LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

SAINT-CLOUD. — IMPRIMERIE DE Me Ve BELIN.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS

TRADUITE INTÉGRALEMENT EN FRANÇAIS,

POUR LA PREMIÈRE FOIS,

AVEC DES NOTES THÉOLOGIQUES, HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES,

PAR

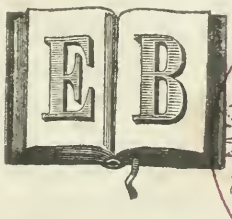
M. l'abbé DRIOUX,

Auteur du Cours complet d'histoire, de géographie et de littérature, membre de la société littéraire de l'université catholique de Louvain.

OUVRAGE DÉDIÉ A MONSEIGNEUR PARISIS,

Et honoré des approbations et des encouragements de NN. SS. les archevêque et évêques de Tours, d'Arras, du Mans, de Poitiers, et du R. P. Lacordaire.

TOME DEUXIEME.



PARIS,

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE ET CLASSIQUE

D'EUGÈNE BELIN,

RUE DE VAUGIRARD, N° 52,

DERRIERE LE SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE.

1851.

PROPRIÉTÉ.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC - 1 1931

1732

Eug. Schiaf

Paris, en la fête de saint Louis, 25 Août 1851.

Monsieur l'Abbé,

Vous vous proposez de donner au public la traduction entière de la *Somme de saint Thomas,* et vous en avez déjà fait paraître un volume avec des notes.

Dans les siècles précédents, cette entreprise eût été regrettable, parce qu'elle eût dispensé de lire cet éminent ouvrage dans la langue où il a été composé et qui était alors très-familière à tous les hommes d'étude.

Mais aujourd'hui que le latin est malheureusement si négligé et les esprits si frivoles, quel est l'homme et surtout l'homme du monde qui voudrait lire dans une langue péniblement comprise un ouvrage si long, si sérieux, si abstrait?

Cependant le besoin d'une philosophie solide et sage se fait généralement sentir après les égarements lamentables de la philosophie moderne.

Vous l'avez senti, Monsieur l'Abbé, et c'est pour faciliter ce retour aux saines doctrines que vous avez voulu rendre, par une traduction française, accessible aux intelligences même illettrées, les enseignements tout à la fois si élevés et si complets, si profonds et si précis de celui qui fut le plus grand philosophe du monde, parce qu'il en a été le plus grand théologien.

Je ne puis donc, Monsieur l'Abbé, que vous féliciter d'une œuvre laborieuse que je vous reconnais capable de poursuivre avec succès, et qui, je l'espère, fera lire avec profit les admirables écrits de cet Ange de l'Ecole, que sans cela peut-être on laisserait de plus en plus méconnu et dédaigné.

J'ajoute qu'ayant déjà pris connaissance du volume publié, je n'ai qu'à faire des vœux pour que les autres soient aussi satisfaisants.

Agréez, Monsieur l'Abbé, l'assurance de mes sentiments affectueux en Notre-Seigneur.

✠ PIERRE LOUIS, év. de Langres.

Tours, 28 août 1851.

Monsieur l'Abbé,

J'ai reçu avec un bien sensible plaisir votre lettre et le tome premier de la belle traduction que vous avez entreprise. Je ne saurais assez vous remercier de m'avoir ainsi prévenu. La seule annonce de l'ouvrage et le nom du traducteur avaient suffi pour exciter tout mon intérêt. Ce sentiment s'est accru depuis que, grâce à vous, j'ai déjà pu commencer une lecture si attachante. Puissiez-vous mener à bonne fin ce que vous avez si courageusement commencé! Ce sera un nouveau et précieux service rendu à la Religion et aux fortes études que le Clergé surtout doit reprendre avec ardeur, maintenant que la disette de Prêtres se fait moins sentir, et qu'à la condition d'obtenir de la Providence, quelques années de calme et de tranquillité, il sera si facile de renouer nos plus belles traditions. Vous êtes appelé à y concourir puissamment, et c'est une tâche qui ne saurait être remise en meilleures mains.

Veuillez agréer, Monsieur l'Abbé, avec mes vœux les plus empressés et les plus sincères, l'assurance des sentiments très-dévoués de votre très-humble et reconnaissant serviteur.

† F. N. Archevêque de Tours.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

QUESTION LXXV.

DE L'HOMME QUI EST COMPOSÉ D'UNE SUBSTANCE SPIRITUELLE ET D'UNE SUBSTANCE CORPORELLE ET D'ABORD DE L'ESSENCE DE L'AME.

Après avoir parlé de la créature spirituelle et corporelle, nous avons à nous occuper de l'homme qui est composé de cette double substance. Nous examinerons en premier lieu sa nature et en second lieu sa production. Le théologien doit étudier la nature de l'homme sous le rapport de l'âme, mais non sous le rapport du corps, sinon quant aux relations que le corps a avec l'âme. C'est pour ce motif que nous devons avant tout traiter de l'âme. Et comme d'après saint Denis (*De ang. hier.* c. 11) il y a dans les substances spirituelles trois choses : l'essence, la vertu et l'action, nous considérerons : 1° ce qui tient à l'essence de l'âme; 2° ce qui a rapport à sa vertu ou à ses facultés; 3° ce qui regarde son action.—A l'égard de l'essence de l'âme il faut considérer : 1° l'âme en elle-même; 2° son union avec le corps. — Relativement à l'âme considérée en elle-même sept questions se présentent : 1° L'âme est-elle un corps? — 2° L'âme humaine est-elle quelque chose de subsistant? — 3° Les âmes des brutes sont-elles subsistantes? — 4° L'âme est-elle l'homme ou plutôt l'homme est-il un composé d'une âme et d'un corps? — 5° Est-elle composée de matière et de forme? — 6° L'âme humaine est-elle incorruptible? — 7° L'âme est-elle de même espèce que l'ange?

ARTICLE I. — L'AME EST-ELLE UN CORPS (1)?

1. Il semble que l'âme soit un corps. Car l'âme est le moteur du corps. Mais ce n'est pas un moteur qui n'est pas mû. Car il semble qu'un être ne puisse en mouvoir un autre qu'autant qu'il est mû lui-même ; d'abord parce qu'on ne donne pas à un autre ce qu'on n'a pas, ainsi ce qui n'est pas chaud n'échauffe pas. Ensuite si un être en meut un autre sans être mû lui-même, il produit alors un mouvement perpétuel, invariable, comme Aristote le prouve (*Phys.* lib. VIII, text. 45). Le mouvement que l'âme imprime au corps n'ayant pas ce caractère, il s'ensuit que l'âme ne le meut que parce qu'elle est mue. Et puisque tout moteur qui est mû lui-même est un corps, il s'ensuit que l'âme est un corps.

2. Toute connaissance est l'effet d'une ressemblance quelconque. Or, il ne peut pas y avoir de ressemblance entre un corps et une chose incorporelle. Par conséquent si l'âme n'était pas un corps elle ne pourrait connaître les choses matérielles.

(1) Cet article est une réfutation de l'erreur de Tertullien, des saducéens et des philosophes matérialistes. Cette erreur a été condamnée par le pape Innocent III, au concile général de Latran : *Credimus quod Deus de nihilo condidit creaturam humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

B a
6836
F
251

3. Il faut que le moteur soit en contact de quelque manière avec l'objet qu'il meut. Or, il n'y a que des corps qui puissent être en contact. Par conséquent puisque l'âme meut le corps il semble qu'elle soit elle-même un corps.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 6) que l'âme est absolument simple par rapport au corps et qu'elle ne remplit pas les lieux par son étendue.

CONCLUSION. — L'âme étant le premier principe de vie pour tous les êtres vivants, il ne peut se faire que ce soit un corps, mais elle est l'acte du corps.

Il faut répondre que quand on veut rechercher quelle est la nature de l'âme, il faut préalablement savoir qu'on appelle âme le premier principe de vie qui anime tous les êtres vivants ici-bas. Car nous appelons animés les êtres qui vivent et inanimés ceux qui ne vivent pas. Or, la vie se manifeste de deux manières, par la connaissance et le mouvement. Les anciens philosophes (1), ne pouvant pas s'élever au-dessus de l'imagination, supposaient que le principe de la connaissance et du mouvement était un corps; ils disaient même qu'il n'y avait de réel que les corps, que ce qui n'était pas corps n'était rien, et pour cette raison ils soutenaient que l'âme est un corps. Quoiqu'on puisse démontrer de plusieurs manières la fausseté de cette opinion, nous n'emploierons qu'un seul raisonnement pour prouver de la façon la plus simple et la plus certaine que l'âme n'est pas matérielle. Ainsi il est évident que tout ce qui est le principe d'une opération vitale n'est pas l'âme. Car si c'était elle, l'œil qui est le principe de la vision serait l'âme, et on en pourrait dire autant des autres instruments dont l'âme se sert, tandis que nous ne donnons ce nom qu'au premier principe de la vie. A la vérité un corps peut être un des principes de la vie, comme le cœur, par exemple, est le principe de la vie animale, mais il ne peut en être le premier principe. Car il est évident qu'un corps considéré comme tel ne peut être un principe de vie, c'est-à-dire qu'il ne peut être vivant; autrement tous les corps seraient vivants, tous seraient des principes de vie. Or, un corps ne vit ou n'est un principe de vie qu'autant qu'il existe dans des conditions déterminées. Et ces conditions il les tient d'un autre principe qu'on appelle son acte. L'âme qui est le premier principe de vie n'est donc pas le corps, mais elle est son acte, comme la chaleur qui est le principe de l'échauffement n'est point un corps, mais un acte du corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme on ne peut pas dire que l'être qui meut est toujours mû par un autre, parce qu'il faudrait alors remonter indéfiniment de moteur en moteur, il est donc nécessaire de dire que tout moteur n'est pas mû. Car être mû consistant à passer de la puissance à l'acte, le moteur donne au mobile ce qu'il a dans le sens qu'il le fait exister en acte. Or, comme le dit Aristote, il y a un moteur absolument immobile qui n'est mû ni par lui-même, ni par accident, et c'est ce moteur qui peut imprimer un mouvement toujours uniforme. Mais il y a un autre moteur qui n'est pas mû par lui-même (2), mais par accident, et qui pour ce motif n'imprime pas un mouvement aussi invariable; ce moteur est l'âme. Enfin il y a un autre moteur qui est mû par lui-même, c'est le corps. Et parce que les anciens philosophes ne croyaient qu'à l'existence des corps, ils ont supposé que tout moteur est mû, et que l'âme est mue par elle-même et que c'est un corps.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'est pas nécessaire que la ressemblance

