerequisite for Christ. For, as seen above, Aquinas insists that the corruptibility of the body does not correspond to God's initial plan for the human being, as it did not belong to the original condition of prelapsarian man in the state of integrity ; in this state, Adam owned, by virtue of a unique supernatural grace, supreme command over all movements of his body (or at least all the bodily movements that involve corruption and suffering), by which reason he enjoyed immunity to the natural corruptibility of the body. For his part, the sinless Christ partakes in a grace analogous to that of original justice, and so 'should' have enjoyed a comparable command over the body and immunity to bodily corruption* ». Cf. III, 13, 3, ad 2 et III, 14, 3.

¹²²⁶ Cf. *Catena aurea in Mattheum* (5, 27-28) : « *Hieronymus. Inter pathos, et propathian, idest inter passionem et propassionem, hoc interest, quod passio reputatur in vitium, propassio, licet vitii culpam habeat, tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem, et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est. Si ergo consenserit, de propassione transivit ad passionem, et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio. Quicumque igitur viderit ad concupiscendum, idest sic aspexerit ut concupiscat, et facere disponat, recte moechatus dicitur in corde suo* ». En réalité, le terme se rapporte plutôt à Origène, repris ensuite St. Jean Damascène. Pour l'histoire du concept et les nuances chez les auteurs, cf. Gondreau, p. 366-372.

¹²²⁷ III, 15, 6, ad 1 : « *tristitia removetur a Christo secundum passionem perfectam, fuit tamen in eo initiata, secundum propassionem. Unde dicitur Matth. XXVI, coepit contristari et moestus esse. Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, ut Hieronymus ibidem dicit* ». Cf. Gondreau, p. 370 : « *All Christ's passions are propassions, if by propassion one means such 'first-stage' passions, i.e. passions that attain the level of fully elicited movements of affectivity (= first stage) but which do not perturb the imperium of reason and will (= second stage), or movements of the sensitive appetite that respect the bounds of reason, and, thus, the sphere of virtuous activity. Unmitigated command of the lower appetites, which the Christ of Thomas Aquinas enjoys, requires nothing less (...). Nor by propassion does Thomas mean a partial or merely initiated movement of the sensate soul ; a propassion is a fully elicited movement of the sensate appetite* ».

de passion »¹²²⁸. Le sage étant celui qui est capable de replacer dans une vision d'ensemble chaque chose à sa juste place, sait qu'il vaut mieux pâtir un malheur relatif à un bien moindre pour sauvegarder un bien supérieur : par exemple, le martyr sait qu'il vaut mieux souffrir la perte de sa vie que d'apostasier la vraie foi qui nous donnera accès à la vie divine, tout comme le malade atteint de gangrène préfère se voir amputer une jambe que de perdre la vie si son mal se répandait (cf. Mc 9, 42-48).

Le fait que le Christ n'eût pas connu les passions (entendues comme pouvant faire dévier de la droite raison¹²²⁹) mais seulement les pro-passions, ne l'a pas empêché de souffrir vraiment dans son corps et dans son âme en tant que forme de celui-ci. Il souffrait dans « toute son âme » si l'on entend par cette expression son essence, toute unie au corps, en chacune de ses parties, qui était devenu tout entier lieu de souffrance. Mais si l'expression est comprise comme « en toutes ses puissances » : « *l'âme du Christ pâtissait selon toutes ses puissances inférieures ; car, dans chacune de ses puissances qui ont pour objet les réalités temporelles, il se trouvait une cause de douleur dans le Christ, (...). Mais sous ce rapport, la raison supérieure, dans le Christ, n'a point pâti de la part de son objet, qui est Dieu, car Dieu n'était pas pour l'âme du Christ une cause de douleur, mais de délectation et de joie* »¹²³⁰.

¹²²⁸ III, 15, 6, ad 2 : « *sicut Augustinus dicit, XIV De Civ. Dei, pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, laetitia et timore, stoici tres eupathias, idest bonas passiones, in anima sapientis posuerunt, scilicet pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem. Sed pro tristitia negaverunt aliquid posse esse in animo sapientis, quia tristitia est de malo quod iam accidit ; nullum autem malum aestimant posse accidere sapienti. Et hoc ideo est quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestum, quod homines bonos facit ; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, quia haec pertinent ad ipsam rationem, quae est principalis in homine ; sunt tamen quaedam secundaria hominis bona, quae pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundum hoc, potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundum apprehensionem huiusmodi malorum, non tamen ita quod ista tristitia perturbet rationem. Et secundum hoc etiam intelligitur quod 'non contristabit iustum quidquid ei acciderit' [Prov 12, 21], quia scilicet ex nullo accidente eius ratio perturbatur. Et secundum hoc tristitia fuit in Christo, secundum propassionem, non secundum passionem ». Cf. Gondreau, p. 371 : « *For the Dominican theologian, Jesus does undergo full-blown passions, but only if one clearly understands that such 'full-blown' passions, no matter their intensity and vehemence, strictly harmonize with reason's imperium as a result of reason's complete penetration into his sensibility* ».*

¹²²⁹ III, 46, 7, obj 1 (*utrum Christus fuerit passus secundum totam animam*) : « *quando passio sensibilis usque ad rationem pertingit, tunc dicitur completa passio. Quae in Christo non fuit, ut Hieronymus dicit, sed solum propassio. Unde et Dionysius dicit, in Epistola ad Ioannem Evangelistam, quod passiones sibi illatas patiebatur secundum iudicare solum. Non ergo videtur quod Christus secundum totam animam pateretur* ». Cf. Gondreau, p. 372 : « *To properly understand the notion of propassion, then, one must view it in a negative sense, i.e., as that which affirms that Jesus' imperium of reason was in no sense perturbed or manipulated by the passions* ».

¹²³⁰ III, 46, 7 : « *si intelligamus totam animam ratione suae essentiae, sic manifestum est totam animam Christi passam esse. Nam tota essentia animae coniungitur corpori ita quod tota est in toto, et tota in qualibet parte eius. Et ideo, corpore patiente et disposito ad separationem ab anima, tota anima patiebatur. Si vero intelligamus totam animam secundum omnes potentias eius, sic, loquendo de passionibus propriis potentiarum, patiebatur quidem secundum omnes vires inferiores, quia in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi [cf. III, 46, 5]. Sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei, qui non erat animae Christi causa doloris, sed delectationis et gaudii. Secundum autem illum modum passionis quo potentia aliqua dicitur pati ex parte sui subiecti, sic omnes potentiae animae Christi patiebantur. Omnes enim potentiae animae Christi radicantur in essentia eius, ad quam perveniebat passio, passo corpore, cuius est actus* ».

ii. La volonté humaine de Jésus suit la volonté divine du Verbe

Les deux volontés divine et humaine en Jésus voulaient la même chose : « *Tout ce qui se trouvait dans la nature humaine du Christ était mû au gré de la volonté divine ; mais il ne s'ensuit pas qu'il n'y avait pas chez le Christ de mouvement volontaire propre à sa nature humaine. Parce que les volontés pieuses des autres saints, elles aussi, sont mues conformément à la volonté de Dieu 'qui opère en eux le vouloir et le faire' (Ph 2,13). Car bien que la volonté ne puisse être mue du dedans par aucune créature, elle peut l'être par Dieu (...). Et ainsi le Christ, selon sa volonté humaine, suivait la volonté divine, selon le Psaume (40,9) : 'Mon Dieu, j'ai voulu faire ta volonté' »¹²³¹. Mais il accepta et permit que s'exprimassent à un moment, les deux volontés.*

La volonté du Christ doit donc se comprendre à plusieurs niveaux ou aspects :

- Une volonté par participation seulement (la sensibilité) soumise et intégrée à la volonté divine¹²³².
- Une volonté rationnelle par essence qui est une si elle est considérée comme puissance et double si elle l'est en acte :
 - comme nature : volonté simple ou *thélésis* ou *voluntas ut natura*.
 - comme raison : volonté élective ou *boulésis* ou *voluntas ut ratio*¹²³³

Mais en Jésus, tout est orienté vers l'unique Bien qu'est le Père : la volonté n'est donc pas empêchée ou gênée comme pour nous. Cependant, le Christ accepta et permit que s'exprimassent à un moment, les deux volontés pour qu'elles agissent toutes en conformité avec leurs propriétés naturelles. Or, la volonté de sensualité répugne à toute douleur sensible, tout comme la volonté de nature répugne à la mort, qui lui est si contraire. Mais la volonté de raison accepte parfois pour un plus grand bien un mal (brûler pour cautériser, mourir dans un martyre). Or le plus grand bien était la volonté du Père de sauver ainsi le genre humain, but que poursuivait sa volonté divine suivant la raison, mais ses autres volontés voulaient autre chose¹²³⁴.

¹²³¹ III, 1, ad 1 (*utrum in Christo sint duæ voluntates, una divina et alia humana*) : « *quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu divinae voluntatis, non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae. Quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, quae operatur in eis et velle et perficere, ut dicitur Philipp. II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo (...). Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalmi, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui* ».

¹²³² *Ut supra* III, 18, 2 : « *la sensualité ou appétit sensuel, en tant qu'il est fait par nature pour obéir à la raison, est dit rationnel par participation, comme le montre Aristote. Et parce que la volonté 'est dans la raison', on peut dire au même titre que la sensualité est une volonté par participation* »

¹²³³ *Ut supra* III, 18, 3.

¹²³⁴ III, 18, 5 : « *in Christo secundum humanam naturam ponitur multiplex voluntas, scilicet voluntas*

Vouloir autre chose ne signifie pourtant pas que la volonté naturelle et la volonté de sensualité fussent contraires à Sa volonté rationnelle car ces deux volontés ne rejetaient pas le motif de la Passion « *La volonté de nature voulait absolument le salut du genre humain, mais il ne lui appartenait pas de vouloir ceci comme moyen de cela ; quant au mouvement de la volonté de sensualité, il ne pouvait s'étendre jusque-là* ». De plus, elles n'entravaient pas la volonté rationnelle ou la volonté divine, qui à leur tour laissaient s'exprimer, suivant les lois de leur nature, la volonté naturelle ou l'appétit de sensualité¹²³⁵. La différence relève en fait de la distinction de chacun de ces quatre aspects de la volonté en Jésus Christ (trois humains et un divin) mais ne saurait être contradictoire.

sensualitatis, quae participative voluntas dicitur ; et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturae, sive per modum rationis. (...) Ex quadam dispensatione [cf. III, 13, 3, ad 1 et III, 14, 1, ad 2], Filius Dei, ante suam passionem, permittebat carni agere et pati quae sunt ei propria. Et similiter permittebat omnibus viribus animae agere quae propria. Manifestum est autem quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis laesionem. Similiter etiam voluntas ut natura repudiat ea quae naturae sunt contraria, et quae sunt secundum se mala, puta mortem et alia huiusmodi. Haec tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem, sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas eius, et etiam voluntas absolute considerata, refugit ustionem, quam voluntas secundum rationem elegit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanae salutis. Unde patet quod Christus, secundum voluntatem sensualitatis, et secundum voluntatem rationis quae consideratur per modum naturae, aliud poterat velle quam Deus. Sed secundum voluntatem quae est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit, non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim, secundum rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundum aliam eius voluntatem ». Cf. Gondreau, p. 313.

¹²³⁵ Citons plus longuement l'original en III, 18, 6 (*utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum*) : « *Sed contra est quod in determinatione sextae synodi dicitur, praedicamus duas naturales voluntates, non contrarias, iuxta quod impii asserunt haeretici ; sed sequentem humanam eius voluntatem, et non resistantem vel reluctantem, sed potius subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati [DZ 556].*

Respondeo dicendum quod contrarietas non potest esse nisi oppositio attendatur in eodem et secundum idem. Si autem secundum diversa, et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta quod homo sit pulcher aut sanus secundum manum, et non secundum pedem. Ad hoc igitur quod sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur, primo quidem, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si rex vult suspendi latronem in bonum reipublicae, et aliquis eius consanguineus velit eum non suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte se in tantum extendat voluntas boni privati ut bonum publicum velit impedire ut conservetur bonum privatum ; tunc enim secundum idem attendetur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eandem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum intellectus, et aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi forte appetitus sensitivus in tantum praevaleat quod vel immutet vel saltem retardet appetitum rationis ; sic enim iam ad ipsam voluntatem rationis perveniet aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est quod, licet voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quam divina voluntas et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit ibi aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas eius naturalis, neque voluntas sensualitatis, repudiabat illam rationem secundum quam divina voluntas, et voluntas rationis humanae in Christo, passionem volebant. Volebat enim voluntas absoluta in Christo salutem humani generis, sed eius non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo, impediabatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter autem nec e converso voluntas divina, vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanae, et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur. Unde patet quod in Christo nulla fuerit repugnantia vel contrarietas voluntatum ».

Chacune des volontés s'exprime à sa manière, mais sans aller au-delà. Le bien privé (la non-crucifixion de Jésus) n'est pas privilégié au détriment du bien commun (le salut du genre humain), Lui qui, venu pour cela, avait choisi ce moyen comme le plus adapté à l'œuvre rédemptrice. De même, l'appétit sensible ici n'est pas capable de prévaloir pour changer ou retarder l'acte de l'appétit rationnel. Enfin, l'acte sensible ne peut parvenir à un niveau suffisamment élevé pour rechercher le bien commun car son propre est d'être ouvert aux seuls *particularia* dont il tire les éléments pour former la connaissance. La volonté de nature n'est pas en mesure de dépasser non plus l'ordre de la nature (qui consiste à repousser la mort pour préserver le bien de la vie). Supposer une contradiction des volontés en Jésus reviendrait à vouloir qu'elles fassent ce qui est contre l'ordre de leur nature limitée¹²³⁶. Mais en Christ, il n'y a pas eu de perplexité quant au bien à choisir, par contre, il y eut bien une agonie de la sensibilité (pas de la partie rationnelle)¹²³⁷. L'agonie au sens étymologique grec de combat montre que le Christ a vraiment tout assumé de notre humanité et a aussi prié avec sa sensibilité, qui finalement se soumit à Dieu, bien que s'exprimant d'une manière propre et différente de Dieu¹²³⁸. En Jésus Christ, l'unité de l'opération est plus avérée qu'en aucun autre homme car en lui, même la souffrance de la Passion fut acceptée par volonté salvifique¹²³⁹.

La volonté est vraiment pour St. Thomas l'instrument de l'intégration de toutes les

¹²³⁶ Cf. III, 21, 2 (*utrum Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem*): « *orare secundum sensualitatem potest dupliciter intelligi. Uno modo, sic quod oratio sit actus sensualitatis. Et hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit. Quia eius sensualitas eiusdem naturae et speciei fuit in Christo et in nobis. In nobis autem non potest orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensualia transcendere, et ideo non potest in Deum ascendere, quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem, prout aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, et hoc est solius rationis. Unde oratio est actus rationis* ».

¹²³⁷ III, 18, 6, ad 3: « *agonia non fuit in Christo quantum ad partem animae rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem, puta cum aliquis secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, et secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quae non potest diiudicare quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem iudicabat simpliciter esse melius quod per eius passionem impleteretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus, in III libro* ».

¹²³⁸ Cf. III, 21, 2: « *Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia scilicet eius ratio orando Deo proposuit quod erat in appetitu sensualitatis ipsius. Et secundum hoc, Christus oravit secundum sensualitatem, inquantum scilicet eius oratio exprimebat sensualitatis affectum, tanquam sensualitatis advocata. Et hoc, ut nos de tribus instrueret. Primo, ut ostenderet se veram humanam naturam assumpsisse, cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet quod homini licet, secundum naturalem affectum, aliquid velle quod Deus non vult. Tertio, ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinae voluntati subiicere. Unde Augustinus dicit, in Enchirid, sic Christus, hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, transeat a me calix iste. Haec enim erat humana voluntas, proprium aliquid, et tanquam privatum, volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit, veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu, ac si dicat, vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit* ».

¹²³⁹ III, 19, 2 (*utrum in Christo sint plures humanae operationes*): « *in homine Iesu Christo nullus erat motus sensitivae partis qui non esset ordinatus a ratione. Ipsae etiam operationes naturales et corporales aequaliter ad eius voluntatem pertinebant, inquantum voluntatis eius erat ut caro eius ageret et pateretur quae sunt sibi propria (...). Et ideo multo magis est una operatio in Christo quam in quocumque alio homine* ». Cf. Gondreau, p. 307.

dimensions de la personne humaine car par la volonté nous n'appétons pas que ce qui relève de la faculté volitive mais ce qui relève de chacune des facultés individuelles et donc de tout l'homme. Il s'inscrit là dans le filon augustinien de « *voluntas est totus homo* »¹²⁴⁰.

À ce propos, précisons que cette orientation vers l'accomplissement de la volonté du Père ne saurait priver de liberté car, dans une optique thomiste, la liberté est accomplissement de sa perfection propre, inscrite en nous par Dieu à travers notre nature et non pas choisie arbitrairement. La vraie liberté n'est pas de pouvoir faire de manière indifférente ou le bien ou le mal mais de choisir le meilleur bien¹²⁴¹. Aussi l'affirmation est fautive, selon laquelle le diable garantirait d'une certaine manière notre liberté, sans quoi nous serions obligés de faire le bien. Nous laisser vraiment « *en notre conseil* » (Sir 15, 14) pour reprendre l'expression biblique ne signifie pas pouvoir choisir le mal car Marie, la plus parfaite des créatures puisque préservée de tout péché, l'originel comme les actuels, est celle qui a toujours renouvelé son « *Fiat mihi secundum verbum Tuum* ».

d. *La Vierge Marie : modèle de la créature parfaite en Dieu*

Parmi toutes les créatures, Marie est la seule qui eût vécu sur Terre selon le plan d'amour de Dieu. Il se trouve que l'un des rares points de la doctrine thomasiennne qui eût été dépassé voire infirmé par le Magistère concerne précisément le rôle de la Bienheureuse Vierge Marie. Il est connu que les thomistes et partant beaucoup de Dominicains n'étaient pas partisans de l'Immaculée Conception, contrairement aux tenants de l'École Franciscaine¹²⁴². Cela tient aux limites de la connaissance scientifique de l'époque sur les débuts de la vie humaine. St. Thomas s'intéressait moins à la conception proprement dite qu'à l'animation,

¹²⁴⁰ I-II, 10, 1 : « *Non enim per voluntatem appetimus solum ea quae pertinent ad potentiam voluntatis ; sed etiam ea quae pertinent ad singulas potentias, et ad totum hominem* », cité par Robiglio, p. 30, note 55.

¹²⁴¹ III, 18, 4, obj. 3 : « *liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare (...). Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium* » et ad 3 : « *voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel illud bonum. Et ideo pertinebat ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos* ».

¹²⁴² Intéressante illustration du domaine de la poétique in Hallyn, Fernand et Cave, Terence, *Poétiques de la Renaissance (Travaux d'humanisme et Renaissance, n°348)*, Genève, Droz, 2001, p. 253-254. Le poète Jean Marot (v. 1450-1526) dans *Les Deux Recueils*, éd. G. Defaux et T. Mantovani, Genève, Droz, 1999, p. 53-56, met en scène deux chevaliers au concile de Bâle : l'un « *aux grises armes* » (Franciscain) et l'autre « *de blanc et noir* » (Dominicain) finalement pourfendu, qui présente ainsi le débat théologique :

« ... dès l'instant de sa prime facture Elle a esté sans quelque tache infame Pure en concept outre loy de nature » (v.9-11). « C'est chose mensongiere Qu'ung corps produict par nature et ses germes, Naisse tout pur : car saint Paul dit ces termes,	Ceulx d'Adam naix, ou tissuz de sa lame, Seront conceupz d'originelle flame. Or est ainsi qu'elle est par geniture. Fille d'Adam, par quoy je ne la clame, Pure en concept outre loy de nature » (v. 15-22).
---	--

Cf. Horst, Ulrich, *Die Diskussion über die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden : ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode, in Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F. 34*, Paderborn, Schöningh, 1987 et Lamy, Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Collection des Études Augustiniennes, Paris 2000.

qu'il tendait à séparer, alors qu'aujourd'hui, non sans polémique avec le monde, l'Église tendrait à l'assimiler¹²⁴³. De plus Jésus est venu sauver tous les hommes.

St. Thomas pensait donc que la sanctification de la Bienheureuse Vierge Marie (qu'il admettait bien comme purification du péché originel) n'avait pas pu avoir lieu avant son animation parce qu'elle ne peut intervenir que par la grâce qui n'est donnée qu'à une créature raisonnable, donc douée de l'âme rationnelle. De plus, c'est seulement à partir de l'animation qu'un être humain est capable de pécher (l'animal en effet ne pêche pas). Admettre sa sanctification avant l'animation réduirait selon lui la portée universelle de la Rédemption opérée par le Christ car elle n'aurait pas eu besoin d'être sauvée comme tous les hommes (1 Tm 4,10)¹²⁴⁴.