(1) Aristote a fait la critique de tous les systèmes matérialistes des anciens philosophes (Voyez son *Traité de l'âme*, liv. I).

(2) C'est-à-dire d'une manière absolue, comme le corps est mû par ce qui agit sur lui.

de la chose connue soit en acte dans la nature du sujet qui la connaît. Mais si c'est une chose par rapport à laquelle le sujet est d'abord en puissance, puis en acte, il ne faut pas que l'image de l'objet connu soit en acte, mais seulement en puissance dans celui qui le connaît. C'est ainsi que la couleur n'est pas en acte, mais seulement en puissance dans la prunelle de l'œil. Il n'est donc pas nécessaire que les ressemblances des choses matérielles soient en acte dans la nature de l'âme, il suffit que l'âme soit en puissance par rapport à elles. Mais comme les philosophes anciens ne savaient pas distinguer entre l'acte et la puissance (1), ils supposaient, parce que l'âme connaît les corps, qu'elle était un corps et qu'elle était composée des principes qui les constituent.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il y a deux sortes de contact, un contact matériel et un contact virtuel. Un corps ne peut être touché que par un corps dans le premier sens; dans le second il peut être touché par un être spirituel qui lui communique le mouvement.

ARTICLE II. — L'AME HUMAINE EST-ELLE UNE CHOSE SUBSISTANTE (2)?

1. Il semble que l'âme humaine ne soit pas quelque chose de subsistant. Car ce qui est subsistant est nécessairement une chose particulière. Or, l'âme n'est pas une chose particulière, ce qui mérite ce nom c'est l'être qui est composé d'une âme et d'un corps. Donc l'âme n'est pas une chose subsistante.

2. Tout ce qui est subsistant peut opérer, agir. Or, on ne dit pas que l'âme opère; car, d'après Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 64), dire que l'âme sent ou qu'elle comprend, ce serait comme si l'on disait qu'elle tisse ou qu'elle bâtit. Donc l'âme n'est pas subsistante.

3. Si l'âme était une chose subsistante, elle pourrait quelquefois agir sans le corps. Or, elle ne peut produire aucune opération sans le corps, elle ne peut pas même comprendre puisqu'elle ne conçoit qu'au moyen des images qui se présentent à elle. Et comme l'imagination ne peut produire d'images sans le corps, il s'ensuit que l'âme humaine n'est pas une chose qui soit subsistante.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 7): Quiconque voit que l'âme est par sa nature une substance et qu'elle est immatérielle, remarque que ceux qui croient qu'elle est un corps tombent dans cette erreur parce qu'ils ne peuvent la dégager des formes sous lesquelles ils se représentent toujours la nature des êtres, c'est-à-dire des images corporelles. Ainsi, d'après ce docteur, non-seulement l'âme humaine est immatérielle, mais elle est encore substantielle, c'est-à-dire qu'elle est subsistante.

CONCLUSION. — L'âme humaine connaissant tous les corps est par là même immatérielle et substantielle.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de reconnaître que le principe de nos opérations intellectuelles auquel nous donnons le nom d'âme est un principe immatériel et subsistant. En effet il est évident que l'homme peut connaître par son intelligence la nature de tous les corps. Or, ce qui connaît certaines choses ne doit rien avoir d'elles dans sa nature; parce que ce qu'il aurait naturellement d'elles en lui l'empêcherait de connaître le reste. Ainsi nous voyons, par exemple, que la langue d'un malade qui est souillée de bile ou d'une humeur amère, ne peut rien trouver de doux; tout lui semble amer. Pour le même motif si le principe intellectuel avait en soi la nature

(1) C'est Aristote qui a établi le premier cette distinction qui joue un si grand rôle dans toutes ses théories.

(2) Cet article est une réfutation de l'erreur des libertins, des saducéens et de tous ceux qui nient l'immortalité de l'âme. Cette erreur a été condamnée au concile de Latran par le pape Léon X, dans la huitième session.

d'un corps, il ne pourrait pas les connaître tous; car un corps quelconque a nécessairement un caractère déterminé. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps. Il est pareillement impossible qu'il comprenne au moyen d'un organe corporel, parce que la nature particulière de cet organe l'empêcherait de connaître tous les corps. Ainsi, qu'une couleur déterminée existe, par exemple, non-seulement dans la prunelle, mais encore dans un vase transparent, la liqueur qu'on y versera paraîtra empreinte de cette couleur. — Le principe intellectuel auquel nous donnons les noms d'*esprit* ou d'*entendement* a par lui-même une action qui n'a rien de commun avec le corps. Or, un être ne peut avoir une action propre s'il ne subsiste par lui-même. Car l'action n'est le propre que de l'être en acte. Ainsi un être agit suivant ce qu'il est; c'est pourquoi nous ne disons pas que c'est la chaleur (1), mais le chaud qui échauffe. Il faut donc reconnaître que l'âme humaine que nous appelons l'entendement ou l'esprit est une chose immatérielle et subsistante.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut entendre par chose particulière: 1° tout ce qui subsiste; 2° toute substance complète qui appartient à une espèce quelconque (2). Par le premier sens on exclut tout accident et toute forme matérielle inhérente à un autre être, et par le second tout ce qui fait partie d'un tout. Ainsi on peut dire dans le premier sens que la main est une chose particulière, mais on ne pourrait pas le dire dans le second. De même l'âme faisant partie de l'homme on peut dire que c'est une chose particulière dans le premier sens parce qu'elle subsiste réellement, mais on ne pourrait le dire dans le second (3). Il n'y a que l'homme, qui est composé d'âme et de corps, qui soit ainsi une substance complète.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote n'exprime pas en cet endroit son propre sentiment, mais il parle d'après l'opinion de ceux qui supposaient que l'intelligence est un mouvement. On le voit par ce qui précède (4). — Ou bien on peut répondre que c'est à l'être qui existe par lui-même qu'il convient d'agir par lui-même. On dit quelquefois qu'une chose existe par elle-même quand elle n'est pas inhérente à une autre comme un accident ou comme une forme matérielle, bien qu'elle fasse partie d'un tout. Mais on ne regarde à proprement parler comme subsistant par elle-même que la chose qui n'est pas inhérente à une autre à la manière que nous venons de dire et qui n'est pas non plus une partie d'un tout. Dans ce sens on ne peut pas dire que l'œil ou la main subsistent par eux-mêmes, et conséquemment on ne peut pas dire non plus qu'ils agissent par eux-mêmes. C'est pour cela que les actions des parties sont attribuées au tout qui les fait agir. Ainsi nous disons que l'homme voit par l'œil et qu'il palpe par la main, mais nous donnons à ces propositions un autre sens que quand on dit que le chaud échauffe par la chaleur, parce que la chaleur n'échauffe pas à proprement parler. On peut donc dire que l'âme comprend comme on dit que l'œil voit; mais on se sert d'une locution plus propre quand on dit que l'homme comprend par le moyen de l'âme.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps est nécessaire à l'action de

(1) Dans ce cas le terme abstrait n'exprime qu'une idée générale, tandis que le terme concret exprime une réalité.

(2) C'est la distinction de l'individu complet et de l'individu incomplet.

(3) Parce que l'âme n'est pas par elle-même une substance complète, puisqu'elle a été faite pour animer le corps.

(4) Quoi qu'on en ait dit, Aristote n'est guère positif à l'égard de l'immortalité de l'âme. Les uns ont soutenu avec chaleur qu'il avait eu une connaissance claire de cette vérité, d'autres ont affirmé le contraire. Pour nous, il nous semble qu'il a laissé la question douteuse, et qu'il n'a fait qu'entrevoir à peine les éléments de sa solution.

l'intelligence non comme un organe par lequel telle ou telle action se produit, mais sous le rapport de l'objet (1). Car les images sensibles sont à l'entendement ce que la couleur est à la vue. Ainsi le besoin que l'âme a du corps n'empêche pas l'intelligence d'être subsistante; autrement il faudrait dire que l'animal ne subsiste pas, parce qu'il a besoin des objets extérieurs pour sentir.

ARTICLE III. — LES AMES DES ANIMAUX SONT-ELLES SUBSISTANTES (2)?

1. Il semble que les âmes des animaux soient subsistantes. Car l'homme est du même genre que les autres animaux. Or, l'âme de l'homme est une chose subsistante, comme nous l'avons prouvé (art. prec.). Donc il en est de même des âmes des autres animaux.

2. La sensibilité est aux choses sensibles ce que l'entendement est aux choses intelligibles. Or, l'entendement comprend les choses intelligibles sans le corps. Donc la sensibilité peut aussi percevoir les choses sensibles sans le corps. Et comme les âmes des animaux sont sensitives il en résulte qu'elles sont subsistantes et pour la même raison que l'âme humaine qui est intelligente.

3. L'âme des animaux meut le corps. Or, le corps ne meut pas, mais il est mû. Donc l'âme des animaux a une action propre qu'elle produit sans que le corps y participe.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*De Eccl. dogm.* cap. 16 et 17) : Nous croyons qu'il n'y a que l'homme qui ait une âme substantielle, et que les âmes des animaux n'ont pas ce caractère (3).

CONCLUSION. — Les âmes des animaux n'agissant point par elles-mêmes, elles ne sont pas subsistantes, car l'être d'une chose est de même nature que son action.

Il faut répondre que les anciens philosophes n'établissaient aucune différence entre la sensibilité et l'intelligence. Ils attribuaient ces deux facultés à un principe matériel, comme nous l'avons dit (quest. L, art. 1). Platon distingue à la vérité l'intelligence de la sensibilité, mais il attribue toutefois l'une et l'autre à un principe spirituel, parce qu'il supposait que comprendre et sentir se rapportaient également à l'âme considérée en elle-même. De là il résultait que les âmes des animaux étaient subsistantes. Mais Aristote a établi que l'intelligence était de toutes les opérations de l'âme la seule qui pût fonctionner sans les organes du corps (*De an.* lib. I, text. 66, et lib. III, text. 6 et 7). La sensibilité et toutes les autres opérations de l'âme sensitive supposent au contraire dans le corps un changement, une modification quelconque. Ainsi, en voyant, la prunelle est modifiée par la couleur qu'elle reflète, et il en est de même des autres sens. Il est donc évident que l'âme sensitive n'a pas par elle-même une action propre, mais que toutes ses actions supposent son union avec le corps. D'où il résulte que les âmes des animaux n'agissant pas par elles-mêmes, elles ne sont pas des substances. Car l'être d'une chose est de même nature que son action.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'homme soit du même genre que les autres animaux, il n'est cependant pas de la même espèce.

(1) En ce sens que les images sensibles sont les objets de l'entendement.

(2) Bossuet a parfaitement résumé dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même* les controverses qui se sont élevées entre les philosophes au sujet de l'âme des bêtes. Saint Thomas ne refuse pas aux animaux le sentiment, comme fait Descartes, mais il ne fait pas de leur âme sensitive un être qui subsiste par lui-même indépendamment du corps. Cette opinion évite les difficultés que présente le système de Descartes, et n'expose pas à tomber dans l'erreur des gnostiques, des manichéens et de certains philosophes rationalistes qui assimilent presque l'âme des bêtes à l'âme humaine.

(3) Gennade de Marseilles est l'auteur de cet ouvrage qu'on a attribué à saint Augustin.

Car la différence d'espèce se prend de la différence de forme, mais toute différence de forme ne constitue pas nécessairement une diversité de genre.

Il faut répondre au *second*, que la sensibilité est aux choses sensibles ce que l'intelligence est aux choses intelligibles, mais sous un rapport seulement, c'est-à-dire dans le sens que ces deux facultés sont l'une et l'autre en puissance à l'égard de leurs objets. Mais sous d'autres rapports elles diffèrent. Ainsi la sensibilité subit l'affection des objets sensibles, et il s'opère alors dans le corps un changement ; c'est ce qui fait que l'excellence des choses corrompt les sens. Mais il n'en est pas de même de l'intelligence (1). Car en s'élevant aux choses intelligibles les plus hautes elle n'en comprend que mieux ensuite les choses les plus simples. Ainsi donc si le travail de l'esprit fatigue le corps c'est par accident. Cela résulte de ce que l'entendement a besoin des facultés sensitives qui lui préparent les images sous lesquelles elle conçoit les choses.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux sortes de forces motrices. L'une qui ordonne le mouvement, c'est la force appétitive. Elle n'agit pas dans l'âme sensitive sans le corps ; car la colère, la joie et les autres passions supposent dans le corps une modification quelconque. L'autre exécute le mouvement commandé. C'est elle qui rend les membres aptes à obéir à l'appétit, son acte ne consiste pas à mouvoir, mais à être mue. C'est pourquoi il est évident que l'âme sensitive ne peut mouvoir si elle n'est unie au corps (2).

ARTICLE IV. — L'AME EST-ELLE L'HOMME (3)?

1. Il semble que l'âme soit l'homme. Car l'Apôtre dit (II. *Cor.* IV, 16) : *Bien qu'en nous l'homme extérieur se détruise, néanmoins l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour.* Or, ce qui est au dedans de l'homme, c'est l'âme. Donc l'âme est l'homme intérieur.

2. L'âme humaine est une substance, mais elle n'est pas une substance universelle. Elle est donc une substance particulière, une hypostase, une personne et certainement une personne humaine. Donc elle est l'homme, car la personne humaine est l'homme.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 3) approuve Varron d'avoir dit que l'homme n'est ni l'âme seule, ni le corps seul, mais l'âme et le corps réunis.

CONCLUSION. — Puisqu'on ne donne le nom d'homme qu'à celui qui remplit toutes les fonctions propres à la nature humaine, et que d'ailleurs l'âme sans le corps ne peut produire les phénomènes qui tiennent à la sensibilité, il est évident que l'homme n'est pas seulement l'âme, mais un composé de corps et d'âme.

Il faut répondre qu'on peut entendre de deux manières que l'âme est l'homme. 1° On peut entendre que l'homme en général est l'âme, mais que tel homme en particulier, par exemple Socrate, n'est pas une âme uniquement, mais un composé de corps et d'âme. Nous rappelons cette opinion, parce qu'il y a des philosophes qui ont supposé que la forme seule était de l'essence de l'espèce et que la matière faisait partie de l'individu. Il ne peut en être ainsi ; car l'essence de l'espèce comprend ce que la définition exprime. Or, dans les choses naturelles la définition n'embrasse pas seulement la forme, mais la forme et la matière. La matière fait donc partie de

(1) Aristote fait remarquer que quand la sensation est trop violente elle ne peut plus être perçue, tandis que plus un objet est intelligible, et mieux l'intelligence le comprend.

(2) Parce qu'en elle la vertu appétitive qui meut et la puissance motrice qui exécute le mouvement s'exercent l'une et l'autre au moyen du corps.

(3) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de la Genèse (*Gen.* II) : *Formavit hominem de limo terræ, et inspiravit in eum spiraculum vitæ ; et factus est homo in animam viventem.*

l'espèce quand il s'agit des choses naturelles. Toutefois il ne s'agit pas de la matière désignée qui est le principe de l'individualisation, mais de la matière générale. Ainsi comme il est dans l'essence de tel homme en particulier d'avoir une âme, de la chair et des os, de même il est de l'essence de l'homme en général d'être ainsi composé. Car tout ce qui est de l'essence de tous les individus compris sous une espèce est de l'essence de l'espèce elle-même. 2° On peut entendre par là que telle âme est tel homme en particulier. On pourrait soutenir cette proposition, s'il était vrai que l'âme sensitive eût son action propre sans le corps, parce qu'alors toutes les opérations qu'on attribue à l'homme conviendraient à l'âme toute seule. Car quand un être remplit les opérations d'un autre être il est la même chose que lui. Ainsi on donne le nom d'homme à celui qui remplit les opérations de l'homme. Or, nous avons prouvé (art. préc.) que l'âme réduite à elle seule ne peut sentir, et comme la sensibilité est une des actions de l'homme, bien qu'elle ne lui soit pas propre, il s'ensuit que l'homme n'est pas seulement une âme, mais un composé d'âme et de corps. Platon ayant supposé que sentir était une opération propre à l'âme a pu dire par là même que l'homme était une âme se servant d'organes (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 8) ce qu'il y a de principal dans un être est ordinairement pris pour l'être lui-même. Ainsi ce que fait le premier magistrat d'une ville on dit que c'est la ville qui le fait. De même on donne le nom d'homme à ce qu'il y a en nous de prédominant. Ainsi la partie intelligente de l'homme est quelquefois appelée l'homme intérieur, et on donnera le nom d'homme extérieur à la partie sensitive unie au corps pour se conformer à l'opinion de ceux qui ne voient dans la vie que les choses sensibles.

Il faut répondre au *second*, que toute substance particulière n'est pas une hypostase, ni une personne, il n'y a que celle dont la nature est complète dans son espèce. On ne peut donc dire ni de la main, ni du pied que ce sont des hypostases ou des personnes. On ne peut pas non plus le dire de l'âme, puisque ce n'est qu'une partie de l'espèce humaine.