Par contre, il tenait déjà que cette sanctification de la Vierge dans le sein de Ste. Anne concernait le foyer de péché. Certes, il n'était non point supprimé en elle comme en Jésus, exempt du *fomes peccati*, ou en Adam qui ne l'avait pas non plus avant le péché par l'effet de la justice originelle. Or, chez Marie, il ne pourrait en être ainsi car si « *cette position semble contribuer à la dignité de la Vierge Mère, elle porte atteinte sur un point à la dignité du Christ en ce que, hors de sa vertu, personne n'est délivré de la première condamnation* ». Pour St. Thomas, tout est question de logique ou plutôt de chronologie : la chair ne pouvait en être délivrée qu'après l'Incarnation du Christ pour lui laisser la primauté dans cette immunité (à la manière de Col 1, 18 : « *Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, car il fallait qu'il obtînt en tout la primauté* »). Comme il n'y eût pas d'immortalité corporelle avant la Résurrection du Christ, « *de même il semble inadmissible de dire qu'avant la chair du Christ, qui fut sans péché, la chair de la Vierge sa mère ou de n'importe qui, aurait été exempte de ce foyer appelé 'loi de la chair', ou 'des membres'* ». Donc pour le Docteur Angélique, si le foyer demeurait dans la Vierge, il était pourtant bien lié, par un privilège de la grâce divine puisqu'elle était encore trop petite pour disposer du libre arbitre comme chez les saints. Et cela se maintint grâce à une disposition de la Divine Providence tout au long de sa vie jusqu'à l'Incarnation du Fils de Dieu qui prit chair en elle. Et alors, l'exemption du péché de Jésus rejaillit sur Sa Mère. St. Thomas tirait donc les conclusions d'un christocentrisme radical¹²⁴⁵.

¹²⁴³ Caspar, Philippe, *La problématique de l'animation de l'embryon. Survol historique et enjeux dogmatiques*, in *Nouvelle Revue Théologique* 113, Bruxelles, 1991, p. 3-24 ; 239-255 ; 400-413.

¹²⁴⁴ III, 27, 2 (*utrum Beata Virgo sanctificata fuerit ante animationem*) : « *sanctificatio Beatae Virginis non potest intelligi ante eius animationem, duplici ratione. Primo quidem, quia sanctificatio de qua loquimur, non est nisi emundatio a peccato originali, sanctitas enim est perfecta munditia, ut Dionysius dicit, XII cap. De div. Nom. Culpa autem non potest emundari nisi per gratiam, cuius subiectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis Beata Virgo sanctificata non fuit. Secundo quia, cum sola creatura rationalis sit susceptiva culpa, ante infusionem animae rationalis proles concepta non est culpae obnoxia. Et sic, quocumque modo ante animationem Beata Virgo sanctificata fuisset, nunquam incurrisset maculam originalis culpa, et ita non indiguisset redemptione et salute quae est per Christum, de quo dicitur Matth. I, ipse salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Hoc autem est inconveniens, quod Christus non sit salvator omnium hominum, ut dicitur I Tim. IV. Unde relinquatur quod sanctificatio Beatae Virginis fuerit post eius animationem* ».

¹²⁴⁵ III, 27, 3 : « *Unde ponere quod remanserit fomes in Beata Virgine non inclinans ad malum, est ponere duo*

Aux yeux de St. Thomas, le *fomes peccati* fut donc bien totalement supprimé chez la Vierge Marie, simplement pas au moment de sa conception ou de l'animation (où sa sanctification le tient lié, c'est-à-dire inopérant) mais seulement lors de l'Annonciation, quand le Christ vient demeurer dans ce tabernacle corporel et virginal. La question de l'absolue prééminence du Fils de Dieu incarné, condition du salut de tous les hommes, entraîne le Maître dans une question temporelle qui l'induit en erreur. Alors qu'il concevait bien, par une certaine anticipation, une préservation miraculeuse de la damnation due par le péché originel, il n'étendait pas jusqu'à la chair ce qu'il admettait pour le domaine de l'esprit (dans la foi des Justes de l'Ancien Testament, d'où la descente aux Enfers). Peut-être était-ce parce qu'il imaginait le rejaillissement de la sainteté du Fils sur la mère par analogie à celui de l'âme bienheureuse sur son corps glorifié à la fin des temps lorsqu'ils seraient conjoints de nouveau ?

Aujourd'hui, cette position n'est donc plus tenable, alors que l'Église a infailliblement défini le dogme de l'Immaculée Conception (1854) : « *Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine, qui tient que la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception par une grâce et une faveur singulière du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu, et qu'ainsi elle doit être crue fermement, et constamment par tous les fidèles* »¹²⁴⁶. Du coup, nous pouvons en tirer des conclusions que n'admettait pas St. Thomas. À savoir que la Vierge Marie était exempte du péché originel et

opposita. Similiter etiam videtur oppositionem implicare quod remanserit fomes in quantum pertinet ad corruptionem naturae, non autem in quantum pertinet ad corruptionem personae. Nam secundum Augustinum, in libro De Nuptiis et Concupiscentia, libido est quae peccatum originale transmittit in prolem. Libido autem importat inordinatam concupiscentiam, quae non totaliter subditur rationi. Et ideo, si totaliter fomes subtraheretur in quantum pertinet ad corruptionem personae, non posset remanere in quantum pertinet ad corruptionem naturae. Restat igitur ut dicamus quod vel totaliter fomes fuerit ab ea sublatus per primam sanctificationem, vel quod fuerit ligatus. Posset tamen intelligi quod totaliter fuit sublatus fomes hoc modo, quod praestitum fuerit Beatae Virgini, ex abundantia gratiae descendens in ipsam, ut talis esset dispositio virium animae in ipsa quod inferiores vires nunquam moverentur sine arbitrio rationis, sicut dictum est, fuisse in Christo, quem constat peccati fomitem non habuisse ; et sicut fuit in Adam ante peccatum per originalem iustitiam ; ita quod, quantum ad hoc, gratia sanctificationis in Virgine habuit vim originalis iustitiae. Et quamvis haec positio ad dignitatem Virginis matris pertinere videatur, derogat tamen in aliquo dignitati Christi, absque cuius virtute nullus a prima damnatione liberatus est. Et quamvis per fidem Christi aliqui ante Christi incarnationem sint secundum spiritum ab illa damnatione liberati, tamen quod secundum carnem aliqui ab illa damnatione liberentur, non videtur fieri debuisse nisi post incarnationem eius in qua primo debuit immunitas damnationis apparere. Et ideo, sicut ante immortalitatem carnis Christi resurgens nullus adeptus fuit carnis immortalitatem, ita inconueniens etiam videtur dicere quod ante carnem Christi, in qua nullum fuit peccatum, caro Virginis matris eius, vel cuiuscumque alterius, fuerit absque fomite, qui dicitur lex carnis, sive membrorum. Et ideo melius videtur dicendum quod per sanctificationem in utero non fuit sublatus Virgini fomes secundum essentiam, sed remansit ligatus, non quidem per actum rationis suae, sicut in viris sanctis, quia non statim habuit usum liberi arbitrii adhuc in ventre matris existens, hoc enim speciale privilegium Christi fuit ; sed per gratiam abundantem quam in sanctificatione recepit, et etiam perfectius per divinam providentiam sensualitatem eius ab omni inordinato motu prohibentem. Postmodum vero, in ipsa conceptione carnis Christi, in qua primo debuit refulgere peccati immunitas, credendum est quod ex prole redundaverit in matrem totaliter a fomite subtractio. Et hoc significatur Ezech. 43, 2, ubi dicitur, ecce, gloria Dei Israel ingrediebatur per viam orientalem, idest per Beatam Virginem, et terra, idest caro ipsius, splendebat a maiestate eius, scilicet Christi ».

¹²⁴⁶ DZ 2803.

du *fomes peccati* (qui en est la conséquence à titre d'une peine particulière inclinant à d'autres péchés), donc qu'elle possédait dans le *status culpæ* ce qui relevait du *status innocentiae*, au même titre qu'Adam à sa création ou que Jésus¹²⁴⁷.

Les apprentis-saints que sont les *viatores* devraient tendre à imiter la Vierge dans sa disponibilité à la grâce divine et au secours de la Divine Providence pour la pratique des vertus, afin de lier autant que possible le foyer de péché présent en eux, grâce à un droit usage de leur libre arbitre¹²⁴⁸. Comme pour les anges, cette même docilité permet à l'Esprit Saint de travailler à « *unifier davantage son esprit et de la soustraire à la dispersion. C'est ainsi que l'on parle de purification pour les anges chez lesquels, selon Denys, on ne trouve aucune impureté* ». Comment ne pas d'ailleurs y faire écho avec cette définition de la qualité éminemment possédée par la Mère de Dieu : « *[La chasteté] nous ramène à cette unité que nous avons perdue en nous éparpillant* »¹²⁴⁹.

St. Thomas avait le mérite de mettre en relief, même chez la Vierge, une progression. Il voyait pour elle une libération du mal toujours plus large : d'abord de la faute originelle par une sanctification spéciale à l'animation, puis du *fomes peccati* totalement lié par la grâce de l'Incarnation, enfin de la misère humaine à sa glorification. Mais, même si cette chronologie n'est plus acceptable en l'espèce pour la Vierge Marie, elle peut s'appliquer mieux aux créatures moins privilégiées quant à la relation au bien : d'abord l'inclination au bien, puis la

¹²⁴⁷ III, 27, 3, ad 1 : « *mors et huiusmodi poenalties de se non inclinant ad peccatum. Unde etiam Christus, licet assumpserit huiusmodi poenalties, fomitem tamen non assumpsit. Unde etiam in Beata Virgine, ut filio conformaretur, de cuius plenitudine gratiam accipiebat, primo quidem fuit ligatus fomes, et postea sublatus, non autem fuit liberata a morte et aliis huiusmodi poenalties* ». Cf. *De malo*, q. 1 a. 5 arg. 20 : « *Praeterea, fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quaedam poena. Ergo poena est magis malum quam culpa* » et *II Sent.*, d. 32, q. 1, a. 2 : « *Alia poena debetur sibi in quantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et huiusmodi : quae omnia ex principiis naturae causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat. Dicendum est ergo, quod Baptismus infectionem originalis mundat, secundum quod infectio naturae in personam redundat : et ideo per Baptismum illa poena tollitur quae personae debetur, scilicet carentia divinae visionis : non autem Baptismus removet infectionem naturae, secundum quod ad naturam per se refertur ; sed hoc erit in patria, quando nostra natura perfectae libertati restituetur ; et ideo oportet quod remaneat illa poena post Baptismum quae culpae originali debetur secundum quod naturam inficit ; et huiusmodi est fomes, necessitas moriendi, et huiusmodi* ».

¹²⁴⁸ III, 27, 3, ad 2 : « *infirmetas carnis ad fomitem pertinens est quidem in sanctis viris perfectae virtutis occasio, non tamen causa sine qua perfectio haberi non possit. Sufficit autem in Beata Virgine ponere perfectam virtutem et abundantiam gratiae, nec in ea oportet ponere omnem occasionem perfectionis* ». III, 27, 4 (*utrum per sanctificationem in utero fuerit Beata Virgo praeservata ab omni peccato actuali*) : « *quod in Beata Virgine, post sanctificationem in utero, remansit quidem fomes, sed ligatus, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret. Et licet ad hoc operaretur gratia sanctificationis, non tamen ad hoc sufficiebat, alioquin, virtute illius gratiae hoc ei fuisset praestitum ut nullus motus posset esse in sensualitate eius non ratione praeventus, et sic fomitem non habuisset, quod est contra supra dicta [a. 3]. Unde oportet dicere quod complementum illius ligationis fuit ex divina providentia, quae non permittebat aliquem motum inordinatum ex fomite provenire* ».

¹²⁴⁹ St. Augustin, *Confessiones*, 10, 29, 40 (PL 32,796) : « *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus* ». Cf. CEC 2340.

confirmation dans le bien (avec la pratique des vertus), enfin la glorification pour les saints¹²⁵⁰. Ce chemin est praticable grâce aux sacrements.

3. Les sacrements : moyens et anticipation du status gloriae

Les sacrements opèrent en nous la vie de Jésus et nous y conforment. Si les vertus sont plus de l'ordre de l'effort humain, précédé, secondé et finalisé par la grâce divine, les sacrements sont les canaux ordinaires par lesquels se déverse la grâce nous conformant à l'humanité parfaite du Christ. Nous n'étudierons certes pas tout le traité sacramentaire inachevé de la *Somme de Théologie*, qui commence à la question 60 de la *Tertia Pars*, mais nous limiterons aux principaux pour ce qui nous concerne.

a. Le baptême

Le premier des sacrements qui incorpore au Christ précisément, tout en lavant du péché originel est le baptême. Ce sacrement, comme tous les autres, agit par vertu céleste, mais surtout il nous oriente par conformation ontologique à la réalité supranaturelle : « *C'est spécialement par le baptême du Christ que nous est ouverte l'entrée du royaume céleste, que le péché avait fermée au premier homme. Aussi, au baptême du Christ, les cieux s'ouvrirent-ils afin de montrer que le chemin du ciel était ouvert aux baptisés* ». Nous ne pourrions être rétablis dans la communion avec Dieu sans le rachat opéré par Jésus sur la Croix symbolisé par l'immersion (mort et Résurrection) à son baptême par St. Jean-Baptiste¹²⁵¹. Cette entrée au Paradis était fermée depuis le péché originel et gardée par les anges (« *Il bannit l'homme et il posta devant le jardin d'Eden les chérubins et la flamme du glaive fulgurant pour garder le chemin de l'arbre de vie* », Gn 3, 24). Maintenant, c'est par l'autre arbre de vie de la Croix que l'homme peut regagner ce qu'il avait perdu, mais encore en mieux.

Mais cet acte n'étant pas unique comme chez l'ange, ce chemin est long, difficile et

¹²⁵⁰ III, 27, 5, ad 2 (*utrum Beata Virgo per sanctificationem in utero non obtinuerit gratiae plenitudinem, sive perfectionem*) : « *in Beata Virgine fuit triplex perfectio gratiae. Prima quidem quasi dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi, et haec fuit perfectio sanctificationis. Secunda autem perfectio gratiae fuit in Beata Virgine ex praesentia filii Dei in eius utero incarnati. Tertia autem perfectio est finis, quam habet in gloria. Quod autem secunda perfectio sit potior quam prima, et tertia quam secunda, patet quidem, uno modo, per liberationem a malo. Nam primo, in sua sanctificatione fuit liberata a culpa originali ; secundo, in conceptione filii Dei fuit totaliter mundata a fomite ; tertio vero, in sui glorificatione fuit liberata etiam ab omni miseria. Alio modo, per ordinem ad bonum. Nam primo, in sua sanctificatione adeptam est gratiam inclinantem eam ad bonum ; in conceptione autem filii Dei consummata est ei gratia confirmans eam in bono ; in sui vero glorificatione consummata est eius gratia perficiens eam in fruitione omnis boni* ».

¹²⁵¹ Cf. III, 66, 3 (*utrum aqua sit propria materia baptismi*) : « *Tertio, quia convenit ad repraesentandum mysteria Christi, quibus iustificamur. Ut enim dicit Chrysostomus, super illud Ioan [3, 5]., nisi quis renatus fuerit etc., sicut in quodam sepulcro, in aqua, submergentibus nobis capita, vetus homo sepelitur, et submersus deorsum occultatur, et deinde novus rursus ascendit* ».

périlleux. Il est toutefois clairement indiqué comme ouvert à la manière d'un col de montagne en hiver déjà signalé comme accessible au bas de la vallée. Ce chemin ne peut être poursuivi sans la foi qui voit déjà ce qu'elle espère¹²⁵². Par elle, « *notre regard pénètre les mystères célestes qui dépassent le sens et la raison de l'homme* ». Cette vertu de foi doit être agissante et entretenue par la prière. Même le Christ pria après son baptême et constitue ainsi pour nous un modèle. Il s'agit effectivement de lutter sur deux fronts, intérieur et extérieur : le foyer de péché qui nous habite, malgré la purification du péché originel et les attaques ou séductions du monde et des démons¹²⁵³. La vie spirituelle est un combat (quasi une longue agonie), nous dit St. Paul (1 Tim 1, 18 ; 4, 10 ; 6, 12 ; 2 Tim 4, 7 ; 2 Co 10, 4). Il convient donc de rester aguerri comme autrefois le peuple d'Israël : « *Voici les nations que le Seigneur a laissées pour éprouver par elles Israël, et pour qu'ensuite leurs fils apprennent à combattre les ennemis et qu'ils gardent l'habitude de combattre* » (Jg 3, 1-2). Les quelques nations qui demeurèrent en Israël lorsque les Hébreux conquièrent le territoire, soit sur les bords, soit au milieu même des Hébreux (Philistins, Cananéens, Sidoniens, Hivvites, Amorites, Perrizites, Hittites et Jébuséens¹²⁵⁴), étaient comme cet aiguillon dans la chair de Paul (2 Co 12, 7 : « *il m'a été mis une écharde en la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter pour que je ne m'enorgueillisse pas !* ») qui empêche de se croire arrivé et plus encore d'arriver sans Dieu, par ses propres forces, car toujours l'orgueil pointe son nez. À ce prix seulement nous pourrions remporter, avec l'aide de Dieu, la couronne de la victoire¹²⁵⁵.

¹²⁵² He 11, 1 : « *Est autem fides sperandorum substantia, rerum argumentum non apparentium* ».

¹²⁵³ III, 39, 5 (*utrum Christo baptizato debuerint caeli aperiri*) : « *Christus baptizari voluit ut suo baptismo consecraret baptismum quo nos baptizaremur et ideo in baptismo Christi ea demonstrari debuerint quae pertinent ad efficaciam nostri baptismi. Circa quam tria sunt consideranda. Primo quidem, principalis virtus ex qua baptismus efficaciam habet, quae quidem est virtus caelestis. Et ideo baptizato Christo apertum est caelum, ut ostenderetur quod de cetero caelestis virtus baptismum sanctificaret. Secundo, operatur ad efficaciam baptismi fides ecclesiae et eius qui baptizatur, unde et baptizati fidem profitentur, et baptismus dicitur fidei sacramentum. Per fidem autem inspicimus caelestia, quae sensum et rationem humanam excedunt. Et ad hoc significandum, Christo baptizato aperti sunt caeli. Tertio, quia per baptismum Christi specialiter aperitur nobis introitus regni caelestis, qui primo homini praeclusus fuerat per peccatum. Unde baptizato Christo aperti sunt caeli, ut ostenderetur quod baptizatis patet via in caelum. Post baptismum autem necessaria est homini iugis oratio, ad hoc quod caelum introeat, licet enim per baptismum remittantur peccata, remanet tamen fomes peccati nos impugnans interius, et mundus et daemones qui impugnant exterius. Et ideo signanter dicitur Luc. III [21] quod, Iesu baptizato et orante, apertum est caelum, quia scilicet fidelibus necessaria est oratio post baptismum* ».

¹²⁵⁴ Cf. Jg 2, 20 – 3, 6.

¹²⁵⁵ III, 69, 3 (*utrum per baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae*) : « *baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae, non tamen eas auferit in praesenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, quando mortale hoc induet immortalitatem, ut dicitur I Cor. XV [54]. Et hoc rationabiliter. Primo quidem, quia per baptismum homo incorporatur Christo et efficitur membrum eius [cf. III, 69, 2]. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod per passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam, habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati ; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam. Unde Apostolus dicit, Rom. VIII [11], qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificabit et mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum eius in nobis. Et infra eodem [Rm 8, 17], heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, si tamen compatimur, ut et simul glorificemur. Secundo, hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo victoriae coronam acciperet. Unde super illud Rom. VI [6], ut destruat corpus peccati, dicit Glossa, si post baptismum vixerit homo in carne, habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque, adiuvante Deo, superet. In cuius figura dicitur iudic. III, hae sunt*

Le principal combat intérieur est donc contre le foyer de péché. Le baptême est l'une des clés sacramentelles, avec l'Eucharistie et la pénitence, pour pouvoir mener ce difficile combat pour l'unité intérieure contre notre péché. La matière du sacrement, l'eau, revêt une riche symbolique éclairant tous les effets dans la vie du baptisé : la purification, le contrôle des ardeurs de la chair et l'aptitude à la clarté, qui par la foi, oriente vers la glorification même du corps, comme nous le verrons pour les auréoles. « *Les propriétés de l'eau conviennent aux effets du baptême. Par l'humidité, elle lave ; et par là elle est apte à signifier et à causer l'ablution des péchés. Sa fraîcheur tempère l'excès de chaleur, et par là elle peut apaiser le feu de la convoitise. Elle est transparente et peut recevoir la lumière, et par là elle convient au baptême qui est 'le sacrement de la foi' »*¹²⁵⁶.

b. Eucharistie et pénitence

Ce combat éprouvant et difficile que l'homme doit mener, ne saurait être gagné sans ces deux principaux sacrements réitérables sans limite car destinés à nous soutenir, nous *viatores* (et pas encore *comprehensores*¹²⁵⁷) comme des viatiques sur le chemin de l'ascension vers Dieu.

Pour le sacrement de pénitence, on peut faire un parallèle avec le baptême. L'absolution enlève la peine du dam encourue pour les péchés mortels, en tant qu'ils sont aversion formelle contre Dieu. Mais demeurent les peines temporelles dues pour la conversion vers les biens créés, en tant qu'élément matériel. Certes elles peuvent être déjà diminuées par la pénitence sacramentelle indiquant la bonne volonté du pénitent, mais cela ne suffit pas toujours. On a vu que le baptême n'enlève que la peine de la damnation éternelle due pour le péché originel mais n'ôte pas le foyer de péché qui demeure telle une disposition ou inclination vers le mal (concupiscence)¹²⁵⁸. De même l'absolution ne nous empêchera pas d'avoir à lutter pour montrer la fermeté de la résolution prise dans l'acte de contrition car continueront à se présenter des occasions intérieures et extérieures de péché. Cependant, il est fondamental de croire qu'il n'y a pas en l'homme que ce foyer de péché, mais aussi, par la

gentes quas Dominus dereliquit ut erudiret in eis Israel, et postea discerent filii eorum certare cum hostibus, et habere consuetudinem praeliandi. Tertio, hoc fuit conveniens ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem praesentis vitae, et non propter gloriam vitae aeternae. Unde et Apostolus dicit, I Cor. XV, si in hac vita tantum sperantes sumus in Christo, miserabiliores sumus omnibus hominibus ».

¹²⁵⁶ III, 66, 3 : « *Secundo, quantum ad effectus baptismi, quibus competunt aquae proprietates. Quae sua humiditate lavat, ex quo conveniens est ad significandum et causandum ablutionem peccatorum. Sua frigiditate etiam temperat superfluitatem caloris, et ex hoc competit ad mitigandum concupiscentiam fomitis. Sua diaphanitate est luminis susceptiva, unde competit baptismum in quantum est fidei sacramentum ».*

¹²⁵⁷ Cf. I, 62, 9, ad 3.

¹²⁵⁸ *Ut supra* sur III, 69, 3 et encore *ibid.* SC : « *Sed contra est quod, super illud Rom. VI [6], destruat corpus peccati, dicit Glossa, per baptismum id agitur ut vetus homo crucifigatur et corpus peccati destruat, non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quae inerat nato. Ergo pari ratione nec aliae poenaltates per baptismum tolluntur » ; cf. CEC 405.*

Création et plus encore en vertu du baptême nous incorporant au corps mystique du Christ, une inclination à rechercher la vérité et le bien, c'est-à-dire la vraie vie en Jésus Christ. Car ce serait une grave erreur que de ne voir la vie chrétienne que comme un immense courant à remonter seul, par nos propres efforts. Dieu fait l'essentiel, mais ne peut se substituer à nous sans faire mentir notre propre nature d'êtres libres car raisonnables¹²⁵⁹.

Jésus nous communique ce qu'Il est lui-même dans le plus précieux des sacrements : l'Eucharistie. Là non seulement nous sommes incorporés au corps mystique, mais nous sommes assimilés à Son corps réel (mais sacramental) par une union physique. St. Thomas fait un parallèle entre la mort corporelle et la mort spirituelle qu'est le péché et les moyens de se prémunir de l'une comme de l'autre.

- la nature de l'homme est fortifiée intérieurement par la nourriture et les remèdes contre les forces internes de destruction (la mort).
- l'union au Christ par la grâce fortifie la vie spirituelle de l'homme à la manière d'un aliment et remède spirituel (cf. Ps 104,15 : 'Le pain fortifie le cœur de l'homme').
- on protège son corps en recourant à des armes pour le préserver.
- ce sacrement repousse toute attaque des démons car il est un signe de la passion du Christ qui les a vaincu¹²⁶⁰.

L'Eucharistie contribue à atténuer le foyer de péché, directement en confirmant le cœur de l'homme dans le Bien et indirectement en accroissant sa charité (ce qui fait diminuer la convoitise)¹²⁶¹ car elle nous fait participer de la Charité du Christ envers le Père et envers nous, en nous assimilant à Lui. Se disposer à recevoir Sa charité constitue l'une des clés de la réunification intérieure. Mais nous ne parviendrons à surmonter vraiment la division

¹²⁵⁹ III, 86, 5 (*utrum remissa culpa mortali, tollantur omnes reliquiae peccati*): « *peccatum mortale ex parte conversionis inordinatae ad bonum commutabile quandam dispositionem causat in anima; vel etiam habitum, si actus frequenter iteretur. (...) Culpa mortalis peccati remittitur in quantum tollitur per gratiam aversio mentis a Deo. Sublato autem eo quod est ex parte aversionis, nihilominus remanere potest id quod est ex parte conversionis inordinatae, cum hanc contingat esse sine illa [cf. III, 86, 4, ad 1]. Et ideo nihil prohibet quin remissa culpa, remaneant dispositiones ex praecedentibus actibus causatae, quae dicuntur peccati reliquiae. Remanent tamen debilitatae et diminutae, ita quod homini non dominantur. Et hoc magis per modum dispositionum quam per modum habituum, sicut etiam remanet fomes post baptismum* ».

¹²⁶⁰ III, 79, 6 (*utrum per hoc sacramentum praeservetur homo a peccatis futuris*): « *peccatum est quaedam mors spiritualis animae. Unde hoc modo praeservatur aliquis a peccato futuro, quo praeservatur corpus a morte futura. Quod quidem fit dupliciter. Uno modo, in quantum natura hominis interius roboratur contra interiora corruptiva, et sic praeservatur a morte per cibum et medicinam. Alio modo, per hoc quod munitur contra exteriores impugnationes, et sic praeservatur per arma, quibus munitur corpus. Utroque autem modo hoc sacramentum praeservat a peccato. Nam primo quidem, per hoc quod Christo coniungit per gratiam, roborat spiritualem vitam hominis, tanquam spiritualis cibus et spiritualis medicina, secundum illud Psalmi [103, 15], panis cor hominis confirmat (...). Alio modo, in quantum signum est passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit enim omnem daemonum impugnationem. Unde Chrysostomus dicit, Super Ioan., ut leones flammam spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo* ».

¹²⁶¹ III, 79, 6, ad 3: « *licet hoc sacramentum non directe ordinetur ad diminutionem fomitis, diminuit tamen fomitem ex quadam consequentia, in quantum auget caritatem, quia, sicut Augustinus dicit, in libro 83 Quaest., augmentum caritatis est diminutio cupiditatis. Directe autem confirmat cor hominis in bono. Per quod etiam praeservatur homo a peccato* ».

intérieure qu'à notre mort et même que lors du Jugement Dernier.

4. La véritable perfection n'est qu'eschatologique

Au jugement individuel, l'âme peut aller soit vers sa condamnation en Enfer, soit vers sa récompense au Paradis, directement ou après un temps de purification (le Purgatoire). Il convient de voir ces deux issues possibles.

a. Les damnés

Que se passe-t-il pour les réprouvés ? En particulier, comment les âmes séparées, dont l'union au corps a été dissoute par la mort, subissent-elles le châtement du feu ? Question qui redouble pour les démons qui eux, même à la Résurrection finale ne se verront évidemment conjoint aucun corps. Comment le feu, élément matériel choisi comme instrument de la justice divine contre le pécheur, peut-il agir sur l'âme spirituelle ? Ici l'action du corps sur un esprit n'est pas due à ce type d'union qu'est l'hylémorphisme (l'âme donne vie au corps mais en porte aussi le poids). L'union est d'un autre type, comme celle de l'être qui en meut un autre ou encore de l'être qui est uni au lieu où il se trouve. Or, si le corps peut déterminer un lieu à un esprit, il n'a normalement pas le pouvoir de l'y retenir. C'est la justice divine qui lui donne ce pouvoir de détention, l'empêchant d'aller ailleurs. Le corps « *devient par là le châtement de l'âme, lui interdisant l'exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où elle veut et comme elle veut (...)* Saint Augustin dit aussi que, de même que, dans l'homme, l'âme est unie à un corps, malgré leur différence de nature, et en conçoit pour lui un violent amour, de même, unie au feu, comme la victime à son bourreau, elle en conçoit une indicible horreur »¹²⁶². Ce feu qui emprisonne les âmes séparées damnées sera complété après le

¹²⁶² Suppl. 70, 3 (*utrum anima separata pati possit ab igne corporeo*) : « oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis. Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur (...). Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter ; et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliquantulum aggravatur ; sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco ; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult ; et hunc modum ponit Gregorius in 4 Dialog. Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patitur, sic dicit : dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget ? Et hoc etiam Julianus dixit, ut in littera Magister dicit : si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur ? Augustinus etiam, 21 de Civ. Dei dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale, et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam ; et ex illa conjunctione concipit horrorem. Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur

Jugement Dernier d'un feu corporel¹²⁶³.

Ainsi voit-on à l'œuvre à la fois la justice mais aussi la pédagogie judiciaire de Dieu. Si l'on s'inscrit dans le courant de pensée suivant lequel les démons sont ceux qui ont refusé l'abaissement futur du Fils de Dieu par l'Incarnation, ils seront précisément punis par là même contre quoi ils se rebellaient. Leur spiritualisme exacerbé leur a fait commettre ce péché d'orgueil. Et eux vont être appesantis comme l'âme unie au corps dans le *status culpæ* (cf. Sag 9, 15). Pour les pécheurs qu'ils auront entraînés à leur suite, leur déchirure intérieure s'en trouvera accentuée, mais sans les délectations qu'ils recherchaient pour l'oublier. Le pécheur jugé se voit effectivement, on l'a dit : « *interdi[re] l'exercice de sa volonté, l'empêchant d'agir où elle veut et comme elle veut* ».

Il convient de comprendre que cela est différent de la peine générique du *dam*, qui consiste en la privation de vision divine. La peine du *dam* vaut pour le péché originel. La faute est effectivement proportionnée à la peine et le péché originel a supprimé quelque chose qui était non pas essentiellement dans la nature humaine mais quelque chose de surajouté par la grâce. Les autres peines, sensibles elles, sont dues pour les péchés actuels¹²⁶⁴. Il faut se replacer dans la logique des limbes des enfants (différents de ceux des patriarches) que défend St. Thomas. Selon lui, les enfants morts trop jeunes pour avoir pu recevoir le baptême ne peuvent jouir de la béatitude divine. Ils ne sont donc pas au Paradis, mais pas non plus à proprement parler en Enfer car ils n'ont pas eu le temps de contracter des péchés actuels (décédés avant l'âge de raison, leur rationalité n'a pu arriver à un niveau suffisant d'exercice permettant de qualifier moralement l'acte). Ils sont donc aux marges (*limbus*, *-i* signifie bord, frange), mais ne souffrent pas à proprement parler de l'absence de vision de Dieu puisqu'ils

quomodo anima ab igne corporeo patiatur ; ut scilicet dicamus, quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum ; sed in quantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum ; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius ; et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur ; unde Gregorius in 4 Dialog., omnia ista per ordinem tangit ».

¹²⁶³ Suppl. 97, 5 (*utrum ignis inferni, quo cruciabantur corpora damnatorum, sit corporeus*) : « *Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabantur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus ; quia corpori non potest convenienter poena aptari nisi corporea* ».

¹²⁶⁴ App. « *Quaestio de poena originalis peccati* » ex *II Sent.*, d. 33, q. II, a. 2 : « *poena debet esse proportionata culpae, ut dicitur Is 27,8 : in mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam. Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpae habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis ; sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturae superadditum erat : nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quae hoc bono quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est ; et ideo nulla alia poena sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat ; ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio ; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola poena originalis peccati post mortem : si enim alia poena sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit : quia poena sensibilis pertinet ad id quod personae proprium est : quia per passionem hujus particularis, talis poena est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec poena per passionem ipsius esse debet ; sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quae naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati* ».

ignorent ce à quoi ils auraient pu atteindre à partir de l'âge de raison. Ils n'ont aucune peine sensible surajoutée au dam proprement dit¹²⁶⁵. Ils éprouvent même, en fonction de leurs capacités très restreintes une certaine union à Dieu, n'éprouvant aucune douleur et même une certaine joie mais purement naturelle. « *St. Thomas, par exemple, insistait sur le fait que seule la foi nous permet de savoir que la fin surnaturelle de la vie humaine consiste dans la gloire des saints, c'est-à-dire dans la participation à la vie du Dieu Un et Trine à travers la vision béatifique. Vu qu'une telle fin surnaturelle transcende la connaissance humaine naturelle, et étant donné qu'il manque aux enfants non baptisés le sacrement qui leur aurait donné le germe de cette connaissance surnaturelle, l'Aquinat en conclut que les enfants morts sans baptême ne connaissent pas ce dont ils sont privés et donc ne souffrent pas de la privation de la vision béatifique* »¹²⁶⁶.

Par contre, les damnés à cause de leurs péchés actuels souffriront quant à eux, de multiples manières après la Résurrection finale et aussi dans leur corps. Autant l'âme au Purgatoire ne souffre que la peine du feu¹²⁶⁷, autant l'âme en Enfer souffre d'autres peines encore. Cela tient à la logique même : ils ont été dispersés en appétant une multitude de biens inférieurs et ils seront donc punis par une multitude de peines¹²⁶⁸. Par exemple, même après la conjonction des âmes à leur corps, les vers sont compris spirituellement comme des remords de conscience mais : « *la chair est torturée par le ver spirituel, parce que les souffrances de l'âme rejaillissent sur le corps, ici-bas et dans l'au-delà* »¹²⁶⁹. Ce rejaillissement en négatif est parallèle au rejaillissement de la joie de l'âme bienheureuse sur son corps. Les pleurs aussi

¹²⁶⁵ III, 1, 4, obj. 2 (*utrum Deus principaliter incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum quam in remedium originalis peccati*) : « *Praeterea, peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni (...). Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum poenam sensus pati in cruce, non autem poenam damni, quia nullum defectum habuit divinae visionis aut fruitionis* ». Cf. I-II, 87, 5, obj. 2 : « *peccatum originale est minimum peccatorum, unde et Augustinus dicit, in Enchirid., quod mitissima poena est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed peccato originali debetur poena perpetua, nunquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato ; ut patet per id quod Dominus dicit, Ioan. III, nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei* ».

¹²⁶⁶ Commission Théologique Internationale : « *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* » (19 avril 2007), n°23. Outre la référence déjà donnée par nos soins, ce texte indique en note le *De malo*, q. 5, a. 3 : « *Anime puerorum [...] carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt [...]. Et ideo se privari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent* ».

¹²⁶⁷ Suppl. 97, 1, ad 2 (*utrum damnati in inferno solo poena ignis affligantur*) : « *poena purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum ; unde per solum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum ; unde non est simile* ».

¹²⁶⁸ Suppl. 97, 1 : « *Hoc etiam divinae iustitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus (quae sunt multa et vana) finem suum constituerunt ; ita etiam multipliciter affligantur, et ex multis* ».

¹²⁶⁹ Suppl. 97, 2 (*utrum vermis quo affliguntur damnati sit vermis corporalis*) : « *post diem iudicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad corruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus : qui dicitur vermis, in quantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo* » et ad 1 : « *etiam per vermem spiritualem caro affligetur, secundum quod passiones animae redundant in corpus ; et hic et in futuro* ».

seront présents en tant qu'ils signifient une commotion et un trouble de la tête et des yeux, exprimant une affliction par l'intérieur du corps et pas seulement par l'extérieur. Ils paieront l'ancienne délectation de la faute, qui était dans l'âme et dans le corps¹²⁷⁰.

a. Les corps glorieux

La Résurrection finale nous permet de comprendre aussi la perfection de l'homme vers laquelle nous tendons. « *Le péché originel s'est répandu de telle façon que c'est d'abord la personne qui a infecté la nature, puis la nature qui a infecté la personne. Le Christ à l'inverse répare d'abord ce qui appartient à la personne, puis plus tard et chez tous en même temps, il réparera ce qui appartient à la nature. Ainsi la faute du péché originel, et même la peine de la privation de la vision de Dieu, qui concernent la personne, sont aussitôt remises par le baptême. Mais les peines de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et le reste, concernent la nature, parce qu'elles dérivent des principes qui la constituent en tant qu'elle est déçue de la justice originelle. C'est pourquoi ces défauts ne disparaîtront que dans l'ultime réparation de la nature par la résurrection glorieuse* »¹²⁷¹. La vision thomiste de la personne humaine est profondément eschatologique. Il faut accepter que la pleine perfection de l'homme ne puisse être atteinte ici-bas, et pas même tout de suite dans l'au-delà, puisque cela n'interviendra même pas au jugement individuel suivant la mort de chacun, mais au Jugement Dernier qui concernera tous les vivants et les morts d'alors. Seulement à ce moment-là les Bienheureux auront la jouissance de leur corps glorieux comme c'est déjà le cas pour Jésus par Sa Résurrection et pour la Vierge Marie par son Assomption. Ainsi, seulement à la fin des temps, l'homme sera intégralement restauré, tout à la fois en tant qu'individu et en tant que genre humain.

Concrètement les facultés qui ont pour siège uniquement l'âme demeureront après la mort¹²⁷². Seules disparaîtront les facultés qui ont leur siège dans le composé (les puissances de l'âme sensitive et végétative) car celui-ci sera détruit par la séparation de l'âme et du corps. Elles ne demeureront pas sous un mode actuel, mais seulement virtuel car elles sont dans

¹²⁷⁰ Suppl. 97, 3 (*utrum fletus qui erit in damnatis futurus sit corporalis*) : « *quaedam commotio et perturbatio capitis et oculorum ; et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem. Corpora enim damnatorum non solum ex exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum ; et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae quae fuit in anima et in corpore* ».

¹²⁷¹ III, 69, 3, ad 3 : « *peccatum originale hoc modo processit quod primo persona infecit naturam, postmodum vero natura infecit personam. Christus vero converso ordine prius reparat id quod personae est, postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturae est. Et ideo culpam originalis peccati, et etiam poenam carentiae visionis divinae, quae respiciunt personam, statim per baptismum tollit ab homine. Sed poenaltates praesentis vitae, sicut mors, fames, sitis et alia huiusmodi, respiciunt naturam, ex cuius principiis causantur, prout est destituta originali iustitia. Et ideo isti defectus non tollentur nisi in ultima reparatione naturae per resurrectionem gloriosam* ».

¹²⁷² Sur l'âme séparée, cf. Wippel pour l'aspect de la connaissance naturelle,

l'âme comme dans leur principe et leur racine¹²⁷³. Ce qui montre que l'âme est faite pour retrouver son corps. Même les Bienheureux y aspirent, alors qu'ils jouissent pourtant de la vision béatifique (ils voient Dieu sans recourir aux phantasmes, donc sans que la séparation d'avec le corps soit problématique). Aussi la béatitude n'est-elle pas absolument parfaite en extension entre le temps du jugement personnel positif (Paradis) et le jugement dernier commun (suivi de la Résurrection des corps qui seront donc de nouveau conjoints à leur âme). Il manque aux Bienheureux cette perfection que leur corps leur confère. Non pas une perfection entendue comme constituant l'essence de la béatitude puisque l'âme si elle ne peut être créée sans le corps, peut subsister après sa destruction. Mais une perfection entendue comme « *ce qui ressortit à son être le meilleur* » comme le seraient la beauté corporelle ou la promptitude d'esprit. La nature de l'âme implique qu'elle informe un corps. C'est là qu'elle peut déployer de manière la plus excellente toute son opération. Cela revient à tirer les ultimes conséquences du sérieux de l'hylémorphisme. La relation entre le corps et l'âme n'est pas accidentelle et elle ne peut pas non plus le devenir au moment de la mort car elle est faite pour aller avec son corps, pour « l'administrer ». « *C'est pourquoi St. Augustin s'étant demandé 'si les âmes des morts peuvent sans leurs corps acquérir la suprême béatitude' répond : 'Elles ne peuvent voir la substance immuable comme les saints anges la voient, soit pour une raison plus cachée, soit parce qu'il y a en elles un désir naturel de gérer leur corps'* »¹²⁷⁴.

St. Thomas explique que cette pleine jouissance de la vision béatifique n'est pas empêchée par manière de contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur mais par manière « *d'un certain manque, en ce sens que la chose empêchée n'aura pas tout ce qui est requis à sa pleine et entière perfection (...). Aussi dit-on que la séparation de l'âme d'avec son corps la retarde, en l'empêchant de tendre de tout son élan vers la vision de l'essence divine. En effet, l'âme désire jouir de Dieu de telle manière que sa jouissance dérive par une*

¹²⁷³ I, 77, 8 (*utrum omnes potentiae animae remaneant in anima a corpore separata*) : « *omnes potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quaedam potentiae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus et voluntas. Et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Qaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde, corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu ; sed virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice* ». Cf. Suppl 70, 1 (*utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae*) : « *potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum huiusmodi potentias, si corpori uniatur* ».