ARTICLE V. — L'AME EST-ELLE COMPOSÉE DE MATIÈRE ET DE FORME (2)?

1. Il semble que l'âme soit composée de matière et de forme. Car la puissance se divise contrairement à l'acte. Or, toutes les choses qui sont en acte participent au premier acte qui est Dieu, et par suite de cette participation elles sont toutes bonnes, existantes et vivantes, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 5). Donc tous les êtres qui sont en puissance participent à la puissance première. Mais la puissance première est la matière première. Par conséquent l'âme humaine étant sous certain rapport en puissance (ce qui est manifeste, puisque l'homme est quelquefois intelligent en puissance), il semble qu'elle participe à la matière première et que celle-ci fasse partie d'elle.

2. Partout où l'on trouve les propriétés de la matière, la matière existe. Or, on trouve dans l'âme ces propriétés qui consistent à être soumise et à changer. Car l'âme est soumise à la science et à la vertu, et elle change en passant de l'ignorance à la science, du vice à la vertu. Donc il y a dans l'âme une matière.

(1) M. de Bonald a défini l'homme *une intelligence servie par des organes*. Cette belle définition se rapproche de celle de Platon, mais saint Thomas combat ce dernier, parce qu'il ne reconnaissait dans l'âme que l'entendement, et qu'il regardait seulement comme probables les perceptions fournies par les sens.

(2) Clément V a condamné ceux qui nieraient que l'âme est la forme du corps, ou qui prétendraient que cette doctrine est contraire à la foi catholique.

3. Les êtres qui sont sans matière n'ont pas de cause de leur être, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 16). Or, l'âme a une cause de son être puisqu'elle est créée par Dieu. Donc elle a une matière.

4. Ce qui n'a pas de matière et qui n'est qu'une forme est un acte pur et infini. Or, il n'y a que Dieu qui soit ainsi. Donc l'âme a une matière

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VII, cap. 6, 7 et 8) que l'âme n'a été faite ni d'une matière corporelle, ni d'une matière spirituelle.

CONCLUSION. — Puisqu'il est dans la nature de l'âme, si on la considère en général, d'être la forme du corps, et si on la considère en particulier, c'est-à-dire comme puissance cognitive, de connaître les formes absolues ou universelles, on doit dire qu'elle n'est pas composée de matière et de forme.

Il faut répondre que l'âme n'est pas composée de matière, et on peut le prouver de deux manières. 1° Par la nature de l'âme en général. Car il est dans la nature de l'âme d'être la forme d'un corps. Par conséquent ou elle en est la forme selon tout son être ou seulement selon une partie. Si elle en est la forme selon tout son être il est impossible que la matière en fasse partie, si on définit la matière un être qui n'est qu'en puissance, parce que la forme, comme forme, est un acte (1), et ce qui n'est qu'en puissance ne peut être une partie de l'acte, puisque la puissance répugne à l'acte comme lui étant opposée. Si elle n'en est la forme que par une partie de son être, nous donnerons à cette partie le nom d'âme et nous appellerons la matière de laquelle émane le premier acte la première chose animée. 2° On peut le prouver spécialement par la nature de l'âme humaine en tant qu'elle est intelligente. Car il est évident que tout ce qui est reçu dans un être y est reçu selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. Ainsi un être est connu suivant la forme qu'il a dans le sujet qui le connaît. Or, l'âme intelligente connaît les choses dans leur nature absolue; par exemple elle connaît la pierre dans ce qu'elle a d'absolu. Par conséquent la forme de la pierre est absolument selon sa propre raison formelle dans l'âme intelligente. L'âme est donc elle-même une forme absolue et non un composé de matière et de forme. Car si l'âme intelligente était composée de matière et de forme, les formes des choses seraient reçues en elle individuellement. Ainsi elle ne connaîtrait que le particulier comme les facultés sensitives qui reçoivent les formes des choses dans un organe corporel. Car la matière est le principe de l'individualisation des formes. Il est donc nécessaire que l'âme intelligente et que toute substance intellectuelle qui connaît les formes d'une manière absolue ne soit pas composée de forme et de matière (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte premier est le principe universel de tous les actes, parce qu'il est virtuellement infini, et qu'il possède en lui préalablement toutes choses, comme le dit saint Denis (*loc. cit.*). Tous les êtres participent de lui, non comme faisant partie de son essence, mais parce qu'ils en émanent et en procèdent. La puissance étant destinée à recevoir l'acte, il faut qu'elle soit proportionnée à l'acte lui-même. Et comme les actes qui procèdent du premier acte infini en sont des participations, et qu'ils sont divers, il ne peut pas se faire qu'il n'y ait qu'une puissance pour

(1) La forme, d'après Aristote dont saint Thomas suit ici la terminologie, est entéléchie ou réalité parfaite, tandis que la matière n'est qu'une simple puissance. Elle n'est rien, et elle peut devenir tout, avant que la forme l'ait spécifiquement déterminée.

(2) Sur la forme et la matière Aristote entre dans de longs détails dans sa Métaphysique (lib. VII, cap. 3 et seq.). Par matière, dit-il, j'entends l'airain; la forme, c'est la figure idéale; l'ensemble, c'est la statue réalisée. D'après cette même doctrine, on peut dire que le corps est la matière, l'âme la forme, et l'ensemble, l'homme (Voyez le *Traité de l'âme*, liv. II, ch. I).

recevoir tous les actes, comme il n'y a qu'un acte qui influe sur tous les actes qui existent par participation. Autrement la puissance passive qui reçoit l'acte égalerait la puissance active de l'acte premier. Or, dans l'âme intelligente il y a une autre puissance réceptive que celle de la matière première, comme on le voit par la diversité des objets qu'elles reçoivent. Car la matière première reçoit les formes individuelles, tandis que l'intelligence reçoit les formes absolues. Ainsi cette puissance qui existe dans l'âme intelligente ne prouve pas que l'âme soit composée de matière et de forme.

Il faut répondre au *second*, qu'être soumise et changeante c'est le propre de la matière suivant qu'elle est en puissance. Par conséquent, comme la puissance de l'intelligence diffère de la puissance de la matière, de même aussi leur manière d'être soumise (1) et d'être changée diffère. Car l'intelligence est soumise à la science, et elle change en passant de l'ignorance à la science selon qu'elle est en puissance par rapport aux espèces intelligibles.

Il faut répondre au *troisième*, que la forme est la cause de l'être de la matière et que c'est un agent. Ainsi l'agent par là même qu'il réduit la matière à l'acte est cause de son être. Quand une chose est une forme subsistante elle ne reçoit pas l'être d'un principe formel, elle n'a pas non plus de cause changeante qui la fasse passer de la puissance à l'acte. C'est pour cela qu'après les paroles précitées Aristote conclut que dans les êtres composés de matière et de forme il n'y a pas d'autre cause que le moteur qui les fait passer de la puissance à l'acte. Quant aux êtres qui n'ont pas de matière, ils existent absolument, comme des êtres purs et simples (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que tout être qui participe d'un autre est l'acte de celui dont il participe. Or, toute forme créée subsistant par elle-même doit nécessairement participer à l'être. Car la vie et tout ce qui est du même genre participe à l'être, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 5). D'un autre côté l'être qui existe par participation est limité suivant la capacité de l'être dont il participe. C'est pourquoi Dieu seul étant son être lui-même, il n'y a que lui qui soit un acte pur et infini. Ainsi les substances intellectuelles sont composées d'acte et de puissance, mais non de matière et de forme; la forme et l'être reçu par participation voilà ce qui les constitue. Il y a des philosophes qui expriment la même pensée en disant qu'elles se composent *ex quo est* et *quod est*, c'est-à-dire de leur essence et du principe dont elles émanent (3).

ARTICLE VI. — L'AME HUMAINE EST-ELLE CORRUPTIBLE (4)?

1. Il semble que l'âme humaine soit corruptible. Car les êtres qui ont le même principe et la même procession paraissent avoir la même fin. Or, le principe de la génération des hommes et des bêtes est le même; car ils sont les uns et les autres formés de terre. La vie procède dans les uns comme dans les autres de la même manière, puisque tous vivent en respirant. Et comme le dit l'Ecclésiaste (*Eccl.* III, 19) : *L'homme n'a rien de plus que la bête!* d'où il conclut : *l'homme et la bête ont un même trépas, le même sort leur est réservé.* Or, l'âme des animaux est corruptible. Donc l'âme humaine l'est aussi.

2. Tout ce qui vient du néant doit retourner au néant, parce que la fin

(1) L'âme est soumise aux formes absolues, tandis que la matière est soumise aux formes individuelles.

(2) Ainsi les choses qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause formelle de leur être, mais elles ont une cause efficiente qui est Dieu.

(3) Tandis que Dieu est à lui-même son être, et ne participe de personne.

(4) Cet article est le corollaire de l'article 2 de cette même question. Il est comme lui dirigé contre les incrédules et les matérialistes, qui nient l'immortalité de l'âme.

doit répondre au principe. Or, comme le dit la Sagesse (*Sap.* II, 2) : *Nous sommes sortis du néant;* ce qui est vrai non-seulement du corps, mais encore de l'âme. Donc, comme l'écrivain sacré le conclut lui-même, *nous serons ensuite comme si nous n'avions pas été,* même sous le rapport de l'âme.