¹²⁷⁴ I-II, 4, 5 (*utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus*) : « *cum in visione divinae essentiae perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis a corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata. Sed sciendum quod ad perfectionem alicuius rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo, ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad bene esse eius, sicut pulchritudo corporis, et velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanae non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex natura rei, quando anima perfectior erit in sua natura, tanto perfectius habebit suam propriam operationem, in qua felicitas consistit. Unde Augustinus, in XII super Gen. ad litt., cum quaesivisset, utrum spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo praeberi, respondet quod non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti angeli vident ; sive alia latentiore causa, sive ideo quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi* ».

sorte de rejaillissement vers le corps lui-même, selon qu'il en est capable. C'est pourquoi, tant qu'elle jouit de Dieu sans son corps, son appétit se repose en Dieu de telle sorte qu'elle désire toujours voir son corps parvenir lui aussi à la participation de ce bien »¹²⁷⁵.

Le désir de l'âme n'est en repos que du côté de « l'objet » désiré (Dieu) mais pas du côté subjectif « car elle ne possède pas son bien de toutes les manières dont elle voudrait le posséder. C'est pourquoi, à la reprise de son corps, sa béatitude augmente, non pas en intensité, mais en extension »¹²⁷⁶. St. Thomas précise, dans une sorte d'arithmétique céleste que si le fini ajouté à l'infini ne fait pas plus grande une chose, du moins il fait plus de choses¹²⁷⁷ ! Cette extension de la béatitude concerne non seulement l'âme par rapport au corps, mais aussi l'âme en son intérieur en tant qu'elle se réjouit de ce bien pour son corps ! Ailleurs pourtant, le Docteur Angélique parle bien d'une plus grande intensité (mais c'est le *Supplementum* repris du Commentaire des Sentences).

St. Thomas distingue trois moments qui sont aussi trois niveaux de plus grande perfection dans l'agir de l'âme. L'âme conjointe au corps, à cause du *fomes peccati* est comme appesantie. Elle est donc plus efficace sans lui (mais son propre péché aussi l'appesantit, en ce sens que ces facultés supérieures sont empêchées par les inférieures). Si avec la mort, on ne peut dire comme les Platoniciens que l'âme se retrouverait libérée d'un tombeau, elle n'est toutefois plus autant empêchée par les opérations liées aux niveaux inférieurs de l'âme (végétatif, sensible). Donc ce second état est meilleur que le premier du point de vue des empêchements possibles dans les opérations de l'âme. Cependant, nous ne pouvons pas considérer que l'état d'imperfection lié aux conséquences de la peine due pour le péché originel soit l'état normal ni que ce pis-aller de l'âme séparée serait un état idéal. En effet, un corps qui obéirait vraiment en tout à l'âme (et à une âme unifiée !) servirait au contraire l'excellence de l'opération animale. Voilà pourquoi l'âme bienheureuse conjointe à

¹²⁷⁵ I-II, 4, 5, ad 4 : « *separatio a corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinae essentiae. Appetit enim anima sic frui Deo, quod etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile. Et ideo quamdiu ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus eius sic quiescit in eo quod habet, quod tamen adhuc ad participationem eius vellet suum corpus pertingere* ».

¹²⁷⁶ I-II, 4, 5, ad 5 : « *desiderium animae separatae totaliter quiescit ex parte appetibilis, quia scilicet habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideo, corpore resumpto, beatitudo crescit non intensive, sed extensive* ».

¹²⁷⁷ Suppl 93, 1, ad 4 (*utrum beatitudo sanctorum sit maior futura post iudicium quam ante*) : « *quamvis finitum infinito additum non faciat maius, tamen facit plus : quia tantum et infinitum sunt duo, cum infinitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non recepit maius, sed plus. Unde extensive augetur gaudium secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad gaudii intensionem quod est de Deo, inquantum cooperabitur ad perfectiorem operationem quae anima in Deum feretur : quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit maior, ut patet ex hoc quod dicitur X Ethicorum* ». Cf. la thèse de C. Trottmann sur la vision béatifique. Benoît XII prend dans *Benedictus Deus* (DS 1000-1002) distance d'avec ses positions précédentes (en tant que cardinal Fournier) et introduit une dimension communautaire aussi : les bienheureux découvrent alors au Jugement Dernier les mérites des autres saints.

son corps et non plus séparée sera encore plus parfaite. « *Tout imparfait désire sa perfection. Et c'est pourquoi l'âme séparée désire naturellement la conjonction au corps. Et à cause de cet appétit procédant de l'imperfection, son opération portant vers Dieu est moins intense. Et c'est ce que dit St. Augustin : que 'de l'appétit du corps elle est retardée du fait que toute l'intention ne soit pas portée vers le bien suprême* »¹²⁷⁸.

En effet, l'âme est faite, essentiellement, pour animer un corps et servir Dieu « corps et âme » comme le fit la Vierge Marie dans l'Incarnation et la vie terrestre de Jésus, ce qui lui valut l'Assomption et une coopération unique dans l'économie du salut par l'intercession, la diffusion des grâces de son Fils et la diffusion du message évangélique au travers de nombreuses apparitions. De ce fait, le corps doit avoir sa place dans l'au-delà comme il l'a désormais auprès de Dieu depuis l'Ascension. Aussi, après la Parousie et le Jugement Dernier, le corps conjoint de nouveau à l'âme lui permettra alors de déployer pleinement son activité béatifiante (car c'en est une !) car il lui sera entièrement soumis comme s'il disait, à l'encontre des anges déchus : « *serviam* » : je servirai¹²⁷⁹.

b. Propriétés du corps glorieux

« *Le corps glorieux sera en tout soumis à l'âme glorifiée, non seulement en ce sens*

¹²⁷⁸ Suppl 93, 1 (cf. Sent IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 1) : « *beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est ; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore ; et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile ; alio modo secundum quod est in eo aliquid repugnans animae in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animae aliquam perfectionem ; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto ; unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam ; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem ; et ideo dicitur, quod corpus quod corrumpitur, aggravat animam ; Sg 9,15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod actioni animae resistit ; simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari ; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta ; ita postquam conjuncta fuerit corpore glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem : et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quae in Deum fertur, est minus intensa ; et hoc est quod dicit Augustinus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum* ». Cf. Nicolas, Marie-Joseph, op, « Le corps humain et sa résurrection », in RT 79, Toulouse, 1979, p. 541.

¹²⁷⁹ St. Thomas se réfère un certain nombre de fois à la citation de Jér. 2, 20 : « *Oui, depuis longtemps tu as brisé ton joug, rompu tes liens, tu as dit : je ne servirai pas* ». Cf. III, 8, 7 (*utrum diabolus sit caput malorum*) : « *Finis autem diaboli est aversio rationalis creaturae a Deo, unde a principio hominem ab obedientia divini praecepti removeare tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis inquantum appetitur sub specie libertatis, secundum illud Jerem. II, a saeculo confregisti iugum, rupisti vincula, dixisti, non serviam. Inquantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt* ». Cf. aussi II-II, 162, 2 et II-II, 186, 10, ad 3.

qu'il n'y aura rien en lui qui résiste à la volonté de l'esprit, parce que cela était déjà dans le corps d'Adam, mais aussi qu'en lui il y aura une certaine perfection émanant de l'âme glorifiée dans le corps, par laquelle il sera rendu habile à ladite soumission. Cette perfection est appelée le don du corps glorifié »¹²⁸⁰. Le corps glorieux est évidemment le dépassement du *fomes peccati* par la fin de toute rébellion ou répugnance du corps à ce que commande l'âme, mais pas seulement ! Elle lui communique aussi certaines de ses perfections. Parmi les propriétés du corps glorieux, le don de subtilité se rapporte à l'âme en tant que forme, celui de l'agilité à l'âme en tant que moteur. Enfin il faudra évoquer les dons de clarté et impassibilité.

i. La subtilité

La subtilité d'un corps se définit comme « *son pouvoir de pénétration, 'de remplir les parties et les parties des parties'* ». Elle s'explique soit par le peu de quantité, soit par le peu de densité (où la matière est raréfiée). Dans les deux cas, selon St. Thomas, la forme y domine plus complètement la matière et la perfectionne mieux. Un être incorporel (un ange) est qualifié de subtil pour sa substance et pour sa puissance : « *un esprit subtil est celui qui pénètre jusqu'aux principes intimes et aux qualités cachées des choses ; une vue subtile est celle qui aperçoit un objet très petit* ». Un être corporel comme le corps glorieux est donc subtil en raison de sa perfection par la puissance spirituelle qui l'anime¹²⁸¹. L'âme pénètre ainsi le corps jusqu'en son plus intime pour en prendre pleinement possession, jusqu'à l'informer de manière aboutie sans que plus rien n'y fasse obstacle. La forme étant pleinement maîtresse de la matière à informer, on peut alors vraiment dire, au niveau métaphysique que la personne est devenue totalement ce qu'elle est ou doit être. Nous serions en quelque sorte plus au niveau de l'acte premier ou de perfection de sa nature propre.

¹²⁸⁰ Suppl 84, 1 (*utrum corpora gloriosa sint futura agilia*) : « *corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae ; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem : quae quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur* ».

¹²⁸¹ Suppl. 83, 1 (*utrum subtilitas sit proprietas corporis gloriosi*) : « *nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum ; unde dicitur II De Generat., quod subtile est quod est completivum partibus, et partium partibus : quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex quantitatis parvitate, praecipue secundum profunditatem et latitudinem (...). Secundo ex paucitate materiae ; unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo ; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna, et aliis hujusmodi ; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime completur in esse et virtute suae speciei. Et quia res incorporeae quantitate carent et materia, nomen subtilitatis ad eas transfertur non solum ratione suae substantiae, sed etiam ratione suae virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum quia pertingit usque ad intima rei ; ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia et proprietates naturales rei latentes ; et similiter dicitur aliquis habere visum subtile, quia aliquod minimum potest visus pertingere, et similiter est de aliis sensibus (...). Et ideo assignandus est corporibus gloriosis alius subtilitatis modus, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem (...). Unde etiam Gregorius dicit in 14 Moralium, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae* ».

ii. L'agilité

Cela s'accompagne aussi d'une perfection dans l'agir, dans l'acte second. La soumission du corps à l'âme n'est pas qu'en tant qu'elle est sa forme, mais aussi son moteur. « *par le don de l'agilité, il lui est soumis en tant qu'elle est son moteur : pour qu'il soit effectivement rapide et habile à obéir à l'esprit en tous ses mouvements et dans toutes les actions de l'âme* »¹²⁸². On prend au sens large l'âme comme moteur, donc initiant l'activité et l'opération du corps, (cependant pas dans une optique platonicienne !). Cette agilité du corps glorifié prend le contre-pied de l'impression de labeur écrasant qu'a parfois le combat de cette vie dans la « vallée de larmes » (même si la vie vertueuse doit quand même se signaler par l'aisance mise à bien réagir, et la joie éprouvée à faire le bien). La division intérieure est ainsi surmontée car il s'agit non seulement d'agilité dans le cadre du mouvement local externe mais aussi des sens et de tout ce que commande l'âme en interne¹²⁸³. Autant par la subtilité la personne est ce qu'elle doit être, autant par l'agilité elle fait ce qu'elle doit faire.

iii. La clarté

« *La clarté aura pour cause le rejaillissement de la gloire de l'âme sur le corps. Ce qu'un être reçoit, il le reçoit selon sa nature à lui, et non pas selon la nature de l'être qui le lui communique. La clarté, spirituelle dans l'âme, sera donc corporelle dans le corps, et, en lui comme en elle, proportionnée au mérite. La clarté du corps manifestera donc la gloire de l'âme, comme un vase de cristal reflète la couleur de l'objet qu'il renferme, dit St. Grégoire* »¹²⁸⁴. Cela implique des degrés différents suivant la vie qu'on aura menée, telle une plus ou moins grande transparence à la grâce de Dieu qui se manifesterait au niveau

¹²⁸² Suppl 84, 1 (*utrum corpora gloriosa sint futura agilia*): « *Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed ut motor ; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, in quantum est forma corporis, dans esse specificum ; ita per dotem agilitatis subjicitur ei in quantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est, quod non videtur conveniens ; unde melius est quod attribuaturs animae, a qua gloria in corpus emanat* ». La traduction est nôtre : les qualificatifs finaux pourraient se comprendre de plusieurs manières. « *Expeditum* » signifie aussi bien « facilement, aisément » que « promptement, sans retard ». De son côté « *habile* » veut dire « maniable, commode, facile à tenir » aussi bien que « bien approprié, souple ».

¹²⁸³ Suppl. 84, 1, ad 2 : « *quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori, tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum ; non erit aliquis labor in motu sanctorum. Et sic dici poterunt corpora sanctorum agilia* » et ad 3 : « *per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum et ad omnes alias animae operationes exsequendas* ».

¹²⁸⁴ Suppl. 85, 1 (*utrum corporibus gloriosis claritas conveniat*): « *claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis ; et ita claritas quae est in anima ut spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis ; et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum ICo 15 [41-42] ; et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit : non Aadaequabitur ei aurum vel vitrum* ».

eschatologique. Dans le Paradis, tous ne seront pas égaux, suivant la perfection propre de leur état de vie ou leur degré de mérite. Autant la couronne d'or (*corona sive aurea*) est commune à tous les bienheureux car elle symbolise la béatitude¹²⁸⁵, autant interviennent ensuite des différences, mais à titre accidentel, selon les fruits (*fructus*) ou les auréoles (*aureola*).

Les fruits sont dus pour les états qui se définissent par rapport au mariage : en s'en abstenant totalement (virginité) ou en convolant en juste noce, que ce soit durant l'état de mariage ou après la mort du conjoint dans l'état de viduité. Au contraire, les auréoles sont plutôt liées à la fonction dans l'Église. Pour les saints qui figurent au calendrier liturgique (à une autre date qu'au 1^{er} novembre), ils sont répartis selon leur classement dans le commun des vierges, martyrs ou docteurs¹²⁸⁶. « *Le fruit de la parole de Dieu diffère de la couronne et de l'auréole, parce que la couronne consiste en la joie que quelqu'un a de posséder Dieu, l'auréole en la joie qu'il a de la perfection de ses œuvres, tandis que le fruit consiste dans la joie qu'il a de sa disposition à accomplir ces œuvres selon son degré de spiritualité, grâce auquel il a fait valoir la semence de la parole de Dieu* »¹²⁸⁷. Le fruit récompense l'homme pour avoir surtout cherché à accéder à la vie spirituelle en dominant sa chair. Il est lié à la vertu de tempérance vécue jusqu'à la continence qui empêche que les plaisirs sexuels ne dominant l'homme¹²⁸⁸. Nous avons déjà évoqué l'adhérence particulièrement forte causée par

¹²⁸⁵ Suppl. 96, 1 (*utrum aureola sit aliquod aliud praemium a praemio essentiali, quod aurea dicitur*) : « *praemium essentielle hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, in quantum eo perfecte fruatur, ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice corona dicitur, vel aurea : tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, militia enim est vita hominis super terram : Job 7, 1, tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis : Ap 5,10 : fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes. Corona autem est proprium signum regiae dignitatis : et eadem ratione praemium quod essentiali additur coronae rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi quin sit eo minus, ideo superadditum praemium aureola nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod aurea dicitur, aliquid additur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae ejus quae praemiatur, sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur(...). Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii : quod quidem rationem meriti ex duobus habet ex quibus habet etiam bonitatis rationem : scilicet ex radice caritatis, quae refertur in finem ultimum ; et sic debetur ei essentielle praemium, scilicet perventio ad finem, quae est aurea : et ex ipso genere actus laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu elicente, et proximo fine ; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod aureola dicitur : et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum, quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, idest quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea ».*

¹²⁸⁶ Suppl. 96, 2, SC (*utrum aureola differat a fructu*) : « *quaecumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur ; quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, et doctorum ; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem. Praeterea, si fructus et aureola essent idem ; cuicumque deberetur fructus, deberetur aureola. Hoc autem patet esse falsum ; viduitati enim debetur fructus, sed non aureola ».*

¹²⁸⁷ Suppl. 96, 2 : « *Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola : quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo ; aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione ; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbum Dei ».*

¹²⁸⁸ Suppl. 96, 3 (*utrum fructus debeatur soli virtuti continentiae*) : « *fructus est quoddam praemium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit ; et ideo illi virtuti praecipue respondet quae hominem praecipue a subjectione carnis liberat. Hoc autem facit continentia, quia per delectationes veneras anima praecipue carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum, nec spiritus prophetiae corda prophetarum tangat, nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut Philosophus dicit in VII Ethic. ;*

l'acte sexuel¹²⁸⁹. S'il n'était pas tenu dans de saines limites par la vertu de tempérance, il nous engluerait dans le monde des réalités matérielles.

Bien que ce ne soit plus compris aujourd'hui, St. Thomas établit bien une hiérarchie des états de vie des baptisés : la vie contemplative est supérieure à la vie active et dans la vie contemplative, l'ordre de perfection va décroissant entre les évêques, les religieux et les curés¹²⁹⁰. De ce point de vue-là, il est clair que son optique place en dernière position les personnes mariées. On comprend alors mieux la position des consacrés, qui vécurent la continence de manière virginale ou à tout le moins totale après une éventuelle conversion (comme St. Augustin qui avait eu des mœurs plutôt dissolues). D'une certaine manière la continence selon lui est une anticipation de la vie au Paradis car « à la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (Mt 22, 30), or les anges sont avant tout des contemplatifs. Donc les consacrés au sens large, mais plus encore les contemplatifs s'y préparent activement : eux qui sont des « *eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels à cause du Royaume des Cieux* » (Mt 19, 10).

La manière de vivre la continence donnera pour le corps glorieux des fruits différents, même si en tout elle spiritualise et empêche l'esclavage par rapport à la vie charnelle. Suivant St. Bède le Vénérable, St. Thomas leur attribue les rendements ou fruits de l'Évangile dans la parabole du semeur en Mt 13 qui se réfère à la capacité d'accueil de la Parole de Dieu :

- le degré minimum, indispensable, correspond à la spiritualité des époux qui jouissent certes des plaisirs de la chair, mais en conformité avec l'ordre de la raison. 30 pour 1.
- le degré de surabondance, donné à quelques uns seulement, consiste à s'abstenir totalement des délectations charnelles.
 - soit pour un temps limité pour les veufs. 60 pour 1.
 - soit pour tout temps, passé, présent et futur pour les vierges. 100 pour 1¹²⁹¹.

Sans doute cette approche paraît-elle étonnante, voire choquante aujourd'hui, alors qu'est fortement revalorisée la spiritualité du couple et de la vie conjugale. Mais il n'en demeure pas moins qu'elle est logique avec l'enseignement du Christ. L'intimité charnelle est

et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti ».

¹²⁸⁹ *Ut supra* I-II, 73, 5, ad 1 ; II-II 15, 3 ; II-II, 53, 6 ; II-II, 151, 4, ad 3.

¹²⁹⁰ Cf. II-II, 182 : *de comparatione vitae activae ad contemplativam* et II-II, 184, 7-8.

¹²⁹¹ Suppl. 96, 4 (*utrum convenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus*) : « *per continentiam, cui fructus respondet (...) homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjecta ; et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur : quod fit dum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectabilibus carnis ; et haec est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter : vel respectu cujuslibet temporis, praeteriti, praesentis, futuri ; et haec est spiritualitas virginum ; vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda assignat* ».

certes un don de Dieu lorsqu'elle est vécue droitement par le couple, mais elle cessera en tant que réalité passagère qui n'aura plus lieu *in patria*, au Paradis. Même une relation conjugale doit être orientée eschatologiquement. D'où le chemin de perfection, certes exigeant, proposé aux couples par la paternité et maternité responsables qui ne peut s'accommoder du péché intrinsèque qu'est le recours à la contraception. Si le couple estime à juste titre ne plus pouvoir accueillir le don éventuel d'un autre enfant, il devra se maîtriser et s'abstenir de relations conjugales aux périodes fécondes de l'épouse. Aussi difficile soit la pratique de cette vertu de tempérance, elle permet d'étendre l'union conjugale à des réalités plus spirituelles pour enraciner leur amour aussi dans une véritable amitié qui ne soit pas que de plaisir, voire utile ! De fait, si un accident ou une maladie survenaient qui empêchaient l'union charnelle ou l'âge émoussait les désirs, sur quoi tiendrait ce couple face à ces épreuves ? L'histoire apporte d'ailleurs l'exemple de femmes intimes des rois qui de maîtresses devinrent de véritables amies de cœur à qui se confier, voire des épouses légitimes. Toutes surent pourtant bien exercer une influence non négligeable (Louis XIV fit de la marquise de Maintenon, sa maîtresse depuis 1675, son épouse morganatique en 1683 ; Louis XV entretint à partir de 1745 des relations adultères avec la marquise de Pompadour jusqu'en 1752, où leur relation devint platonique mais pourtant toujours aussi intime, l'empereur François-Joseph et Katharina Schratt).

iv. *L'impassibilité*

La clarté qui récompense le contrôle de l'esprit sur le corps s'illustre encore chez les bienheureux par une certaine impassibilité¹²⁹². En elle-même, elle est égale chez tous les bienheureux, mais dans sa cause qui est la domination de l'âme sur le corps qui influe sur la qualité de l'union à Dieu, elle implique des degrés¹²⁹³.

Impassibilité s'oppose étymologiquement à passion. Mais la passion peut s'entendre au sens commun de toute modification de l'être, en bien ou en mal. Et alors les bienheureux pourront certes se perfectionner (mais non pas subir de modification allant vers la corruption) et ne seront donc pas impassibles de ce point de vue-là. Mais, passion signifie aussi, suivant le sens propre relevé par St. Jean Damascène « *un mouvement étranger à la nature même de l'être où il se produit* ». La passion désigne alors un mouvement désordonné du cœur (au contraire de l'opération qui est son mouvement ordonné). La personne soumise à la passion est comme arrachée à elle-même, entraînée dans l'orbite de l'être qui agit sur elle et qui tend à

¹²⁹² Cf. Busiello, p. 104-105.

¹²⁹³ Suppl. 82, 2 (*utrum impassibilitas in omnibus futura sit æqualis*): « *impassibilitas potest dupliciter considerari: vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam privationem vel negationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit æqualis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit major in uno quam in alio. Causa autem ejus est dominium animae super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc quod servitur Deo immobiliter; unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa* ».

se la rendre semblable, contraire à la bonté de son être. Autant dire qu'il lui communique sa forme mauvaise : « *ce qui suppose, de la part du [pâtissant], une diminution de l'emprise de la forme sur la matière. Celle-ci en effet ne peut être soumise en tout ou en partie à l'une des forces contraires, sans que la domination que l'autre a sur elle ne soit supprimée ou diminuée* »¹²⁹⁴. Et c'est cela qui sera impossible pour les élus car l'âme sera parfaitement soumise à Dieu et de manière immuable. Aussi, unie en toutes ses facultés qui tendront vers Dieu, elle sera alors en mesure de maîtriser son corps glorieux car sa forme liera désormais totalement les potentialités de sa matière : « *chez les saints après la Résurrection, l'âme sera complètement maîtresse du corps, sans que rien ne puisse lui enlever cette maîtrise, car elle-même sera soumise à Dieu d'une manière immuable, ce qui n'existait pas dans l'état d'innocence. Dans le corps des élus, la matière gardera bien essentiellement la même puissance qu'aujourd'hui à une forme différente, mais cette puissance sera liée par la victoire de l'âme sur le corps, de telle sorte qu'elle sera à jamais incapable de s'exercer* ». Le *fomes peccati* sera donc dépassé¹²⁹⁵.

L'impassibilité est finalement la parfaite maîtrise du corps en tant que la forme n'est pas dérangée dans son processus d'information de la matière par l'obstacle d'une passion qui inciterait la matière à se laisser informer par autre chose que sa forme propre. Mais comment la distinguer de la subtilité puisque dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de domination de la forme sur la matière, donc de l'âme sur le corps ? Il semblerait que l'impassibilité, comme son nom même l'indique se réfère plutôt à la victoire *ad extra* sur les influences contraires (un peu à la manière de l'irascible, cependant pas dans le combat mais bien dans la victoire). Au contraire, la subtilité indique la pleine maîtrise de la forme animale rationnelle sur le corps, *ad intra*.

Tout passera par l'intermédiaire de l'âme car la passion, qui concurrence en quelque sorte le contrôle de l'âme sur le corps n'aura plus d'influence. Dieu influencera le corps en

¹²⁹⁴ Suppl 82, 1 (*utrum corpora sanctorum post resurrectionem futura sint impassibilia*) : « *Et ideo aliter dicendum, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens ; alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi in quantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est circa materiam, de qua nunc loquimur. Non enim potest materia subjici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, perfecte erit subjectum animae rationali, sicut etiam ipsa perfecte subjecta erit Deo ; et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima ; et ideo corpora illa erunt impassibilia* ».

¹²⁹⁵ Suppl. 82, 1, ad 2 : « *duplex est potentia : ligata, et libera ; et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus ; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae ; et ideo in corporibus illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae ; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit* ». Traduction améliorée.

passant par l'âme qui sera bien l'unique forme informant cette matière. Les sens ne modifieront plus le corps mais s'inscriront dans l'âme selon ses règles, c'est-à-dire spirituellement selon l'espèce ou l'intention de la qualité et non la qualité elle-même à la manière de la blancheur qui s'inscrit dans la pupille sans la rendre blanche et pas comme la chaleur qui se communique à la main qui s'en approche¹²⁹⁶. De la même manière, les *species* de la connaissance sensible et les passions de l'appétit ne seront dans l'âme que comme actes de la volonté ou de l'intellect, et plus comme des mouvements du cœur ou de l'organisme. « *C'est ainsi que le plaisir qui, en un sens, est une passion de la sensibilité, comporte un autre sens suivant lequel Aristote l'attribue à Dieu qui, dit-il, 'jouit toujours d'un plaisir unique et simple'* »¹²⁹⁷.

¹²⁹⁶ Suppl. 82, 3 (*utrum impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat*): « *sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam. Sed sciendum, quod organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum; sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spiritali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest praeter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in II De Anima; et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis ».*

¹²⁹⁷ Suppl. 70, 2, ad 5 (*utrum in anima separata remaneant actus sensitivarum potentiarum*): « *amor, gaudium et tristitia et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passionem appetitivae sensibilis; et sic non erunt in anima separata: hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata, sicut et delectationem, quae quodammodo est passio sensitivae partis; secundum alium modum accipiendi ponit Philosophus de Deo, dicens in VII Ethic., quod Deus una simplici operatione gaudet ».*

CONCLUSION PARTIELLE

Dans cette dernière partie, nous avons voulu présenter les moyens que Dieu nous donne dans le difficile combat pour reconquérir l'unité intérieure de la personne humaine. Cette reconquête se fait par l'action de la grâce, véhiculée entre autres par les sacrements qui permettent de se conformer au modèle du Christ et de la Ste. Vierge et par les vertus.

La grâce de Dieu rachète l'homme (Rédemption) et le divinise. Par l'Incarnation, Dieu a donné un modèle d'humanité parfaite à suivre. Elle est communiquée par le baptême et restaurée par la pénitence. Ces sacrements ont plusieurs effets. Par la grâce habituelle (*habituale donum*) l'esprit humain est réorienté vers Dieu. Par la grâce actuelle (*auxilium gratiæ*), l'homme peut résister aux péchés causés par l'appétit sensible et les limites de l'intellect humain. La guérison, après la Chute, du péché originel est opérée par la *gratia sanans* au baptême. Mais il demeure un combat car la guérison est d'abord dans l'âme et pas dans l'appétit charnel. Pour accomplir les préceptes divins de manière parfaite (avec promptitude et délectation), il faut en plus la charité, qui vient de la grâce divine. Pour les péchés actuels, même relevé, le pécheur conserve une trace : si la tâche de la faute (*macula culpæ*) cesse, demeure la peine due (*pæna*). Ainsi se comprend la peine satisfaisante du Christ sur la Croix (ou satisfaction viciaire).

La sanctification ou divinisation est la fin qui nous est assignée, mais elle est totalement hors de portée par nos propres moyens. D'ailleurs par sa propre force, l'homme ne peut guère faire que des choses assez insignifiantes. Mais Dieu donne à Ses amis les moyens de L'atteindre. Il faut pour cela être humble (vertu dépendant de la tempérance), antidote de l'orgueil. Cette fin si haut placée ne doit pas nous faire désespérer de l'atteindre. La métaphysique de l'amitié nous attribue comme mérite propre ce que nous aurons laissé Dieu faire de bon en nous : « *Ce que nous ne pouvons faire qu'avec le secours divin ne nous est pas tout à fait impossible, car, dit le Philosophe : 'Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes'* ». L'union à Dieu est de l'ordre de la charité, « *certaine amitié de l'homme pour Dieu* ». Par l'amitié, nous démultiplions notre activité, perception et réflexivité. L'homme vertueux est aussi son propre ami (vit en harmonie avec soi-même) car il a fait pleinement l'unité de sa vie.

Toute vertu consolide l'être. Un habitus vertueux est nécessaire à chaque fois que la puissance ne trouve pas en sa propre essence de quoi se perfectionner elle-même comme lorsqu'on veut le bien de Dieu (charité) ou d'autrui (justice). L'habitus entitatif (la grâce qui s'attache à l'essence) ou opératif (vertu), disposition stable de l'âme dans l'agir humain, est un entre-deux ontologique entre la puissance et l'acte. Si l'habitus est un accident, il touche

pourtant la profondeur de l'être. La vertu de charité en particulier consolide car elle fait participer de l'être même de Dieu par la communication du St. Esprit qui donne la forme divine. L'homme aimant Dieu passe à un degré d'être plus grand : de moins de puissance à plus d'acte, puisque Dieu est acte pur, sans aucun mélange de potentialité. Si on prend accident non comme le contraire de substance mais l'un des cinq prédicables, alors il y a comme un entre-deux : « *on peut considérer les puissances de l'âme comme intermédiaires entre la substance et l'accident, en tant que propriétés naturelles de l'âme* ». L'habitus tend à s'assimiler progressivement à la nature (ou essence) par la connaturalité : sédimentation de la bonté des choix précédents qui crée une propension à reconduire ce type d'actes et transforme aussi la personne. Mais il dépend bien sûr du libre arbitre. Contrairement aux animaux qui agissent peu mais n'atteignent qu'une perfection limitée, l'homme peut atteindre un état de perfection réelle, mais doit agir beaucoup. Les anges l'obtiennent aussi mais par peu de mouvements et Dieu lui est parfait sans même aucun mouvement.

L'homme est un être composé et la plénitude de sa nature n'est acquise que si chacun des éléments la composant est parfait. « *Toute action aura autant de bonté qu'elle aura d'être* ». La vertu morale perfectionne la partie appétitive de l'âme pour la conformer à la règle et droite mesure de la raison. La vertu permet à la raison de contrôler les puissances inférieures pour leur imposer sa propre règle. Elle est un accident inhérent à la substance (l'âme) par l'intermédiaire d'un autre accident (la puissance perfectionnée). Les vertus ordonnent les passions au lieu de les annihiler, sachant les utiliser quand il faut et comme il faut. Les vertus cardinales consistent donc dans le juste milieu, entre le défaut et l'excès. Par contre la charité et les autres vertus théologiques n'ont pas d'excès. Pour elles, un seul acte contraire (péché mortel) suffit à la supprimer, au contraire des cardinales. Ces dernières sont soit acquises par l'effort humain, soit infuses par Dieu, comme une différence d'octave. Enfin, le niveau supérieur est constitué par les dons de l'Esprit-Saint lorsque « *l'homme est disposé à subir promptement l'impulsion de l'inspiration divine* ».

Généralement, les vertus sont résumées par les quatre vertus cardinales. La prudence a son siège dans la raison, la justice dans la volonté, la tempérance dans le concupiscible, la force dans l'irascible. Force et tempérance sont donc les deux seules vertus ayant trait aux passions. Elles sont intégrées à l'agir moral et harmonisent l'appétit sensible et rationnel. Elles ont pour objet la personne agissante elle-même, au contraire des autres, orientées vers le prochain (la justice) ou Dieu (les théologiques). Soumises à la raison, ces deux facultés augmentent le plaisir de l'agir.

La force empêche que l'on ne s'écarte de la recherche du bien par la crainte d'un mal qui pourrait survenir, en particulier de la mort (et va au niveau infus jusqu'au courage du martyre). Si ce mal est déjà présent, il induit des tristesses (normalement lutter contre elles est

le propre de la tempérance) contre lesquelles le fort préfère le plaisir de la vertu (même caché par la souffrance). Le fort lutte contre une certaine contraction inspirée par la crainte, utilisant avec raison la colère.

La force consiste principalement dans le *sustinere* (supporter la crainte en subissant l'assaut des difficultés) mais aussi dans l'*aggre di* (attaquer avec une audace modérée pour les éliminer). Le *sustinere* est plus vertueux encore car celui qui supporte n'est pas en position de force, vit le péril déjà au présent (l'audacieux à l'avenir) et cela dure plus longtemps. L'endurance consiste à résister par sa souffrance, tenant au bien fermement. Le *sustinere* comprend la patience (qui supporte « *volontairement et longtemps des épreuves ardues et difficiles, par un motif de service ou d'honnêteté* ») et la persévérance (qui consiste à « *demeurer de façon stable et perpétuelle dans un parti adopté avec délibération* »). L'*aggre di* comporte la magnanimité (ou confiance qui rend l'esprit prompt à attaquer « *pour accomplir des actions grandes et glorieuses* ») et la magnificence (constance dans l'exécution pour ne pas lâcher prise dans la réalisation malgré l'ampleur de la tâche). Il faut distinguer la vertu acquise et infuse : le bien poursuivi, Dieu, n'est compris et aimé qu'avec l'infusion d'autres vertus.

La persévérance fait durer dans la tâche difficile, moins face à la mort qu'à la maladie ou à la pauvreté etc.. et dans le combat pour la sainteté. Elle tient toute la vie dans la vertu et empêche la velléité dans la poursuite du bien, comme par fatigue qui peut nous faire rechercher un plaisir compensatoire (par ex. chez les mous, malgré une impulsion passionnelle légère). La patience concerne plus de craintes que la seule mort ou même plutôt des tristesses. Elle « *nous fait supporter nos maux d'une âme égale [équanimité] en souffrant ce qui nuit présentement, de telle sorte qu'il n'en ressent pas une tristesse désordonnée* ». Du coup, elle a son siège dans le concupiscible, comme la tempérance. Mais celle-ci ne concerne que les tristesses opposées aux plaisirs du toucher (nourriture, sexe) qu'elle doit réfréner, tandis que la patience concerne les tristesses que les autres nous infligent mais qui ne doivent pas nous éloigner du bien. Elle permet d'aller jusqu'au bout de la route des vertus et de la vie chrétienne, d'encourir des maux présents pour des biens futurs invisibles dont l'existence n'est affirmée que par la foi et l'obtention que par l'espérance et la charité. La patience est liée intimement à la charité qui fait tout supporter pour l'amour de Dieu. On est loin de la morale du pur devoir kantien. La longanimité supporte l'incontinence de ses frères et la patience leur intempérance.

La tempérance modère les passions concupiscibles, plaisirs ou tristesses en l'absence des délectations. La raison, étant notre différence spécifique, nous distingue du genre animal. Les plaisirs animaux les plus forts relèvent du toucher et concernent la conservation de l'individu (nourriture et sommeil) ou de l'espèce (sexualité). Les vices liés à l'intempérance

au sens large sont répandus et durables souvent. La tempérance empêche que ne surgissent dans l'appétit concupiscible les passions spontanées et véhémentes avant que la raison ne donne un commandement immédiat de se mouvoir. Le tempérant n'est pas un insensible : face aux choses de la vie, il « *s'en sert autant qu'il faut pour les nécessités de cette vie et de ses tâches, avec la modération de l'usager, et non avec la passion de l'amant* » . La tempérance comporte deux parties intégrantes : « *la pudeur, qui fait fuir la honte contraire à la tempérance ; et le sens de l'honneur, qui fait aimer la beauté de la tempérance* » et rejette la laideur liée aux voluptés bestiales qui ravalent l'homme au-dessous des animaux. Parmi les parties subjectives de cette vertu de tempérance, on compte suivant l'objet, lié à la nourriture, l'abstinence (manger) et la sobriété (boire) ou bien lié à la sexualité, la chasteté (union charnelle), la pudicité (autres manifestations de tendresse).

Degré inférieur à la tempérance, la continence n'a pas totalement raison de vertu (le tempérant n'est plus soumis à de passions violentes du concupiscible comme l'est encore le continent). Elle permet à la volonté de résister à ces assauts sensibles et réside dans l'acte d'élection. Elle fait la jonction entre le concupiscible et la raison. Pour progresser vers la vraie tempérance, il faut que les désirs sensibles se conforment à la raison, qui juge en se fondant sur la vertu et met en pratique ce jugement. Pour empêcher que la passion ne lie la raison, on peut jouer avec la volonté qui doit réorienter l'élection. Les plaisirs sont intransitifs, demeurent dans l'acteur. Les plaisirs intellectuels sont plus grands dans l'absolu car on renoncerait à de plus grandes choses pour eux, on leur est lié par la partie qui nous est la plus noble, ils sont plus intimes (ne s'arrêtent pas aux accidents), sont sans mouvement (peuvent être tous ensemble) et plus fermes. Mais les plaisirs sensibles sont plus véhéments car le sensible est plus connu de nous, ils modifient le corps, servent parfois de remèdes contre les tristesses. Le plaisir sensible concerne tout le monde, mais pas l'intellectuel qui exige aussi un effort. La tempérance est finalement moins réfréner les pulsions sensuelles qu'une disposition harmonieuse des parties d'un tout recevant ainsi ordre et unité. Elle permet à l'âme de jouer entièrement son rôle ontologique en informant le corps totalement (elle seule concerne la personne agissant directement), d'où un rejaillissement de beauté, de tranquillité et joie.

Mais après les vertus cardinales, il faut revenir sur la vertu principale, théologique de la charité. Elle est l'aboutissement de l'unité intérieure qui ne se replie par sur elle-même mais se donne à Dieu en retour car elle s'est reçue de Lui. L'amour se fonde sur la similitude. Le progrès spirituel dans la charité fait passer de l'amitié utile à l'amour d'amitié puisqu'elle commence par relier deux personnes dont l'une seulement a en acte une qualité, vers une relation où les deux la possèdent (malgré la disproportion insurmontable par rapport à Dieu). L'amour de convoitise (amitié utile) unit par causalité efficiente à ce qui perfectionne mon être propre, l'amour d'amitié unit par causalité formelle celui qui est devenu comme un autre moi-même. On distingue ainsi trois manières d'union : substantielle quand c'est l'amour de

soi, union de ressemblance pour les autres (quelque chose pour soi ou autre soi-même) et union réelle qui recherche une vie commune. L'amour unifie donc car on veut pour soi le bien auquel on cherche à s'unir et ce bien est soi-même, aimé en Dieu, qui est le modèle par excellence de l'unité de l'être. L'*ordo caritatis* est fondé sur la communication de la béatitude qui implique d'aimer Dieu en premier car cause de la béatitude, de s'aimer soi qui y participe directement (*unitas*) ou nous est associé chez nos proches (*unio sive consociatio*) et enfin qui rejaillit sur notre propre corps. L'amour de soi, justement compris, est dérivé de l'amour pour Dieu (on est uni à Dieu par charité et on aime tout ce qui Lui appartient, dont soi-même).

La paix est le fruit de cet amour d'amitié avec Dieu qui est une conformation : on partage avec Dieu la même forme, ce qui nous pousse à agir comme Lui. Bref on le rejoint. La concorde est une union formelle des volontés qui se situe dans le processus de délibération allant vers l'action, lorsque nous faisons, par amour (pour mieux ressembler à l'être aimé) des choix entre différents moyens attrayants et approuvés par l'intellect. La paix est plus large car elle n'est pas qu'entre deux personnes ayant un seul cœur et une seule âme, mais aussi en soi, paix de tous les mouvements de l'appétit (sensible ou rationnel, possédant tout ce qui lui convient). La vraie paix ne sera que dans la patrie céleste et ici-bas, elle est imparfaite mais « *nous aimons Dieu de tout notre cœur au point de lui rapporter tout ; et ainsi tous nos appétits sont unifiés* ». L'homme qui aime Dieu est libéré des sollicitudes (soucis) car il s'en remet à la sollicitude divine (Providence). Il se laisse dominer par ce bienveillant amour et lui-même domine politiquement ses passions qui sont conséquentes (par rejaillissement) ou sinon, consenties, et l'aident à agir plus vite. La béatitude requiert de fait une dimension corporelle (comme condition : ce n'est plus un fardeau qui nous distrait, et conséquence : la joie de l'âme rejaillit sur le corps).

La charité ou amour envers Dieu provoque une *mutua inhæsiō*, au niveau de la connaissance et de la puissance appétitive. Enfin l'amour d'amitié peut signifier l'amour qui répond à l'amour (*redamatio*), se faisant mutuellement du bien. Cette radicalité de l'amour fait vivre dans la profondeur de l'être et s'oppose à toute superficialité. Cette inhésion mutuelle est permise aussi par l'inhabitation de l'Esprit Saint qui divinise l'homme. L'Esprit Saint nous fait reposer en Dieu (*in quo*) comme une jouissance. Connaître est plus centripète qu'aimer, centrifuge. Donc, il vaut mieux aimer les réalités qui nous sont supérieures et connaître les inférieures.