3. Il n'y a pas de chose qui existe sans son action propre. Or, l'action propre de l'âme, qui consiste à comprendre au moyen d'images, ne peut avoir lieu sans le corps, puisque l'âme ne comprend pas sans images, et qu'il n'y a pas d'images sans le corps, comme le dit Aristote (*De animâ,* lib. II, text. 160). Donc l'âme ne peut exister une fois que le corps est détruit.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que l'âme humaine a reçu de la bonté divine une nature intelligente et une substance incorruptible.

CONCLUSION. — L'âme étant une forme qui subsiste par elle-même et qui ne comprend pas d'éléments contraires, elle n'est corruptible ni par elle-même, ni par accident.

Il faut répondre qu'on doit dire nécessairement que l'âme humaine ou le principe pensant est incorruptible. En effet, une chose est corrompue de deux manières. Elle peut se corrompre par elle-même ou par accident. Or, il est impossible que ce qui subsiste par soi soit engendré ou corrompu par accident, c'est-à-dire par un autre être qui serait engendré ou corrompu lui-même. Car ce qui vient de génération ou de corruption peut être acquis ou perdu de cette façon, mais ce qui a l'être par soi ne peut être engendré ni corrompu que par soi. Quant aux choses qui ne sont pas subsistantes, comme les accidents ou les formes matérielles, on dit qu'elles sont produites ou détruites par la génération et la corruption de leurs composés. Or, nous avons prouvé (art. 3) que les âmes des animaux ne sont pas subsistantes par elles-mêmes, et qu'il n'y a que l'âme humaine qui ait cette propriété. Par conséquent les âmes des bêtes meurent avec le corps qu'elles animent (1), tandis que l'âme humaine ne peut se corrompre qu'autant qu'elle serait corrompue par elle-même. Ce qui d'ailleurs n'est pas vrai seulement de l'âme humaine, mais encore de tout être qui subsiste et qui n'est qu'une forme. Car il est évident que ce qui convient en soi à un être est inséparable de lui. Or, l'être convient par lui-même à la forme qui est un acte. C'est ce qui fait que la matière est en acte, suivant qu'elle acquiert une forme, et qu'elle se corrompt suivant qu'elle se sépare de sa forme. Mais comme il est impossible qu'une forme soit séparée d'elle-même, il s'ensuit qu'il est également impossible qu'une forme subsistante cesse d'exister. — En supposant que l'âme soit composée de matière et de forme, comme quelques-uns le prétendent, il faudrait encore admettre qu'elle est incorruptible. Car il n'y a pas de corruption là où il n'y a pas d'antipathie, d'opposition, puisque la génération et la corruption supposent des éléments contraires. Les corps célestes sont incorruptibles précisément parce qu'ils n'ont pas une nature soumise à cette opposition d'éléments. Or, dans l'âme intelligente il ne peut y avoir aucune contrariété. En effet, elle reçoit toutes ses perceptions selon son mode d'être, et ses perceptions n'ont rien d'antipathique entre elles. Car les raisons des idées les plus opposées, une fois qu'elles sont dans l'entendement, ne se combattent pas réciproquement; elles ne

(1) Dans le système de saint Thomas, la survivance de l'âme humaine et l'anéantissement de l'âme des bêtes s'expliquent tout naturellement.

forment qu'une seule et même science qu'on peut appeler la science des contraires. Il est donc impossible que le principe pensant soit corruptible. — On peut encore en tirer une preuve du désir qu'a tout être d'exister. Or, le désir dans les créatures intelligentes est la conséquence de la connaissance (1). Les sens ne connaissent les êtres qu'autant qu'ils sont présents actuellement dans un lieu déterminé, mais l'intelligence les connaît absolument sans que le temps limite d'aucune manière sa pensée. C'est pourquoi tout être intelligent désire naturellement exister toujours. Et comme un désir naturel ne peut être vain, il s'ensuit que toute substance intellectuelle est incorruptible.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en cet endroit de l'Ecriture, Salomon fait ainsi raisonner les insensés, comme nous en prévient la Sagesse (*Sap.* II). Quant à ce qu'on dit que l'homme et les autres animaux ont le même principe de génération, cela est vrai pour le corps, puisque tous les animaux sont également faits de terre, mais cela n'est pas vrai pour l'âme. Car l'âme des brutes a pour cause une certaine vertu matérielle, tandis que l'âme humaine vient de Dieu. Pour montrer que telles étaient les âmes des bêtes, la Genèse dit (*Gen.* I) : *Que la terre produise une âme vivante.* Mais quand il s'agit de l'homme, Moïse dit que Dieu *souffla sur son visage un souffle de vie.* C'est ce que l'Ecclésiaste exprime par ces belles paroles (*Eccl.* ult. 7) : *Que la poussière retourne à la terre d'où elle est sortie, et que l'esprit revienne à Dieu qui l'a donné.* La vie se manifeste aussi de la même manière quant au corps, et c'est ce qui fait dire à l'Ecclésiaste : *Tous les animaux respirent de même ;* et à la Sagesse (*Sap.* II) : *La fumée et le souffle est dans nos narines.* Mais il n'en est pas de même par rapport à l'âme. Car l'homme est intelligent, tandis que les animaux ne le sont pas. Il est donc faux de dire que *l'homme n'a rien de plus que la bête;* et par conséquent si son corps meurt comme le sien, il n'en est pas de même de son âme.

Il faut répondre au *second,* que quand on dit qu'un être peut être créé, on entend par cette puissance non la puissance passive, mais la puissance active du créateur qui peut tirer quelque chose du néant. De même quand on dit qu'une chose peut retourner au néant, cette proposition n'implique pas dans la créature une puissance au non-être, mais elle signifie que le créateur a le pouvoir de l'anéantir. Mais on dit qu'un être est corruptible quand il tend par sa nature au non-être.

Il faut répondre au *troisième,* que comprendre à l'aide d'images est une opération propre de l'âme, selon qu'elle est unie au corps. Mais une fois qu'elle sera séparée du corps elle aura un autre mode de comprendre semblable aux autres substances spirituelles, comme on le verra (quest. LXXXIX, art. 1).

ARTICLE VII. — L'AME ET L'ANGE SONT-ILS DE LA MÊME ESPÈCE (2)?

1. Il semble que l'âme et l'ange soient de la même espèce. Car un être se rapporte à sa propre fin par la nature de son espèce qui détermine le but

(1) Les preuves précédentes démontrent que l'âme n'est pas corruptible par elle-même, et reviennent à l'argument vulgaire qui s'appuie sur ce qu'elle ne peut périr par la dissolution des parties. Toutefois elles n'établissent pas directement l'immortalité de l'âme, parce que toute incorruptible qu'elle est, elle pourrait être anéantie par celui qui l'a créée. Mais le désir que nous avons de l'immortalité en est une preuve directe, parce que ce désir ne peut venir que de Dieu, qui ne peut nous tromper. Cependant les scotistes ont attaqué cette preuve.

(2) En démontrant que l'ange et l'âme humaine ne sont pas de la même espèce, saint Thomas réfute les gnostiques et les manichéens, qui prétendaient qu'ils étaient les uns et les autres de la substance de Dieu. Cette erreur a été condamnée par le concile de Braga (can. 1) et par le pape saint Léon (*epist.* 93).

vers lequel il doit tendre. Or, la fin de l'âme et de l'ange est la même, c'est la béatitude éternelle. Donc l'âme et l'ange sont de la même espèce.

2. La dernière différence spécifique est la plus noble, parce que c'est elle qui complète la nature de l'espèce. Or, il n'y a rien de plus noble dans l'ange et dans l'âme que l'intelligence. Donc l'âme et l'ange ont pour dernière différence spécifique la même chose, et par conséquent ils sont de la même espèce.

3. L'âme ne semble différer de l'ange qu'en ce qu'elle est unie au corps. Or, le corps étant étranger à l'essence de l'âme ne semble pas appartenir à son espèce. Donc l'âme et l'ange sont de la même espèce.

Mais c'est le *contraire*. Les êtres dont les opérations naturelles diffèrent ne sont pas de la même espèce. Or, les opérations naturelles de l'âme ne sont pas les mêmes que celles des anges. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 7), les anges ont une intelligence simple, qui puise sa lumière dans la gloire divine et qui n'emprunte pas ses connaissances aux choses visibles, tandis que c'est le contraire pour l'âme humaine. Donc l'âme et l'ange ne sont pas de la même espèce.

CONCLUSION. — Puisque l'ange est une forme séparée et qui n'est pas unie à la matière, il n'est pas de même espèce que l'âme humaine.

Il faut répondre qu'Origène a supposé que les âmes humaines et les anges étaient de la même espèce (*Periarch.* lib. I, cap. 5 et 8). C'est pour ce motif qu'il a établi dans les substances de cette nature une diversité de rang toute accidentelle, qui aurait eu pour cause l'usage qu'elles ont fait de leur libre arbitre, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 2). Mais il ne peut en être ainsi, parce que dans les substances immatérielles il ne peut y avoir de diversité numérique sans une différence spécifique et sans inégalité naturelle. Car par là même qu'elles ne sont pas composées de matière et de forme et qu'elles sont des formes subsistantes, il est évident que la diversité qui règne entre elles doit reposer sur l'espèce. En effet, on ne peut pas comprendre qu'une forme soit séparée si elle n'est une dans son espèce, comme la blancheur si elle était séparée ne pourrait exister qu'autant qu'elle serait une. Car la blancheur n'est différente d'elle-même que parce qu'elle existe dans des sujets différents. Or, la diversité spécifique est toujours nécessairement accompagnée d'une diversité naturelle. C'est ainsi que dans les différentes espèces de couleurs il y en a une qui est plus parfaite que l'autre, et il en est de même de tout le reste. Et il en est ainsi parce que les différences qui divisent le genre sont contraires, et qu'entre les contraires l'un est à l'égard de l'autre ce que le parfait est à l'imparfait, parce que le principe qui les produit est la privation et la possession d'après Aristote (1) (*Met.* lib. X, text. 15 et 16). La même chose arriverait si les substances en question étaient composées de matière et de forme. Car si la matière de telle substance se distingue de la matière de telle autre, il faut ou que la forme soit le principe de cette distinction matérielle, c'est-à-dire que les matières soient diverses, parce qu'elles se rapportent à diverses formes, et alors il en résulte tout à la fois une diversité spécifique (2) et une inégalité naturelle, ou que la matière soit le principe de la distinction des formes. Mais cette dernière hypothèse ne peut être faite, parce que la matière ne peut être différente d'elle-même qu'en raison de la différence d'étendue qui n'existe pas pour les substances immatérielles, telles que l'ange et l'âme humaine. Il ne peut donc pas se faire que l'ange et

(1) Le texte d'Aristote porte : La contrariété première est celle de la possession et de la privation; non pas toute privation, mais la privation parfaite.

(2) Parce qu'une différence selon la forme est une différence d'espèce.

l'âme soient de la même espèce. Nous dirons (quest. seq. art. 3 ad 1 arg.) comment il se fait que les âmes humaines sont de la même espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement repose sur la fin prochaine et naturelle, mais que la béatitude est la fin dernière et surnaturelle (1).

Il faut répondre au *second*, que la dernière différence spécifique est la plus noble, dans le sens qu'elle est celle qui est la mieux déterminée par le mode suivant lequel l'acte l'emporte sur la puissance. Mais l'être intellectuel n'est pas le plus noble, parce qu'il est susceptible en général d'une multitude de degrés, comme l'être sensible (2). Par conséquent comme les êtres sensibles ne sont pas tous de la même espèce, on en doit dire autant des êtres intellectuels.

Il faut répondre au *troisième*, que le corps n'est pas de l'essence de l'âme, mais qu'il est dans l'essence de l'âme d'être unie à un corps. Ainsi ce n'est donc pas, à proprement parler, l'âme, mais son composé qui forme l'espèce. Et par là même que l'âme a besoin du corps pour ses opérations, il s'ensuit qu'elle tient parmi les êtres intellectuels un rang inférieur à celui de l'ange qui n'est pas uni à un corps.

QUESTION LXXVI.

DE L'UNION DE L'AME AVEC LE CORPS.

Après avoir parlé de l'âme en elle-même, nous avons maintenant à traiter de son union avec le corps. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Le principe pensant est-il uni au corps comme sa forme? — 2° Le principe pensant se multiplie-t-il numériquement suivant le nombre des corps, ou n'y en a-t-il qu'un seul pour tous les hommes? — 3° Y a-t-il dans le corps dont le principe pensant est la forme une autre âme? — 4° Y a-t-il en lui quelqu'autre forme substantielle? — 5° Quel doit être le corps dont le principe pensant est la forme? — 6° L'âme est-elle unie au corps par le moyen d'un autre corps? — 7° Lui est-elle unie au moyen de quelque accident? — 8° Est-elle tout entière dans chaque partie du corps?

ARTICLE I. — LE PRINCIPE PENSANT EST-IL UNI AU CORPS COMME SA FORME (3)?

1. Il semble que le principe pensant ne soit pas uni au corps, comme sa forme. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 6 et 7) que l'intelligence est séparée et qu'elle n'est l'acte d'aucun corps. Elle n'est donc pas unie au corps comme sa forme.

2. Toute forme est déterminée selon la nature de la matière à laquelle elle s'applique. Autrement il n'y aurait pas proportion entre la matière et la forme. Si donc l'intelligence était unie au corps comme sa forme, tout corps ayant une nature déterminée, il s'ensuivrait que l'intelligence aurait aussi une nature déterminée, et que, par conséquent, elle ne pourrait connaître tous les êtres; ce qui est évidemment contraire à la nature même de l'intelligence, comme nous l'avons prouvé (quest. préc. art. 2 et 5). L'intelligence n'est donc pas unie au corps comme sa forme.

3. Toute puissance qui est susceptible de recevoir l'acte d'un corps reçoit

(1) Les choses qui ont une même fin prochaine sont de la même espèce; mais il n'en est pas de même de celles qui ont une même fin éloignée.

(2) C'est-à-dire qu'il y a des choses plus ou moins intelligibles, comme il y a des choses plus ou moins sensibles.

(3) Jean d'Olive ayant soutenu, contrairement à la doctrine de saint Thomas, que l'âme n'est pas la forme, d'où il résultait que ce n'est pas l'homme, mais l'âme qui mérite ou démérite, il fut condamné par le concile général de Vienne, qui se tint sous Clément V. *Quisquis asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter tanquàm hæreticus sit censendus;* ce sont les paroles du concile.

sa forme matériellement et individuellement, parce que l'objet reçu est dans celui qui le reçoit, conformément à la manière d'être de ce dernier. Or, la forme de la chose comprise n'est pas reçue dans l'intelligence, matériellement ni individuellement ; elle y est plutôt immatériellement et universellement. Autrement l'intelligence ne pourrait connaître les choses immatérielles et universelles, mais seulement les choses singulières, comme font les sens. Donc l'intelligence n'est pas unie au corps comme sa forme.

4. C'est au même être que se rapportent la puissance et l'action, car c'est le même être qui peut agir et qui agit. Or, l'action intellectuelle n'appartient pas à un corps, comme nous l'avons démontré (quest. préc. art. 2); par conséquent, la puissance intellectuelle ne lui appartient pas non plus. Or, la puissance ne peut pas être plus abstraite, ni plus simple que l'essence dont elle découle. Donc la substance de l'intellect n'est pas la forme d'un corps.

5. Ce qui a l'être en soi n'est pas uni à un corps comme sa forme, parce que la forme est le moyen par lequel une chose existe et qu'ainsi la forme ne possède pas l'être en elle-même. Or, le principe pensant a l'être en soi et il est subsistant, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 2). Donc il n'est pas uni au corps comme sa forme.

6. Ce qui est de soi inhérent à une chose ne peut en être séparé. Or, il est en soi inhérent à la forme d'être unie à la matière. Car elle n'est pas accidentellement, mais essentiellement son acte; autrement de la matière et de la forme on ne ferait pas substantiellement, mais accidentellement le même être. Ainsi la forme ne peut être sans sa matière propre. Cependant, le principe pensant, par là même qu'il est incorruptible, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXV, art. 6), existe sans être uni au corps, du moment que le corps est corrompu. Il n'est donc pas uni au corps comme sa forme.

Mais c'est le *contraire*. Car, d'après Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 6), la différence d'une chose vient de sa forme. Or, la différence constitutive de l'homme est son caractère raisonnable, et ce caractère se rapporte à la nature même du principe pensant. Donc ce principe est la forme de l'homme.

CONCLUSION. — Le principe pensant étant ce qui rend primitivement l'homme intelligent, qu'on lui donne le nom d'intelligence ou d'âme intellective, il est nécessaire qu'il soit uni au corps comme sa forme.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de reconnaître que l'intelligence qui est le principe de nos opérations intellectuelles est la forme du corps humain. Car le principe primitif en vertu duquel un être produit son action est sa forme, comme le principe premier qui guérit le corps est la santé et le principe premier qui instruit l'âme est la science. Ainsi la santé est la forme du corps et la science celle de l'âme. La raison en est qu'un être n'agit qu'autant qu'il est en acte et que, par conséquent, une chose agit suivant ce qu'elle est en acte. Or, il est évident que le premier principe de vie du corps, c'est l'âme. Et comme la vie se manifeste par des opérations diverses dans les divers degrés des êtres vivants, le premier principe par lequel nous opérons chacune de ces œuvres vitales, c'est l'âme. Car l'âme est le principe premier par lequel nous nous nourrissons, nous sentons, nous allons d'un lieu à un autre, comme elle est aussi le principe premier par lequel nous comprenons. Qu'on appelle ce premier principe de la pensée, intelligence ou âme intellective, il n'en est pas moins la forme du corps. Cette démonstration est celle que donne Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 24). Si l'on veut rejeter ce sentiment et soutenir que l'intelligence n'est pas la forme du corps, il faut qu'on dise comment il se fait que comprendre est l'action propre de tel ou tel homme. Car quiconque s'interroge sait que c'est lui-même qui