Le modèle de l'homme parfait est en Jésus. L'humanité du Christ était unifiée dans Son unique personne divine. L'âme contrôlait son corps plus en tant qu'instrument uni au Verbe éternel. « *De l'état de gloire le Christ a assumé la vision béatifique ; de l'état d'innocence il a assumé l'exemption de péché ; enfin de l'état de culpabilité il a assumé la nécessité de se soumettre aux pénalités de cette vie* » parmi lesquels figurent la faim, la soif, la fatigue. Le

Christ n'a pas assumé le *fomes peccati*. Il faut comprendre ses passions à partir de celles d'Adam car les sens à l'origine obéissaient à la raison, jusqu'à ce que fût rompue la chaîne d'obéissances à cause de l'orgueil de l'âme.

Jésus possédait dès ici-bas la vision béatifique qui entraîne un rejaillissement de l'âme sur le corps, mais il le bloquait pour souffrir, par sa volonté divine. Jésus assumait tout ce qui était essentiel à l'homme (l'âme unie au corps), mais coassuma librement aussi des qualités (plénitude de grâce et de connaissance) et des défauts ou effets du péché (faim, passibilité, mortalité). Mais du péché originel il n'assuma que la corruption (la punition : la passibilité) et pas l'infection (la faute : il a l'intégrité morale). À Gethsémani, Jésus a laissé s'exprimer sa volonté naturelle, répugnant naturellement à la mort pour préserver le bien de la vie. Mais il contrôlait ses passions qui ne sont pas comme les nôtres mais plutôt des pro-passions. Elles ne se portent jamais vers un objet illicite, en leur principe, elles ne devancent pas le jugement de la raison (il choisit d'accepter le mouvement de ses passions) et elles n'entraînent pas la raison comme effet. « *La pro-passion, c'est la passion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà* ».

Jésus a permis que s'exprimassent à un moment, les différents niveaux de sa volonté humaine, sans jamais contredire réellement sa volonté divine. La volonté de sensualité répugne à toute douleur sensible, tout comme la volonté de nature répugne à la mort, qui lui est si contraire. Mais la volonté de raison accepte parfois de subir un mal pour un plus grand bien (le salut du genre humain). « *La volonté de nature voulait absolument le salut du genre humain, mais il ne lui appartenait pas de vouloir ceci comme moyen de cela ; quant au mouvement de la volonté de sensualité, il ne pouvait s'étendre jusque-là* ». Supposer une contradiction des volontés en Jésus reviendrait à vouloir qu'elles fassent ce qui est contre l'ordre de leur nature limitée, mais il y eut bien une agonie (combat) de la sensibilité.

Les sacrements confèrent la grâce pour être conformés à l'humanité parfaite du Christ. Le baptême lave du péché originel et transforme ontologiquement pour devenir fils adoptif de Dieu, réouvrant la porte du Ciel. Mais cela suppose un effort humain, soutenu par la prière pour combattre spirituellement contre les tentations internes (la concupiscence) et externe (les séductions démoniaques) pour nous empêcher de nous croire arrivés. Les symboles de l'eau baptismale montre qu'elle purifie, tempère les ardeurs de la convoitise et est transparente à la lumière de gloire. L'Eucharistie et la pénitence sont des sacrements essentiels dans le combat spirituel car réitérables. L'absolution sacramentelle enlève la peine du dam due pour les péchés mortels, mais demeure la peine et aussi au-delà la lutte contre le péché. L'Eucharistie incorpore au corps réel et sacramentel de Jésus : il est l'aliment du combat de l'âme et nous arme contre le démon. Elle diminue le foyer de péché en confirmant l'homme dans le Bien et en augmentant sa charité. La véritable perfection ne sera toutefois qu'eschatologique.

L'eschatologie nous informe aussi sur l'unité de la personne humaine, ou au contraire sur l'aboutissement de la division intérieure. En effet, tout le monde n'est pas admis au Paradis. Les réprouvés sont envoyés en enfer où ils sont retenus par leur corps, châtement de l'âme qui lui interdit l'exercice de sa volonté pour agir comme elle veut. Cette âme aussi unie au feu en conçoit une indicible horreur. Comme ces damnés ont été dispersés en appétant une multitude de biens inférieurs durant leur vie, ils seront punis par une multitude de peines. Après la Résurrection finale, les vers seront les souffrances rejaillissant de l'âme sur le corps, les pleurs seront la peine pour l'ancienne délectation dans la faute, affliction partant de l'intérieur du corps.

Le Christ a suivi un chemin inverse au péché originel où la nature humaine post-lapsaire infecte la personne. Il guérit d'abord la personne puis après la nature lors de la Résurrection glorieuse (et pas qu'au jugement personnel *post mortem*). Et là seulement ce que vivent le Christ et la Vierge dans leur corps sera partagé par tous les bienheureux. La béatitude de l'âme rejaillira sur le corps et gagnera « *non en intensité mais en extension* » comme « *ce qui ressortit à son être le meilleur* ». C'est l'aboutissement de l'hylémorphisme, la totale emprise ou information de l'âme sur le corps.

Le corps glorieux des bienheureux a plusieurs propriétés. Le don de subtilité se rapporte à l'âme en tant que forme : la matière du corps est totalement pénétrée et informée par l'âme sans aucun obstacle. La personne est totalement ce qu'elle doit être. À cette perfection dans l'acte premier s'ajoute celle dans l'acte second : l'agilité se rapporte à l'âme en tant que moteur du corps « *pour qu'il soit effectivement rapide et habile à obéir à l'esprit en tous ses mouvements et dans toutes les actions de l'âme* ». L'homme fait ce qu'il doit faire. La clarté sera le reflet corporel de la gloire de l'âme « *comme un vase de cristal reflète la couleur de l'objet qu'il renferme* ». Enfin, l'impassibilité désigne l'impossibilité d'être conformé *ad extra* à une forme mauvaise, contraire au bien de sa nature (donc par défaillance de sa forme propre). Le *fomes peccati* sera dépassé car la potentialité de l'être sera totalement liée par l'âme.

CONCLUSION FINALE

Ce travail nous a permis de voir quels éléments de la réflexion, à la fois philosophique et théologique de St. Thomas d'Aquin, ancrée dans la Tradition de l'Église, pouvaient répondre à un questionnement très contemporain sur l'unification de la personne humaine.

En effet, cette recherche est partie d'une constatation d'ordre phénoménologique. Lorsqu'on atteint avec quelqu'un un certain degré d'intimité, il n'est pas difficile de voir que toute personne aurait le désir d'être aimée de manière absolue, pratiquement comme si elle était seule au monde. Cette aspiration est très manifeste chez les petits enfants qui expriment toujours une sorte de jalousie lorsqu'ils voient le petit dernier de la fratrie trôner superbement sur les genoux d'un de ses parents. L'aîné voudrait détrôner de cette place d'honneur si convoitée son cadet qui la défend chèrement. Cette soif d'être aimé par-dessus-tout provient sûrement de Dieu, le seul Amour qui a les dimensions de l'Absolu. Ainsi la personne humaine est-elle faite pour l'amour car créée par l'Amour, mais elle va souvent chercher au mauvais endroit cet amour. Citons à ce propos la pièce du Bx. Karol Wojtyła *La boutique de l'orfèvre*, avec comme sous-titre : *Méditations sur le sacrement du mariage se transformant, de temps à autre, en drame* :

« Les gens se laissent emporter par un amour qu'ils croient absolu et qui n'a pas les dimensions de l'absolu. Et ils sont tellement victimes de leurs illusions, qu'ils ne ressentent même pas le besoin d'amarrer cet amour à l'Amour qui a ces dimensions. Ce n'est pas la passion elle-même qui les aveugle, mais le manque d'humilité envers l'amour dans son essence véritable. S'ils en sont conscients, ils parent au danger, énorme, car la pression de la réalité est trop forte, l'amour ne peut lui résister »¹²⁹⁸.

De fait, se passer de Dieu, c'est ne même plus avoir confiance dans les capacités de l'homme d'atteindre le vrai bonheur : « *Qui nous fera voir le bonheur ?* » (Ps 4, 7).

« *J'ai senti ta vérité, le conflit dans lequel tu vis. Le conflit entre ton désir de bonheur et les possibilités humaines d'y parvenir. Tu calcules le bonheur comme tes constructions d'architecte. Non il faut se fier à la vie, prendre courage, avoir confiance. En quoi ? En qui ? En la vie, en ton propre destin, en l'homme, en Dieu...* »¹²⁹⁹

Nous citons cette référence car nous nous étions initialement intéressés à la pensée du Bienheureux Pape Jean-Paul II que nous avons pu étudier à l'Institut Jean-Paul II sur le

¹²⁹⁸ Wojtyła, Karol, *La Boutique de l'orfèvre*, Cana-Cerf, 1979, p. 78.

¹²⁹⁹ Idem, p.24-25

mariage et la famille. Contrairement à ce qui est souvent dit de cette pensée, elle est surtout originale moins par sa théologie morale spéciale (morale familiale ou sexuelle) que par son anthropologie (ou pourrait-on dire aussi sa théologie morale fondamentale). Quels sont les ressorts dans la personne humaine qui expliquent son agir ? Ainsi s'éclaire la fameuse *communio personarum*. L'homme l'expérimente comme un perfectionnement de sa propre nature humaine, un accomplissement car il est fait suivant le modèle divin, trinitaire. D'après *Gaudium et Spes*²² et 24 « le Christ (...) manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation (...) : l'homme (...) ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même ». Dans un article philosophique, Karol Wojtyła parle même à ce propos de « *perfectiorisme* »¹³⁰⁰ : Ce néologisme signifie que l'homme devient « plus parfait » (*sic* : « *perfectior* » en latin) ou vraiment et pleinement lui-même dans le don. Il se perfectionne par ce biais, trouve sa propre réalisation en offrant en retour la vie qu'il a d'abord reçue comme un don. Mais il ne nous a pas paru souhaitable de nous plonger dans *Personne et Acte*, l'ouvrage le plus abouti de la pensée philosophique de Karol Wojtyła, sans les outils philosophiques et théologiques de réflexion qui lui furent fournis par l'anthropologie de St. Thomas d'Aquin, doctrine certes modernisée par un dialogue avec la philosophie moderne.

Voulant revenir à l'œuvre essentielle de la pensée de saint Thomas, la *Summa Theologiae*, sans se perdre dans les commentaires postérieurs de son œuvre majeure, cette thèse se propose modestement d'en donner une lecture synthétique sur le thème de la division intérieure.

Nous ne pouvons reprendre tous les éléments rassemblés dans les conclusions partielles. Nous voudrions dans cette conclusion générale nous limiter à certains des plus intéressants dans la perspective d'une ontologie de la division intérieure.

L'homme est une créature voulue par Dieu au croisement du matériel et du spirituel puisque la personne humaine est composée d'une âme informant un corps. La différence spécifique de l'homme réside dans cette âme intellectuelle ou rationnelle. Si la raison ne domine pas sa vie, l'homme se rabaisse au rang des animaux qui en sont privés. Elle doit unifier toute sa vie alors que les sens tendraient à solliciter l'homme de toutes parts. Cette sensibilité, qui nourrit les passions, est autonome : elle doit être soumise au contrôle de la raison mais ne peut l'être efficacement que par un pouvoir politique (reconnaissant leur juste rôle aux passions) et non pas despotique (qui voudrait les administrer arbitrairement).

L'homme associe à son acte d'exister (*esse*) ou acte premier une multitude d'actes

¹³⁰⁰ Wojtyła, Karol, « In search of the Basis of Perfectiorism in Ethics », in *Person and Community : Selected Essays*, transl. by Theresa Sandok, OSM, Peter Lang Publishing, New York, 1994, p. 45-55.

seconds qui constituent son agir. En effet, l'homme est un être en puissance qui ne peut actualiser cette potentialité par un seul acte mais seulement par une multitude d'actes car il n'est pas acte pur comme Dieu, dépourvu de toute potentialité, ni ne peut se contenter pour s'accomplir d'un seul acte comme les créatures spirituelles.

L'homme doit rechercher l'amitié avec Dieu car avec l'ami on partage quasi une même forme. Or Dieu, qui entend nous traiter en ami (Jn 15, 15), veut nous communiquer la Sienne : c'est en cette divinisation ou sainteté que constitue la perfection de l'homme. Pour pouvoir pénétrer à l'intime de nous-même, notre être doit être comme « liquéfié » (non pas contracté ou congelé) devant lui, y compris par la souffrance qui nous transperce en nos tréfonds. Cette ouverture à Dieu et au prochain par dilatation de mon être ne peut être comprise dans une perspective trop dualiste à la façon cartésienne : la *communio personarum* n'est pas une option parmi d'autres mais essentielle car elle imite la vie intra-trinitaire.

L'homme doit contrôler ses passions, altérations du corps, qui reçoit une nouvelle forme en remplaçant une autre. Il ne saurait être question de rejeter purement et simplement les passions, seulement celles ressenties « *comme il ne faut pas et quand il ne faut pas* ». La doctrine thomiste les intègre pleinement à l'agir moral perfectionné par les vertus qui les soumettent à la raison. Les vertus cardinales sont placées dans le juste milieu (médiocrité des passions) et aident à agir bien promptement et avec plaisir, donc à devenir meilleur, plus parfait. C'est une restauration de la rectitude ou équilibre perdu à la Chute depuis la présence en nous du foyer de péché. Parce que l'âme n'a pas obéi à Dieu, Celui-Ci a fait en sorte que, par ce *fomes peccati*, l'homme ne soit plus obéi en lui-même : le corps n'obéit plus à l'âme et au sein même de l'âme, les puissances inférieures de la sensibilité, donc les passions, n'obéissent plus aux puissances supérieures de l'intellect ou raison et de la volonté.

Le mal est ontologiquement un défaut, un manque d'être qui serait attendu. Pour qu'une action soit bonne, il faut qu'elle satisfasse au quadruple critère de la bonté : de son être (genre), de son objet (approprié ou non, ce qui qualifie l'espèce), des circonstances et de l'intention ou fin. S'il en manque un seul, survient déjà le mal (*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*). Déjà, pour cette même raison, on voit métaphysiquement l'éparpillement du mal face à l'unité du bien puisqu'à une seule vertu s'opposent plusieurs vices.

Les sens n'ont accès qu'aux particuliers, qui sont toujours un bien en soi, au moins métaphysiquement. C'est leur rapport avec le bien commun qui peut être problématique et en faire des maux car tout doit être rapporté à Dieu, mesure de tout l'agir humain en tant que fin ultime, à désirer au moins formellement. Mais on court le risque que Dieu soit réduit à un bien parmi d'autres comme si tous étaient d'égale valeur. En ce sens le péché est bien *aversio*

a Deo et conversio ad creaturas car la recherche d'un bien inférieur prédomine et seulement en conséquence vient généralement le détournement concomitant d'auprès de Dieu.

Le mal est inadéquation avec la forme attendue. Comme l'homme est rationnel, choisir un bien inférieur (le plaisir sensible, l'argent, l'honneur) consiste à ne pas correspondre à sa nature et, partant, à se rabaisser au-dessous des animaux qui, eux, n'ont pas accès aux biens spirituels dont le Bien Suprême. Pourtant Dieu a voulu un fossé ontologique avec le monde animal, comme le prouve la solitude originelle d'Adam (Gn 2, 20). Cela induit une forme de détestation de soi puisque l'homme n'est pas à la hauteur de ce qu'il devrait être par nature. Sans doute est-ce une punition pédagogique pour nous guérir de l'orgueil qui veut s'équiper à Dieu et refuse Son aide pour atteindre la divinisation.

La blessure de nature, suite à la Chute rend compte de la difficulté à exercer les vertus, perfection naturellement attendue allant jusqu'au fond de l'agir sensible pour qu'y domine la raison. En particulier, deux vertus ne concernent que la personne agissante elle-même. L'irascible où siège la force perd son ordination vers ce qui est ardu et tombe dans la faiblesse (difficulté de bien agir). Le concupiscible où siège la tempérance perd son ordination aux plaisirs modérés et tombe dans la convoitise (qui l'enflamme). La concupiscence est non seulement peccamineuse mais induit cette division intérieure car les puissances inclinent à leur bien sensible particulier sans se préoccuper de l'ordination au bien supérieur présenté par la raison.

Parmi différentes manières de pécher, ceux liés à la luxure et plus largement au sens du toucher sont violents et absorbent tout l'être en empêchant l'activité rationnelle. En effet, un principe fondamental est que l'homme étant limité, toute activité qu'il pose est déjà un choix qui l'empêche d'agir autrement. La distraction qui occupe l'esprit est aussi un péché de plus en plus répandu : moins frontalement opposée au bien, elle disperse l'être vers des biens très secondaires qui absorbent trop d'énergie et rendent impossible de s'adonner à la poursuite du vrai Bien qu'est Dieu et tout ce qui Lui est ordonné.

Les légitimes besoins du corps doivent être intégrés et unifiés dans la personne humaine vivant droitement. Elle aime son corps de charité comme don de Dieu et ne le méprise surtout pas. Mais si le corps n'est pas contrôlé en ses passions, sa sensibilité peut lier la raison et contracter une tâche au contact du bien inférieur désiré de manière désordonnée. En effet, la puissance de l'amour, extatique, centrifuge, nous fait sortir de nous-même pour adhérer au bien poursuivi : elle ne doit se porter que vers des biens supérieurs. L'intellection au contraire, qui est centripète, fait entrer l'objet connu en nous. Elle est mieux adaptée aux biens inférieurs. Seul un amour très grand pour Dieu peut nous faire renoncer à certains biens pour l'amour de Lui, auquel on attribue alors la priorité.

Les sens ne sont pas capables de s'élever jusqu'au bien ultime. Or, comme ils sont premiers dans le processus de la connaissance (« *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* »), il n'est pas rare que beaucoup s'arrêtent à ce niveau d'immédiateté sans continuer jusqu'au bout. L'imagination, qui est le trésor des formes reçues par les sens, joue souvent aussi un rôle dans le péché. En plus, les sens sont sollicités de ci de là et contribuent à la dispersion s'ils ne sont pas unifiés. Il faut faire l'effort de sortir de cette dimension trop « instinctive animale » pour viser le quasi-instinct donné par les dons de l'Esprit Saint qui meuvent notre âme informée par Dieu.

La volonté – éclairée par l'intelligence – permet d'aller jusqu'au bout, mais elle est parfois divisée en elle-même. Outre la volonté de la sensibilité qui n'est que participative, on distingue en l'homme entre volonté de nature et volonté de raison qui est conditionnée à une fin : comme on veut absorber un médicament écœurant car il est reconnu comme moyen efficace (*voluntas ut ratio, boulésis*) pour recouvrer la santé qui est la fin poursuivie (*voluntas ut natura, thélésis*).

La volonté ne doit pas croire pouvoir s'abstenir de choisir, pratiquant une *epochè* dans une sorte d'agnosticisme moral qui est en fait un défaut d'élection des moyens ou négligence (*nec eligens*). Croire qu'on puisse être neutre dans la vie (âne de Buridan), c'est déjà choisir contre Dieu. Il faut s'engager dans le concret (« *velle hoc aut illud* ») et ne pas rester prisonnier des généralités (« *velle aut non velle* »), empêchant de répondre à sa vocation au don de soi dans la communion des personnes. Dans le divertissement pascalien, le sujet se laisse assiéger par de multiples (pré-) occupations pour éviter de passer au stade réel de l'élection. Le nominalisme sape l'intégration diachronique de la personne humaine car il est prisonnier de l'instant présent où chaque acte est valorisé pour lui-même, sans référence au passé (fidélité) ou à l'avenir (promesse) qui donnent son épaisseur ontologique à l'humanité. En effet, la vertu est consolidation, par manière de connaturalité, des dispositions de l'âme à bien agir.

Cette négligence est parfois accompagnée par l'acédie ou tristesse due à notre résistance face aux transformations intérieures impliquées par les exigences de l'amour. On ne peut renoncer à certaines choses avec joie que si l'on replace Dieu comme le dispensateur de tout bien par amour qui ne demande le sacrifice qu'en vue d'un plus grand bien, la participation de sa nature divine. L'amour est d'abord acceptation d'un don positif et seulement par conséquence renonciation à d'autres biens et pas l'inverse, pure privation émanant de l'arbitraire d'un Dieu jaloux comme dans la tentation d'Adam et Ève (Gn 3, 2-5).

Un autre défaut courant dans la volonté est constitué par l'incontinence. La faiblesse

de volonté est due à un syllogisme pratique dévié qui n'applique pas à la situation concrète présente les principes moraux sains auxquels tient la personne. Elle est provoquée par une modification physique causant une passion excessivement intense qui s'oppose et distrait tout à la fois la personne de sa connaissance universelle habituelle. Mais l'incontinent en souffre, au point qu'il est pratiquement son propre bourreau, pas comme l'intempérant qui s'est solidifié dans le vice au point qu'il lui est devenu une seconde nature. Toutefois les sollicitations le relançant sans cesse, cela lui constitue déjà un châtement ici-bas.