comprend. Or, on attribue une action à un être de trois manières (*Phys.* lib. v, text. 1). En effet, on dit qu'il meut ou qu'il fait une chose, soit par tout son être, comme le médecin guérit; soit par une partie de lui-même, comme l'homme voit au moyen de son œil; soit par accident, comme quand on dit que *le blanc* bâtit, parce que celui qui bâtit se trouve blanc. Quand nous disons que Socrate ou que Platon comprend, il est évident qu'on ne lui attribue pas cette action accidentellement. Car on la lui attribue comme homme et, par conséquent, on suppose qu'elle lui convient essentiellement. Il faut donc dire que Socrate comprend par tout son être, comme l'a supposé Platon en définissant l'homme une âme intelligente (1 *Alcib.*); ou bien il faut dire que l'intelligence est une partie de Socrate. Il est impossible de soutenir la première opinion, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXV, art. 4), parce que c'est le même homme qui perçoit qu'il comprend et qu'il sent (1) et qu'on ne peut sentir sans le corps. Il faut donc que le corps fasse partie de l'homme. Par conséquent il ne reste plus à dire qu'une chose, c'est que l'intelligence par laquelle Socrate comprend est une partie de Socrate, de telle sorte qu'elle est unie d'une manière quelconque à son corps. Le commentateur d'Aristote (2) dit que cette union a lieu par une espèce intelligible qui a un double sujet; l'un est l'intellect possible, et l'autre les images qui sont dans les organes corporels. C'est par cette espèce intelligible que l'intellect possible est uni au corps de tel ou tel homme. Mais cette union ne suffit pas pour que l'action de l'intelligence soit l'action de Socrate. C'est ce qu'on peut rendre évident par une comparaison empruntée aux sens, à l'exemple d'Aristote qui part toujours des sens pour examiner ce qui a rapport à l'intelligence. Car les images sont à l'intelligence ce que les couleurs sont à la vue (*De an.* lib. III, text. 18). Ainsi donc, comme les espèces des couleurs sont dans la vue, de même les espèces des images sont dans l'intellect possible. Or, il est manifeste qu'on n'attribue pas à une muraille l'action de la vue parce qu'elle offre les couleurs dont on perçoit les images. Au lieu de dire que le mur voit, on dit plutôt qu'il est vu. De même de ce que les espèces des images sont dans l'intellect possible, il ne s'ensuit pas que Socrate qui perçoit ces images comprenne; mais il en résulterait plutôt que l'intellect lui-même ou ses images seraient compris. — D'autres ont voulu dire que l'intellect était uni au corps comme un moteur, et qu'ils ne faisaient qu'un tout (3) auquel on pouvait attribuer l'action de l'intellect. Mais cette opinion est sans fondement pour plusieurs raisons. 1° Parce que l'intelligence ne meut le corps que par l'appétit et que le mouvement de l'appétit présuppose lui-même l'opération de l'esprit. Socrate ne comprend donc pas parce qu'il est mû par l'intellect; mais c'est plutôt le contraire, il est mû par l'intellect parce qu'il comprend (4). 2° Parce que Socrate étant naturellement un individu dont l'essence est unie et composée de matière et de forme, si l'intellect n'est pas sa forme, il s'ensuit qu'il est en dehors de son essence et que, par conséquent, il est, par rapport à Socrate, ce que le moteur est par rapport à l'objet qui est mû. Or, comprendre est un acte immanent dans le sujet qui le produit et non un acte qui se produit extérieurement comme le calorique. On

(1) Platon avait nié la sensation et le sensible comme objet scientifique, sous prétexte que la sensation et les choses sensibles ne pouvaient être que des probabilités; saint Thomas leur rend leur valeur véritable.

(2) Averroës.

(3) Cette opinion était celle des platoniciens, et elle était soutenue par quelques disciples d'Averroës; c'est pour ce motif que saint Thomas insiste sur ce point si vivement.

(4) La première absurdité qui découlerait de ce sentiment c'est que la connaissance ou l'intelligence ne serait pas ce qu'il y a de premier dans l'âme.

ne peut donc pas l'attribuer à Socrate parce qu'il est mû par l'intellect (1). 3° Parce que l'action d'un moteur n'est jamais attribuée à l'objet qu'il meut, comme cause instrumentale. C'est ainsi qu'on attribue l'action de scier à la scie du charpentier. Si donc on attribue à Socrate l'intelligence parce qu'elle est l'action de son moteur, il s'ensuit qu'on la lui attribue comme à un instrument (2), ce qui est contraire au sentiment d'Aristote qui veut qu'on ne puisse comprendre par un instrument matériel (*De animâ*, lib. I, text. 12). 4° Parce que, quoique l'action de la partie soit attribuée au tout, comme l'action de l'œil à l'homme, on n'attribue cependant jamais, sinon accidentellement, l'action d'une partie à une autre partie. Ainsi on ne dit pas que la main voit parce que l'œil voit. Si donc de l'intellect et de Socrate on ne fait qu'un seul tout, l'acte de l'intellect ne peut être attribué à Socrate. Mais si Socrate est un tout, composé de l'union de l'intellect avec ses autres parties constitutives, et que néanmoins l'intellect ne soit uni à ces autres parties que comme le moteur au mobile, il s'ensuivra alors que Socrate ne sera plus un absolument et que, par conséquent, il ne sera pas absolument un être (3). Car une chose n'est un être qu'autant qu'elle est une. — Il faut donc en revenir à l'opinion d'Aristote qui établit (*De an.* lib. II, text. 25 et 26) que l'homme comprend parce que le principe pensant est sa forme. Il est par conséquent démontré, par l'action même de l'intelligence, que le principe pensant est uni au corps comme sa forme. On peut aussi prouver la même chose d'après la nature de l'espèce humaine. Car la nature d'une chose se montre par son opération. Or, l'opération propre de l'homme, comme homme, c'est l'intelligence. C'est par elle qu'il s'élève au-dessus de tous les animaux. Aristote part de là pour placer la félicité dernière de l'homme dans cette action, parce qu'elle lui est propre (*Eth.* lib. X, cap. 7). Il faut donc, d'après cela, que l'homme tire son espèce de ce qui est le principe de cette opération ; et comme dans tous les êtres l'espèce résulte de la forme qui leur est propre, il s'ensuit que le principe pensant est la forme propre de l'homme. Mais il faut observer que plus la forme est noble, et élevée au-dessus de la matière corporelle, et que moins elle est mêlée à la matière, plus elle la surpasse par son action ou sa puissance. Ainsi nous voyons que la forme d'un corps mixte a une autre action que celle qui résulte des qualités élémentaires. Et plus on avance dans la perfection des formes, plus on trouve qu'elles s'élèvent au-dessus de la matière élémentaire. Par exemple, l'âme végétative est plus noble que la forme des corps bruts, et l'âme sensitive est supérieure à l'âme végétative. L'âme humaine est ce qu'il y a de plus élevé parmi les formes. C'est pour cela qu'elle surpasse tellement la matière corporelle qu'elle a une action et une puissance qui n'a rien de commun avec elle. Et c'est cette puissance que nous désignons par le nom d'intelligence. — On doit aussi remarquer que si l'on supposait l'âme composée de matière et de forme, on ne pourrait dire d'aucune manière qu'elle est la forme du corps. Car la forme étant l'acte, et la matière n'étant que l'être en puissance, ce qui est composé de matière et de forme ne peut être en aucune manière la forme d'un autre être dans sa totalité. Mais s'il en est la forme selon une partie de lui-même, nous donnons le nom d'âme à ce qui est forme, et nous appelons le premier être animé le sujet dont elle est la forme, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 5).

(1) La seconde absurdité c'est que l'intelligence serait une chose passagère mais non immanente dans l'homme.

(2) La troisième absurdité c'est que l'homme ne serait que la cause instrumentale de ses connaissances.

(3) Cette dernière déduction complète cette preuve *ex absurdis*.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 26), la dernière des formes naturelles à laquelle s'arrêtent les philosophes, c'est-à-dire l'âme humaine, est séparée à la vérité, mais elle existe néanmoins dans la matière. Ce qu'il prouve, parce que l'homme engendre l'homme matériellement. Elle est séparée en raison de sa faculté intellectuelle, parce que la faculté intellectuelle n'est pas la vertu d'un organe corporel, comme la faculté de la vue est l'acte de l'œil. Car l'intelligence est un acte qui ne peut s'exercer au moyen d'un organe corporel comme la vision. Elle est dans la matière, parce que l'âme à laquelle elle se rattache est la forme du corps et le terme de la génération humaine. Ainsi quand Aristote dit (*De animâ*, lib. III) que l'intelligence est séparée, il entend par là qu'elle n'est pas la vertu d'un organe corporel.

La réponse au *second* et au *troisième* argument est par là même évidente. Car il suffit que l'homme puisse tout comprendre par son intelligence, et que l'intelligence comprenne toutes les choses immatérielles et universelles pour que la faculté intellectuelle ne soit pas un acte du corps.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'âme humaine n'est pas une forme plongée dans la matière ou totalement absorbée par elle en raison de sa perfection. C'est pourquoi rien n'empêche que l'une de ses facultés ne soit pas un acte corporel, bien que l'âme soit par son essence la forme du corps.