En effet, la vie morale est souvent le lieu d'un combat pour celui qui n'a pas encore atteint le stade vertueux, souvent donné par la grâce, même pour les vertus cardinales qui ont atteint un niveau plus élevé, où elles sont infuses et pas seulement acquises par l'effort humain. En effet, le but assigné par Dieu, la divinisation ou sanctification, est inabordable pour l'homme seul. Mais Dieu prend plaisir à donner les moyens de le rejoindre. C'est ce qu'on peut appeler la métaphysique de l'amitié : « *Ce que nous ne pouvons faire qu'avec le secours divin ne nous est pas tout à fait impossible, car, dit le Philosophe : 'Ce que nous pouvons par nos amis, nous le pouvons de quelque façon par nous-mêmes'* ». Il nous attribue même à raison de mérite ce qu'Il nous permet d'accomplir.

La charité est cette certaine amitié avec Dieu qui cherche à nous unir à Lui. Comme toute vertu, elle est un entre-deux ontologique entre la puissance et l'acte. La vertu consolide donc l'être. Si cet habitus est un accident, il touche pourtant la profondeur de l'être. La charité consolide l'être de l'homme et le perfectionne car elle fait participer de l'être même de Dieu par la communication du St. Esprit. L'homme aimant Dieu passe à un degré d'être plus grand : de moins de puissance à plus d'acte, puisque Dieu est acte pur.

La force et la tempérance sont les deux seules vertus ayant trait aux passions. Elles harmonisent l'appétit sensible et rationnel et augmentent le plaisir de l'agir. La force siège dans l'irascible, la tempérance dans le concupiscible. La force empêche que l'on ne s'écarte de la recherche du bien par la crainte d'un mal qui pourrait survenir, en particulier de la mort. La tempérance modère les passions concupiscibles, plaisirs ou tristesses. Des plaisirs immodérés rabaisseraient l'homme au-dessous des animaux. La tempérance est finalement moins réfréner les pulsions sensuelles qu'une disposition harmonieuse des parties d'un tout recevant ainsi ordre et unité. Elle permet à l'âme de jouer entièrement son rôle ontologique en informant le corps totalement (elle seule concerne la personne agissant directement), d'où un rejaillissement de beauté, de tranquillité et joie.

L'amour unifie car il est quasi-partage d'une même forme : on veut pour soi le bien auquel on cherche à s'unir et ce bien est soi-même, aimé en Dieu, qui est le modèle par excellence de l'unité de l'être. L'amitié de bienveillance provoque l'union formelle entre les

amis par une *mutua inhæsiō*. Elle provoque la paix, plus large que la simple concorde car elle n'est pas qu'entre deux personnes ayant un seul cœur et une seule âme, mais aussi en soi, paix de tous les mouvements de l'appétit (sensible ou rationnel, possédant tout ce qui lui convient) : « nous aimons Dieu de tout notre cœur au point de lui rapporter tout ; et ainsi tous nos appétits sont unifiés ». L'homme qui aime Dieu est libéré des sollicitudes (soucis) car il s'en remet à la sollicitude divine (Providence).

Le Christ, en son humanité, avait une personnalité unifiée comme instrument uni au Verbe Éternel et non-soumis au *fomes peccati*. Il est donc le modèle auquel s'unir pour unifier notre vie. Il contrôlait ses passions qui étaient plutôt des pro-passions. Elles ne se portaient jamais vers un objet illicite, en leur principe, elles ne devançaient pas le jugement de la raison et ne l'entraînaient pas. « La pro-passion, c'est la passion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà ». Chez la Vierge aussi est absent le foyer de péché, par privilège divin.

Les corps du Christ et de la Vierge annoncent ce que sera, à la fin des temps, la position des corps glorieux pour les personnes admises au Paradis. Ils bénéficient de plusieurs dons. La subtilité se rapporte à l'âme en tant que forme : la matière du corps est totalement pénétrée et informée par l'âme sans aucun obstacle. La personne est totalement ce qu'elle doit être. À cette perfection dans l'acte premier s'ajoute celle dans l'acte second : l'agilité se rapporte à l'âme en tant que moteur du corps « pour qu'il soit effectivement rapide et habile à obéir à l'esprit en tous ses mouvements et dans toutes les actions de l'âme ». L'homme fait ce qu'il doit faire. La clarté sera le reflet corporel de la gloire de l'âme « comme un vase de cristal reflète la couleur de l'objet qu'il renferme ». L'impassibilité désigne l'impossibilité d'être conformé *ad extra* à une forme mauvaise, contraire au bien de sa nature (donc par défaillance de sa forme propre). Le *fomes peccati* sera dépassé car la potentialité de l'être sera totalement liée par l'âme.

Parmi les ouvertures qui paraissent possibles sur un tel sujet, nous aurions aimé nous pencher sur une approche psychologique, mais cela aurait été nous aventurer trop loin sans en posséder suffisamment les outils adéquats. Par exemple le concept de division intérieure semble pouvoir être transposé assez facilement dans la *psychè* lorsqu'on évoque le syndrome de Peter Pan comme nous l'avons juste esquissé. Mais comment ne pas penser aussi au syndrome du survivant ? Celui-ci désigne les traumatismes de personnes qui ont, par exemple, survécu à un camp de concentration ou d'extermination et qui en arrivent à s'en vouloir d'avoir survécu alors que leur famille ou leurs codétenus sont morts. Dans le contexte actuel d'un recours à l'avortement aussi répandu, il n'est pas rare que ce syndrome du survivant fasse vivre une vie comme par procuration aux personnes qui cherchent à remplacer un autre de la fratrie. Ou bien encore lorsqu'on cherche à « acheter » symboliquement le droit de vivre

en voulant devenir comme l'autre (souvent l'un des parents) voudrait qu'on soit : être de tel sexe (les problèmes d'identité sexuelle deviennent de plus en plus prégnants), faire tel métier etc... Bref, cela revient toujours à vivre autrement que ce qu'on l'on devrait. Même si cela ne semble pas toujours relever de la morale au sens strict, nous pensons que ce sont aussi là des symptômes du péché originel qui au fond semble revenir à ne pas aimer comme l'on devrait, Dieu, soi-même et notre prochain.

Si notre sujet était centré sur la personne en tant que sujet, cette étude pourrait être poursuivie dans la direction communautaire, voire ecclésiologique : quelles sont les implications de la division intérieure dans l'homme au niveau de la société humaine, de l'Église ? Enfin, mettre en rapport la pensée thomiste avec celle de K. Wojtyła dans *Personne et Acte* serait sûrement prometteur.

Nous concluons en reprenant quelques mots de *La Boutique de l'Orfèvre*, qui soulignent d'une manière admirable que la personne humaine est faite pour l'amour, qui seul va unifier notre vie comme l'évoquait St. Thomas dans notre titre. L'amour de Dieu unifie car il est la cause la plus élevée¹³⁰¹ et parce que nous ne pouvons pas nous passer de l'Autre, ni de l'autre.

*« C'est atroce de condamner ainsi son espace intérieur à un seul habitant. Il en vient à vous déshériter, à vous chasser de vous-même, sans vous laisser la moindre place ! »*¹³⁰².

Mais combien de fois croyons-nous l'avoir trouvé et ne nous trompons-nous pas ?

*« Cela me porte à réfléchir sur l'amour humain. Rien ne paraît être autant à la surface de notre vie et rien ne paraît plus inconnu et secret. L'opposition entre ce qui est apparent dans l'amour et ce qui est mystérieux provoque le drame, l'un des plus poignants de notre existence. La surface de l'amour recèle un courant, vif, chatoyant, versatile ; kaléidoscope d'ondes et de situations d'un charme extrême. Et il est vertigineux, ce courant, au point de vous emporter, hommes et femmes ! Et, une fois emportés, vous vous imaginez avoir percé le mystère de l'amour, alors que vous ne l'avez même pas effleuré. Heureux, durant un temps, vous croyez être parvenus au sommet de l'existence, lui avoir arraché tous les secrets de sorte qu'il ne reste plus rien. Oui, il ne reste rien, passé cet emportement. Il ne reste rien. Et ce n'est pas possible qu'il ne reste rien. Ce n'est pas possible, croyez-moi. L'être humain est un continuum, un tout qui ne finit pas, il est impossible qu'il ne reste rien ! »*¹³⁰³.

¹³⁰¹ II-II, 52, 2, arg. 2 : « *quanto aliquid est superius tanto est magis unitum, ut probatur in libro de causis* ».

¹³⁰² Wojtyła, Karol, *La Boutique de l'orfèvre*, Cana-Cerf, 1979, p.36.

¹³⁰³ *Ibidem*, p.46.

BIBLIOGRAPHIE

Notula prævia

Pour ce travail, nous avons eu recours à l'édition de la *Summa Theologiæ Sancti Thomæ de Aquino* réalisée par les éditions San Paolo dans sa version de 1999, sachant que la première remontait à 1962. Nous n'avons pas reporté avec la citation du texte original les références fournies par les notes de cette édition sur les sources patristiques de St. Thomas, généralement fournies dans la Patrologie Latine ou Grecque (PL et PG). En effet, si des spécialistes auraient certainement attendu une référence tirée d'une édition critique récente (comme les Sources Chrétiennes), il nous a fallu y renoncer puisque notre propos n'était pas d'étudier les sources patristique de la pensée thomasiennne. De même, nous n'avons pas voulu entrer dans les discussions sur l'évolution de la pensée thomasiennne et renvoyons pour cela à J.P. Torrell.

Abréviations :

AHDLM : Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge

ACPQ : American Catholic Philosophical Quarterly

NF : Neue Folge

PAPA : Proceedings of the American Philosophical Association

QR : Ad Claras Aquas (Quaracchi)

RSPT : Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques

RTPM : Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales

RTAM : Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale

RT : Revue Thomiste

Abbà, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di San Tommaso d'Aquino*, *Biblioteca di Scienze Religiose* 56, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1983.

Alvira, Tomás, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, *Coleccion filosófica* 44, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1985.

Anderson, Sr. Evangeline, *The human Body in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1953.

Anguiano García, Alberto, *La justicia original y su fin sobrenatural en cuatro reinterpretaciones recientes del pecado original*, *Bibliotheca Mexicana* 21, Universidad Pontificia de México, México, 2006.

Antoniotti, Sr. Louis-Marie, op, « *La volonté divine antécédente et conséquence selon saint*

- Jean Damascène et saint Thomas d'Aquin* », in *RT* 65/1, 1965, p. 52-77.
- Astorquiza Fierro, Patricia, « Ser y unidad. Fundamentos del amor en Santo Tomás de Aquino », in *Espíritu* 53/129, 2004, p. 101-120.
- Baker, Richard Russel, *The Thomistic Theory of the Passions and their Influence on the Will*, Notre Dame (Indiana), 1941.
- Barad, Judith A., « *Aquinas's Assent/Consent Distinction and the Problem of akrasia* », in *The New Scholasticism* 62, 1988, p. 98-111.
- Barrett, Sr. Mary Constance, *An experimental study on the Thomistic Concept of the Faculty of Imagination*, Washington, 1941.
- Bernardo C. Bazán, « *La corporalité selon S. Thomas* », in *Revue Philosophique de Louvain* 81, Louvain-la-Neuve, 1983, p. 369-409.
- Bradley, D. J. M., « *Thomas Aquinas on Weakness of the Will* », in Hoffmann T. (ed), *Weakness of Will from Plato to the Present (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 49)*, CUA Press, Washington, 2008, p. 82-114.
- Breenan, Robert E., « *The Thomistic Concept of Imagination* », in *New Scholasticism* 15, Baltimore-Washington, CUA Press, 1941, p. 149-161.
- Brown, Montague, « *Aquinas on the Resurrection of the Body* », in *The Thomist* 56/2, 1992, p. 165-207.
- Busa, Robert, sj, « *De phantasia et imaginatione iuxta S. Thomam* ». *Phantasia - imaginatio. V Colloquio Internazionale. Roma 9-11 Gennaio 1986. Atti*, Lessico Intellettuale Europeo : Ateneo, Roma, 1988, p. 135-152.
- Busiello, Giuseppe, « *Le passioni in Tommaso d'Aquino tra etica, antropologia e metafisica* », in *Angelicum* 83, 2006, p. 95-120.
- Butera, Giuseppe, « *On Reason's Control of the Passions in Aquinas's Theory of Temperance* », in *Mediaeval Studies* 68, 2006, p. 133-160.
- Chenu, Marie-Dominique, op., « *Les passions vertueuses. L'anthropologie de saint Thomas* », in *Revue Philosophique de Louvain* 72, 1974, p. 11-18.
- Christmann, Heinrich Maria, *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe*, Heidelberg, 1958.
- Congar, Yves M-J., « *Le traité de la force dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin* », in *Angelicum* 51, 1974, p. 331-348.
- Coppens, Joseph, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Gembloux, 1948.
- Cottier, Georges, op., « *La mort, salaire du péché* », in *Nova et Vetera* 82/2, 2007, p. 121-150.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid ; Speer, Andreas (ed), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, in *Miscellanea Mediaevalia* 22/2, Walter de Gruyter, Berlin - New York, 1994.
- Verbeke, Gerard, « *L'éducation morale et les arts chez Aristote et Thomas d'Aquin* », p. 449-467.
 - Hedwig, Klaus, « *Agere ex ignorantia. Über die Unwissenheit im praktischen Wissen bei Thomas von Aquin* », p. 482-498.

- Cruz Cruz, Juan, « *Ontología del amor en Tomás de Aquino* », *Cuadernos de Anuario Filosófico* 31, Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.
- Daly, Sr. Jeanne Joseph, CSJ, *The Metaphysical Foundations of Free Will as a Transcendental Aspect of the Act of Existence in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America, Washington, 1958.
- Davidson, Donald, « *How Is Weakness of the Will Possible ?* », in *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, p. 21-42.
- DeYoung, Rebecca Konyndyk, « *Resistance to the Demands of Love : Aquinas on the Vice of Acedia* », in *The Thomist* 68/2, 2004, p. 173-204.
- Idem, « *Power Made Perfect in Weakness : Aquinas's Transformation of the Virtue of Courage* », in *Medieval Philosophy and Theology* 11/2, 2003, p. 147-180.
- Di Martino, Carla, *Ratio particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2008.
- Durand, Emmanuel, op, « *Au principe de l'amour : formatio ou proportio ? Un déplacement revisité dans l'analyse thomasiennne de la voluntas* », in *RT* 104, 2004, p. 551-578.
- Émery, Gilles, op, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris, 2004.
- Engelhardt, Paulus, « *Mensch und Christ in der Spannung zwischen Vernunft und Leidenschaft* », in Rombach, Heinrich (ed), *Die Frage nach dem Menschen : Aufriß einer philosophischen Anthropologie : FS für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Freiburg-i.-B., Alber, 1968, p. 135-139.
- Faraon, Michael Joseph, *The metaphysical and psychological Principles of Love*, River Forest, 1952.
- De Finance, Joseph, sj, « *Amour, volonté, causalité* », in *Giornale di metafisica* 13, 1958, p. 1-22.
- Feingold, Lawrence, *The natural Desire to see God according to St. Thomas Aquinas and his Interpreters*, in *Faith, Reason : Studies in Catholic Philosophy and Theology*, Sapientia Press of Ave Maria University; 2nd ed., Naples (FL), 2010.
- Floyd, Shawn D., « *Aquinas on Temperance* », in *The Modern Schoolman* 77/1, 1999, p. 35-48.
- Frede, Dorothea, « *Aquinas on phantasia* » in Perler, Dominik (ed), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 76, Brill, Leiden - New York - Köln, 2001, p. 155-183.
- Gainé, Simon Francis, op, *Will There Be Free Will in Heaven ? Freedom, Impeccability, and Beatitude*, T. & T. Clark, London - New York, 2003.
- Gallagher, David, « *Free choice and Free Judgment in Thomas Aquinas* », in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76, p. 247-277.
- Gauthier, René-Antoine, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, *Bibl. Thomiste* 28, Paris, Vrin, 1951.
- Gigante, Mario, « *Thelesis e boulesis in S. Tommaso* », in *Asprenas* 36/3, 1979, p. 265-273.

- Gillon, Louis B., op, « *Genèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour* », in *RT* 46, 1946, p. 322-329.
- Gillon, Louis B., op, « *L'imitation du Christ et la morale de S. Thomas* », in *Angelicum* 36, 1959, p. 263-286.
- Gilson, Étienne, *L'Être et l'Essence*, 3^e édition, 4^e tirage, Paris, Vrin, 2000.
- Idem, *Le thomisme*, Paris, 1942, p. 372-391 (L'amour et les passions).
- Glorieux, P, « *St. Thomas et l'accroissement de la béatitude* », in *RTAM* 17, 1950, p. 121-125.
- Gondreau, Paul, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 61*, Aschendorff, Münster, 2002.
- Idem, « *The Passions and the Moral Life : Appreciating the Originality of Aquinas* », in *The Thomist* 71/3, 2007, p. 419-450.
- Gosling, Justin, *Weakness of the Will*, London, Routledge, 1990.
- Garrigou-Lagrange, op, *Utrum gratia sanctificans fuerit in Adama innocente dos naturæ an donum personale tantum ?*, in *Angelicum* 2, 1925, p. 133-145.
- Gutiérrez, Juan, m sp s, « *Realización del ser humano por el amor, según el pensamiento de Santo Tomás* », in *Revista Teológica Limense* 8, 1974, p. 131-152.
- Harak, G. Simon, sj, *Virtuous Passions : The Formation of Christian Character*, Paulist Press, New York, 1993.
- Hauerwas, Stanley, « *The Difference of Virtue and the Difference It Makes : Courage Exemplified* », in *Modern Theology* 9/3, 1993, p. 249-264.
- Hayden Lemmons, Rose Mary, « *The Paradox of Aquinas's Altruism : From Self-Love to Love of Others* », in *PAPA* 64, 1990, p. 72-83.
- Hittinger, Russel, « *When It Is More Excellent to Love Than to Know : The Other Side of Thomistic Realism* », in *PAPA* 57, 1983, p. 171-179.
- Hoffmann, Tobias, « *Aquinas on the Moral Progress of the Weak Willed* », in Hoffmann T., Müller J. ; Perkams M.(ed), *Das Problem der Willensschwäche im mittelalterlichen Denken (RTPM. Bibliotheca 8)*, Peeters - Dudley, Leuven-Paris, 2006, p. 221-247.
- Horváth, Alexander/Sándor Maria, op, *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie*, in *Thomistische Studien* 1, Fribourg, 1943.
- Jacob, Josef, *Passiones : Ihr Wesen und ihre Anteilnahme an der Vernunft nach dem hl. Thomas von Aquin*, Mödling, St. Gabriel, 1958.
- Johnson, Mark F., « *St. Thomas, Obediential Potency, and the Infused Virtues : De virtutibus in communi, a. 10, ad 13* », in *RTAM* (Suppl.) 1 (1995) : «Thomistica», p. 27-34.
- Kelley-Lainé, Kathleen, *Peter Pan ou l'enfant triste*, Calmann-Lévy, Paris, 2005.
- Kent, Bonnie, « *Transitory Vice : Thomas Aquinas on Incontinence* », in *Journal of the History of Philosophy* 27, p. 199-223.
- Idem, « *Aquinas and Weakness of Will* », in *Philosophy and Phenomenological Research* 75/1, 2007, p. 70-91.

- Kiley, Dan, *Le Syndrome de Peter Pan : ces hommes qui ont refusé de grandir*, Robert Laffont, coll. Réponses, Paris, 1996.
- Kim, Yul, « *A change in Thomas Aquinas's Theory of the Will : Solutions to a Long-Standing Problem* », in *ACPQ* 81/2, 2008, p. 221-236.
- Kobusch, Theo, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg-i-B., Herder, 1993, p. 23-54.
- König-Pralong, Catherine, « *Aspects de la fatigue dans l'anthropologie médiévale* », in *Revue de Synthèse* 129/4, déc. 2008, p. 529-547.
- Kors, J. B., *La justice primitive et le péché originel d'après St. Thomas. Les sources, la doctrine*, in *Bibl. Thomiste* 2, Le Saulchoir, Kain, 1922.
- Kretzmann, Norman, « *Warring against the Law of my Mind : Aquinas on Romans 7* » in Morris, T.V., *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame, ND University Press, p. 172-195.
- Kwasniewski, Peter A., « *The Ecstasy of Love in Aquinas's Commentary on the Sentences* », in *Angelicum* 83, 2006, p. 51-93.
- Labourdette, Michel Marie, op, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Paris, 1953.
- Idem, *Cours de Théologie Morale*.
- Des vices et des péchés (Ia-IIæ, Qu. 71-89), Toulouse, 1958.
 - De la grâce (Prima-Secundae, q. 109-114), Toulouse, 1960.
 - [14], Force et tempérance (IIa-IIae, 123-170), Toulouse, 1961.
 - [15] La vie sexuelle, la chasteté, Toulouse, 1960.
- Lacombe, Olivier, « *Perspective néothomiste : comment l'imagination peut être justement valorisée sans concession indue à l'irrationnel* », in *Roczniki Filozoficzne* 27/1, Lublin, 1979, p. 77-83.
- Laghi, M. « *'Passio' e passione nella letteratura tomista. Riflessioni in merito allo 'Status quaestionis'* », in *Divus Thomas* 103/1, 2000, p. 59-92.
- Lagrange, Marie Joseph, op, « *L'innocence et le péché* », in *Revue biblique* 2, 1897, p. 341-379.
- Lamy, Marielle, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, *Collection des Études Augustiniennes*, Paris 2000.
- Leblanc, Marie, « *Aspects du péché originel dans la pensée de St. Thomas d'Aquin* », in *RT* 93, 1993, p. 567-600.
- Lee, Patrick, « *The Relationship between Intellect and Will in Free Choice According to Aquinas and Scotus* », in *The Thomist* 49, 1985, p. 321-342.
- Lisska, Anthony J., « *Aquinas on phantasia* », in *The Thomist* 40, 1976, p. 294-302.
- Lizotte, Aline, *La personne humaine*, Les Presses Universitaires de l'IPC/Parole et Silence, 2007.
- Lot, François-Frédéric, fsj, « *Les passions du Christ selon saint Thomas d'Aquin* », in *Aletheia* 26, 2004, p. 35-45.

- Lottin, Odon, *osb, Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Louvain-Gembloux, 1942.
- Idem, « *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin* », in *RTAM* 12, 1940, p. 275-328.
- Mañero, Salvador, « *Sobre la mútuas influencias de las pasiones y del voluntario libre* », in *Revista de Filosofía* 7, 1949, p. 401-432.
- Mansfield, Richard K., « *Antecedent Passion and the Moral Quality to Human Acts according to St. Thomas* », in *ACPQ (Suppl.)* 71, 1997, p. 221-231.
- McEvoy, James J., « *The Other as Oneself : Friendship and Love in the Thought of Thomas Aquinas* », in *Maynooth University Record* 1, 1996, p. 27-48.
- McInerny, Ralph, *Aquinas on Human Action : A Theory of Practice*, Washington D.C., CUA Press, 1992.
- Malo Pé, Antonio, « *Antropologia dell'affettività* », in *Studi di Filosofia* 16, Armando, Roma, 1999, p. 213-258.
- Mansini, Guy, « *Duplex amor and the Structure of Love in Aquinas* », in *RTAM (Suppl.)* 1 : « Thomistica », 1995, p. 137-196.
- Idem, « *Similitudo, communicatio, and the Friendship of Charity in Aquinas* », in *RTAM (Suppl.)* 1 : « Thomistica », 1995, p. 1-26.
- Manzanedo, Marco F., *Las pasiones según Santo Tomás*, in *Aletheia* 39, Editorial San Esteban, Salamanca, 2004.
- Maritain, Jacques, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, 1939.
- Montanari, Giovanni, « *Distinzione tra 'voluntas ut natura' e 'voluntas ut ratio' nella dottrina tomista della libertà* », in *Aquinas* 5, 1962/1, p. 58-100.
- Morard, Martin, op, « *Une source de saint Thomas d'Aquin : le deuxième Concile de Constantinople (553)* », in *RSPT* 81, 1997, p. 21-56.
- Müller, Jörn, « *Willensschwäche als Problem der mittelalterlichen Philosophie. Überlegungen zu Thomas von Aquin* », in *RTPM* 72/1, 2005, p. 1-28.
- Müller, Jörn, « *In War and Peace : The Virtue of Courage in the Writings of Albert the Great and Thomas Aquinas* », in I. P. Bejczy (ed), *Virtue Ethics in the Middle Ages : Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics, 1200-1500* (Brill's Studies in Intellectual History, 160), Leiden, 2007, p. 77-100.
- Murphy, Claudia Eisen, *Virtues and Vices of the Passions : An Analysis of Thomas Aquina's Moral Psychology*, PhD Diss., Cornell University, 1998.
- Nault, Dom Jean-Charles, *La Saveur de Dieu, L'acédie dans le dynamisme de l'agir, Cogitatio Fidei*, Cerf, Paris, 2006.
- Nicolas, Marie-Joseph, op, « *Le corps humain* », in *RT* 79, Toulouse, 1979, p. 357-387.
- Idem, « *Le corps humain et sa résurrection* », in *RT* 79, Toulouse, 1979, p. 533-545.
- Noble, Henri Dominique, op, *Les passions dans la vie morale*, Paris, 1932, 2 vol.
- Idem, *La vie pécheresse*, Paris, 1937.
- Osborne, Thomas M. Jr., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics*, Notre

- Dame University Press, 2005.
- Padalino, Francesco, *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale*, Agrigento, 1953.
- Pasnau, Robert, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press, 2002.
- Perkams, Matthias, « *Sensory Metaphysics : The System of passiones animae in Thomas Aquinas* », in *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 58/1, 2004, p. 142-145.
- Pieper, Josef, *The Four Cardinal Virtues*, Notre-Dame University Press, Notre-Dame (Indiana), 1966-2003.
- Pinckaers, Servais (Th.), op, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, *Études d'éthique chrétienne* 14, Éditions Universitaires de Fribourg-Cerf, Fribourg-Paris, 1985-1993.
- Idem, « *La structure de l'acte humain suivant S. Thomas* », in *RT* 55, 1955/2, p. 393-412.
- Idem, « *Les passions et la morale* », in *RSPT* 74, 1990, p. 379-391.
- Pförtner, S, op, *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*, *Studia Friburgensia, NF* 22, Universitätsverlag Freiburg, 1958.
- Idem, « *Die sinnlichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin* », in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 2, 1955, p. 3-27.
- Principe, Walter H., « *Affectivity and the Heart in Thomas Aquinas' Spirituality* », in Callahan, Annice (ed.), *Spiritualities of the Heart : Approaches to Personal Wholeness in Christian Tradition*, Paulist Press, NYC, 1990, p. 45-63.
- Pope, Stephen J. (ed), *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2002 :
- Houser, Rollen Edward, « *The Virtue of Courage (IIa IIæ, qq. 123-140)* », p. 304-320.
 - Cates, Diana Fritz, « *The Virtue of Temperance (IIa IIæ, qq. 141-170)* », p. 321-339.
- Putallaz, François-Xavier et Schumacher, Bernard (ed.), *L'humain et la personne*, Cerf, 2008 :
- Émery, Gilles, op, « *La Trinité, le Christ et l'homme. Théologie et métaphysique de la personne* », p. 175-193.
 - Wald, Berthold, « *L'invention du Moi. Jean Duns Scot, René Descartes, John Locke* », p. 195-217.
 - Ide, Pascal, « *L'homme et l'animal. Une altérité corporelle significative* », p. 281-299.
 - Putallaz, François-Xavier, « *Pour une métaphysique de la personne* », p. 301-317.
- Reilly, Richard, « *Weakness of Will : The Thomistic Advance* », in *PAPA* 48 (*Thomas and Bonaventure*), Washington DC., 1974, p. 198-207.
- Reutemann, Charles, *The thomistic concept of Pleasure, as compared with Hedonistic and Rigoristic Philosophies*, Washington, 1953.
- Roberts, Robert C., « *Thomas Aquinas on the Morality of Emotion* », in *History of the Philosophy Quarterly* 9, 1992, p. 287-305.

- Robiglio, Andrea Aldo, L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà, ed. Vita e Pensiero, Milano, 2002.
- Rorty, Amelie Oksenberg, « *Where Does the Akritic Break Take Place ?* », in *Australasian Journal of Philosophy* 58, 1980, p. 333-46.
- Saarinen, Risto, Weakness of the Will in Medieval Thought : From Augustine to Buridan, *Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters* 44, Leiden, Brill, 1994.
- Schmid, Karl, osb, Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften nach der Lehre des hl. Thomas v. Aquin, Engelberg, 1925.
- Schockenhoff, Eberhard, Bonum hominis : die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin, *Tübinger theologische Studien* 28, Matthias-Grünewald, Mainz, 1987.
- Schwalm, Marie-Benoît, op, Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin. Commentaire du De Incarnatione, Paris, 1939.
- Schwartz Porzecanski, Daniel, « *Aquinas on Concord : Concord Is a Union of Wills, Not of Opinions* », in *The Review of Metaphysics* 57, 2003, p. 25-42.
- Simon, Yves, Traité du libre arbitre, Liège, 1951.
- Simonin, H.D., op, « *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour* » in *AHDLM* 7, 1931, p. 174-276.
- Idem, « *La primauté de l'amour dans la doctrine de St. Thomas* », in *Vie spirituelle*, Suppl. 53, 1937, p. 129-143.
- Sleva, Victor E., The Separated Soul in the Philosophy of St. Thomas Aquinas, CUA Press, Washington D.C., 1940.
- Solère, Jean-Luc, « *Remédier aux passions : de la fortitudo antique et médiévale à la résolution cartésienne* », in Besnier, Bernard ; Moreau, Pierre-François ; Renault, Laurence (éd.), *Les passions antiques et médiévales. Théories et critiques des passions*, t. 1, PUF (Léviathan), Paris, 2003, p. 213-248.
- Spanneut, Michel, « *Influences stoïciennes sur la pensée morale de St. Thomas d'Aquin* », in Elders, L.J. et Hedwig, K. (ed.), *The Ethics of St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas*, Libreria Editrice Vaticana, 1984, p. 50-79.
- Stagnitta, Antonino, La antropologia in Tommaso d'Aquino. Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo, EDI, Napoli, 1979.
- Stump, Eleonore, « *Aquinas's Account of Freedom : Intellect and Will* », in *The Monist* 80/4, 1997, p. 576-597.
- Stump, Eleonore, « *Grace and Free Will* », in *Archivio di Filosofia* 72/1-3, 2004, p. 411-418.
- Sultana, Mark, Self-deception and akrasia. A comparative conceptual analysis, PUG, 2005.
- Téllez Maqueo, David Ezequiel, « *El amor de sí mismo según el pensamiento de Tomás de Aquino* », in *Tópicos* 26, 2004, p. 177-195.
- Torrell, Jean-Pierre, Saint Thomas d'Aquin, Maître spirituel : Initiation 2, *Vestigia. Pensée antique et médiévale* 19, Éditions Universitaires de Fribourg - Cerf, Fribourg-Paris,

- 1996.
- Idem, *Le Christ en ses mystères. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, 2 t., Desclée, Paris, 1999.
- Idem, « 'Imiter Dieu comme des enfants bien-aimés'. La conformité à Dieu et au Christ dans l'oeuvre de St. Thomas », in *Recherches thomasiennes*, Paris, Vrin, 2000, p. 325-335.
- Trottmann, Christian, La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII, in *Bibliothèque de l'École Française d'Athènes et de Rome* 289, Rome, 2001.
- Tumbas, S., « *La moralità del piacere secondo S. Tommaso d'Aquino* », in *Educare* 4, 1953, p. 94-101 et 158-170.
- Uffenheimer-Lippens, Elisabeth, « *Rationalized Passion and Passionate Rationality : Thomas Aquinas on the Relation between Reason and the Passions* », in *The Review of Metaphysics* 56/3, 2003, p.525-558.
- Valsecchi, A., « *L'imitazione di Cristo in san Tommaso d'Aquino* », in Colombo, G. (ed)., *Miscellanea Carlo Figini*, La Scuola cattolica, Venegono Inferiore, 1964, p. 175-203.
- Wadell, Paul J., cp, *An Interpretation of Aquinas' Treatise on the Passions, the Virtues, and the Gifts from the Perspective of Charity as Friendship with God*, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana), 1985.
- Weber, Édouard-Henri, op, *La personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisiens de l'acception moderne de l'homme*, Paris, Vrin, 1991.
- Weber, Hermann J., *Die Lehre der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Skotus*, in *Freiburger theologische Studien* 91, Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1973.
- Weiss, Roger, *Amor sui. Sens et fonctions de l'amour de soi dans l'ontologie de Thomas d'Aquin*, Genève, 1977.
- Wippel, John F., « *Thomas Aquinas on the Separated Soul's Natural Knowledge* », in J. J. McEvoy ; M. Dunne (eds.), *Thomas Aquinas : Approaches to Truth : The Aquinas Lectures at Maynooth, 1996-2001*, Four Courts Press, Dublin – Portland, 2002, p. 114-140.
- Yearley, Lee H., « *The Nature-Grace Question in the Context of Fortitude* », in *The Thomist* 35, 1971, p. 557-580.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	2
Avant propos	3
Introduction	6
I) « <i>Ab initio autem non sic fuit</i> » (Mt 19, 8)	12
A) L'anthropologie thomiste	12
1. La nature de l'homme pour le théologien	12
a. De l'homme, intermédiaire entre les mondes corporel et spirituel, à l'hylémorphisme.....	12
b. L'ordo entis	15
c. La fragile unité de l'âme et du corps.....	18
2. Les puissances de l'homme.....	22
a. L'acte premier : l'esse donne à la substance d'exister	22
b. L'ordre des puissances de l'âme	24
3. Résumé sur les passions	29
a. L'appétit sensible nous porte vers le bien	29
b. Les onze passions	32
i. <i>Irascible et concupiscible en général</i>	32
ii. <i>Irascible et concupiscible en particulier</i>	38
c. L'amour : passion primordiale	41
i. <i>Les différents types d'amour</i>	41
ii. <i>L'amour se fonde sur une certaine ressemblance</i>	43
iii. <i>L'amour veut pénétrer jusqu'à l'intime de l'aimé</i>	45
d. Désir-convoitise et joie-délectation.....	48
i. <i>Les différents types de convoitise</i>	48
ii. <i>Le plaisir ou délectation</i>	49
iii. <i>Faux et vrais plaisirs</i>	52
iv. <i>Le plaisir dilate : réfutation de l'erreur cartésienne</i>	54
B) L'homme dans le status vitæ integræ sive innocentiae	57
1. Les passions.....	58
a. Ontologie de la passion	58
b. Passions en Adam et en Dieu	61
c. Réfutation de l'épicurisme et du stoïcisme	63
d. La « médiocrité » des passions reprise d'Aristote.....	65
e. Des passions utiles	66
2. La rectitude originelle	68
a. Les passions étaient soumises à la raison.....	68
b. Autres dons préternaturels.....	73
c. Transmission de cet état de justice originelle.....	78
Conclusion partielle.....	82
II) La désintégration de la personne par le péché.....	86
A) Mal et péché originel.....	86
1. Quelques réflexions générales sur le mal	86
a. Le mal et le bien n'ont pas le même statut ontologique.....	86
d. Le conflit entre le bien universel et le bien particulier.....	88
e. Le mal est la privation d'un bien attendu, d'une perfection due.....	90
f. Mal et péché, vice et vertu	94
2. Le péché originel	98

a.	Nature de cet habitus corruptus.....	98
b.	Les conséquences : la perte de la justice originelle.....	105
c.	Les peines liées au péché originel.....	111
i.	<i>La perte du privilège d'immortalité</i>	111
ii.	<i>La blessure de la nature</i>	112
iii.	<i>Hébétude et cécité de l'esprit</i>	115
iv.	<i>Le rôle absorbant de la sensibilité</i>	118
v.	<i>La perte du juste amour pour son propre corps</i>	120
d.	Transmission du péché originel.....	123
B)	Le <i>status vitæ præsentis</i> : les péchés actuels.....	126
1.	Peccatum : aversio a Deo et conversio ad creaturas.....	126
2.	Dans quelle mesure le péché est-il un acte « volontaire » ?.....	133
a.	La disproportion entre grandeur de la volonté et de l'intention.....	134
b.	Un problème d'élection, d'hésitation ou de précipitation ?.....	136
c.	Quel rôle pour les causes extérieures ?.....	138
3.	Le rôle de l'imagination dans le péché.....	140
a.	L'imagination (<i>imaginatio sive phantasia</i>) est un sens interne qui retient et compose les impressions sensibles.....	141
b.	L'autonomie de l'imagination vient de ce que cette faculté réside dans le composé hylémorphique humain.....	144
c.	Les mouvements primo primi et les mouvements subits liés à l'imagination.....	146
d.	Qualification morale des mouvements incontrôlés liés à l'imagination.....	150
C)	Le péché divise intérieurement.....	158
1.	La velléité.....	158
2.	La structure de l'action vraie impose d'aller jusqu'à l'opération.....	166
3.	Le problème de l'indécision et de la distraction.....	172
a.	Velléité et indécision.....	172
b.	La dérive nominaliste : la liberté d'indifférence.....	174
c.	La négligence (ou refus de l'élection) et l'acédie.....	179
d.	Distraction et désagrégation de la personne.....	185
i.	<i>La créaturalité ou l'obligation de choisir</i>	185
ii.	<i>La tentation du divertissement pour ne pas choisir</i>	192
iii.	<i>L'accaparement par les plaisirs sensibles</i>	198
4.	Le problème de l'incontinence.....	200
a.	Le syllogisme tronqué de l'incontinent.....	200
b.	Distinction entre incontinence et intempérance.....	206
c.	L'incontinence et les défauts liés à la prudence.....	216
	Conclusion partielle.....	226
III)	« <i>Amor Dei est congregativus</i> ».....	233
A)	Nécessité de la grâce.....	233
1.	Jésus Christ fait plus que simplement effacer le péché originel.....	234
a.	<i>Gratia sanans, gratia sanctificans et gratia iustificans</i>	235
b.	Les effets multiples de la grâce.....	238
i.	<i>Sur la tache ou souillure (macula)</i>	240
ii.	<i>Sur le bien de nature et la dette de peine</i>	241
iii.	<i>La grâce et le secours divin sont indispensables</i>	242
c.	La grâce pour se laisser sanctifier.....	245
2.	« <i>Committe Domino viam tuam et spera in eo, et ipse faciet</i> » : la métaphysique de l'amitié.....	249
3.	<i>De virtutibus in genere</i>	257

a.	L'habitus vertueux.....	257
b.	Un entre-deux ontologique pour consolider l'être	259
c.	Vertus cardinales (acquises et infuses), vertus théologiques, dons de l'Esprit Saint.....	262
B)	De virtutibus in specie.....	268
1.	Generalia	268
a.	Vertus politiques et exemplaires ; vertus intermédiaires purifiantes et de l'âme purifiée	268
b.	La classification en onze vertus morales.....	269
c.	Vertus générales et spéciales.....	272
d.	Les vertus de l'appétit sensible : force et tempérance.....	274
2.	De fortitudine	278
a.	La vertu de force modère les craintes et les audaces.....	279
b.	Sustinere et aggredi	284
c.	La persévérance.....	288
d.	La patience	292
3.	De temperantia	297
a.	La tempérance modère les plaisirs sensibles et les tristesses.....	297
b.	La tempérance n'est pas un ascétisme désincarné	299
c.	Pudeur et sens de l'honneur	303
d.	Chasteté et pudicité	305
e.	Contenance.....	308
C)	« Amor est vis unitiva et concretiva ».....	317
1.	L'amour consolide l'être de l'homme.....	317
a.	« L'amour de Dieu rassemble les affections humaines ».....	317
b.	Comment fonctionne cette union ?.....	320
c.	Ordo caritatis	322
d.	Vers une paix intérieure par la charité	327
2.	Vers la communion avec Dieu par le Christ, avec le modèle de Marie.....	332
a.	L'union à Dieu par l'Esprit Saint	332
i.	<i>Mutua inhæsiô de l'aimant et de l'aimé</i>	332
ii.	<i>L'inhabitation de l'Esprit Saint en nous nous divinise</i>	336
b.	« ut nobis exemplum virtutis fieret » : l'exemplarité de Jésus Christ.....	340
i.	<i>La nature humaine du Christ unit harmonieusement corps et âme</i>	341
ii.	<i>... car il n'a pas assumé le fomes peccati</i>	342
iii.	<i>... mais le Verbe bloquait le rejaillissement de la béatitude de Son âme sur le corps pour pouvoir souffrir le sacrifice rédempteur</i>	344
c.	Le modèle de l'union des volontés en Jésus	350
i.	<i>Passions humaines et pro-passions en Jésus</i>	350
ii.	<i>La volonté humaine de Jésus suit la volonté divine du Verbe</i>	354
d.	La Vierge Marie : modèle de la créature parfaite en Dieu.....	357
3.	Les sacrements : moyens et anticipation du status gloriæ.....	361
a.	Le baptême	361
b.	Eucharistie et pénitence.....	363
4.	La véritable perfection n'est qu'eschatologique	365
a.	Les corps glorieux	368
b.	Propriétés du corps glorieux.....	371
i.	La subtilité.....	372
ii.	<i>L'agilité</i>	373
iii.	<i>La clarté</i>	373

<i>iv. L'impassibilité</i>	376
Conclusion partielle.....	379
Conclusion finale.....	386
Bibliographie.....	394
Table des matières.....	403