Il faut répondre au *cinquième*, que l'âme communique l'être dans lequel elle subsiste à la matière corporelle, et que de cette matière et de l'âme il se forme un tout, de telle sorte que l'être de ce tout est aussi l'être de l'âme elle-même; ce qui n'a pas lieu dans les autres formes qui ne sont pas subsistantes. C'est pour cela que l'âme humaine conserve son être après la destruction du corps, tandis qu'il n'en est pas de même des autres formes.

Il faut répondre au *sixième*, qu'il est dans la nature de l'âme d'être unie au corps, comme il est dans la nature d'un corps léger de s'élever dans l'air. Et comme un corps léger reste avec sa nature quand on le sépare du lieu qui lui est propre, bien qu'il ait de l'aptitude et de la propension à tendre vers ce même lieu; de même l'âme humaine conserve son être quand elle est séparée du corps, bien qu'elle ait de l'aptitude et de la propension à lui être unie.

ARTICLE II. — LE PRINCIPE PENSANT SE MULTIPLIE-T-IL COMME LES CORPS EUX-MÊMES (1)?

1. Il semble que le principe pensant ne se multiplie pas en raison du nombre des corps, et qu'il n'y ait qu'un seul entendement pour tous les hommes. Car il n'y a pas de substance immatérielle qui soit multiple numériquement dans une même espèce. Or, l'âme humaine est une substance immatérielle puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 5). Il est donc impossible qu'il y en ait plusieurs dans une même espèce, et comme les hommes sont tous d'une seule espèce il s'ensuit qu'il n'y a pour eux tous qu'un seul entendement.

2. En écartant la cause on écarte aussi l'effet. Si donc les âmes se multipliaient en raison de ce que les corps se multiplient eux-mêmes, il semble-

(1) Averroës enseignait qu'il n'y a pour tous les hommes qu'un seul entendement ou qu'une seule âme intelligente. Cette opinion psychologique, qui se rattache au panthéisme, était si sérieuse au XIIIe siècle, que saint Thomas crut devoir la combattre, dans un traité spécial qui se trouve au nombre de ses opuscules. Tout étrange qu'il est, ce système obtint une certaine consistance, puisque nous le trouvons condamné par le pape Léon X au concile de Latran, au XVIe siècle: *Sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes, cum illa immortalis existat et pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda.*

rait naturel qu'en détruisant les corps la multitude des âmes ne dût plus exister, et que de toutes il n'y en eût plus qu'une seule; ce qui est hérétique, parce que d'après ce sentiment on détruirait la différence qu'il y a entre les récompenses et les punitions.

3. Si mon intelligence est autre que la vôtre, mon intelligence est un individu et la vôtre aussi. Car les choses qui sont de la même espèce et qui diffèrent numériquement sont des choses individuelles. Or, tout ce qui est reçu dans un être est en lui selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. Donc les espèces des choses devraient être reçues individuellement dans mon intelligence comme dans la vôtre, ce qui est contraire à la nature même de l'intelligence qui ne perçoit que les choses universelles.

4. L'objet compris est dans l'intelligence de celui qui le comprend. Si donc mon intelligence est autre que la vôtre, il faut que l'objet que je comprends soit autre que celui que vous comprenez. Il se multipliera ainsi individuellement et ne sera compris qu'en puissance. Il faudra en abstraire une intention générale, parce qu'on doit abstraire des choses diverses ce qu'elles ont d'intelligible universellement; ce qui est contraire à la nature de l'intellect, parce que dans ce cas il ne serait plus distinct de l'imagination. Il semble donc qu'il n'y ait pour tous les hommes qu'un seul intellect.

5. Le disciple recevant sa science du maître, on ne peut pas dire que la science du maître engendre la science dans le disciple, parce qu'alors la science serait comme la chaleur une forme active, ce qui est évidemment faux. Il semble donc que la science qui est dans le maître soit numériquement la même que celle qui est communiquée au disciple. Ce qui ne peut être s'ils n'ont pas pour eux deux un seul entendement. Il semble donc que l'intelligence du disciple et du maître soit la même, et que par conséquent il en soit ainsi de l'intelligence de tous les hommes.

6. Saint Augustin dit (*De quant. anim.* cap. 32) : Si je disais qu'il y a beaucoup d'âmes, je serais le premier à rire de moi. Or, l'âme semble être une surtout par rapport à l'intelligence. Donc il n'y a pour tous les hommes qu'une seule intelligence.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*Phys.* lib. II, text. 38) : Ce que sont les causes universelles par rapport aux objets universels, les causes particulières le sont par rapport aux objets particuliers. Or, il est impossible qu'une âme qui est d'une espèce anime des êtres d'espèce différente. Il est donc pareillement impossible qu'une seule âme numériquement anime des êtres qui sont numériquement divers.

CONCLUSION. — Puisqu'il est impossible que plusieurs êtres soient numériquement différents et qu'ils aient la même forme, comme il est impossible qu'ils n'aient qu'un seul et même être, il faut donc que le principe pensant soit multiplié selon que les corps se multiplient.

Il faut répondre qu'il est absolument impossible qu'il n'y ait qu'un seul entendement pour tous les hommes. C'est évident si l'on admet avec Platon que l'homme est l'entendement lui-même. Car il s'ensuivrait dans cette hypothèse que si Socrate et Platon n'avaient qu'une seule intelligence, ils ne formeraient qu'un seul et même homme et qu'ils ne seraient distingués l'un de l'autre que par ce qui est en dehors de leur essence. Il n'y aurait pas alors entre Socrate et Platon d'autre différence que celle qui existe entre celui qui porte une tunique et celui qui porte une cappe, ce qui serait absolument absurde. Il est également impossible qu'il n'y ait qu'une intelligence pour tous les hommes si l'on admet avec Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 52) que l'intelligence est une partie ou une puissance de l'âme qui est

la forme de l'homme; car il est impossible que plusieurs êtres qui sont numériquement différents aient une seule et même forme, comme il est impossible qu'ils aient un seul et même être. Car la forme est le principe de l'être. — C'est pareillement impossible de quelque manière que l'on comprenne l'union de l'intelligence avec tel ou tel homme en particulier. Car il est évident que s'il n'y a qu'un agent principal et deux instruments, on pourra dire qu'il n'y a absolument qu'un seul agent, mais plusieurs actions; comme si, par exemple, un homme touchait de ses deux mains divers objets, il n'y aurait qu'un sujet qui toucherait, mais il y aurait deux contacts. Si au contraire il n'y avait qu'un instrument et qu'il y eût plusieurs agents différents, on dirait qu'il y a plusieurs agents, mais qu'il n'y a qu'une seule action. Quand, par exemple, plusieurs se mettent à une corde pour traîner un vaisseau, il y a plusieurs traîneurs, mais ils ne produisent qu'un seul et même effet. Si l'agent principal est un et l'instrument aussi, on doit dire qu'il n'y a qu'un seul agent et qu'une seule action ; comme quand l'ouvrier frappe avec un marteau, il n'y a qu'un sujet qui frappe et il n'y a qu'une percussion. Or, il est évident que quel que soit le mode suivant lequel l'intelligence est unie à tel ou tel homme, elle tient le premier rang parmi toutes les autres facultés humaines ; car c'est à elle que les facultés sensitives obéissent, et c'est elle qu'elles servent. Ainsi donc si l'on supposait que deux hommes ont plusieurs intelligences, mais qu'ils n'ont qu'un seul sens, par exemple qu'ils n'ont qu'un œil, il y aurait alors plusieurs voyants, mais il n'y aurait qu'une seule vision. Mais s'il n'y a qu'une intelligence, de quelque façon que l'on varie toutes les facultés secondaires dont l'intelligence se sert comme d'instruments, de toutes manières on sera obligé de dire que Socrate et Platon ne forment qu'un seul être intelligent. Et si nous ajoutons que le *comprendre* qui est l'action de l'intelligence n'a pas lieu par le moyen d'un autre organe que l'intelligence elle-même, il s'ensuivrait alors que l'agent serait un et l'action aussi, c'est-à-dire que tous les hommes ne formeraient qu'un seul être intelligent et qu'une seule compréhension (1) relativement au même objet intelligible. Mon action intellectuelle pourrait différer de la vôtre par la diversité des images, parce que l'image de la pierre qui est en moi serait autre que celle qui est en vous, si l'image, suivant ce qu'elle est en moi différente de ce qu'elle est en vous, était la forme de l'entendement possible. Car le même agent varie ses actions en raison de la diversité de ses formes, comme le même œil a des visions différentes, suivant qu'il est en présence de formes diverses. Mais l'image n'est pas la forme de l'entendement possible, c'est l'espèce intelligible qui s'abstrait des images. Or, dans le même intellect il ne s'abstrait des images diverses de la même espèce, qu'une seule espèce intelligible. C'est ce qu'on voit évidemment dans l'homme. Le même individu peut avoir en lui-même différentes images de la pierre, cependant de toutes ces images il ne s'abstrait qu'une seule espèce intelligible au moyen de laquelle l'homme connaît immédiatement, par une seule opération de son esprit, la nature de la pierre, malgré la diversité des images qu'il s'en est formées. Par conséquent, s'il n'y avait pour tous les hommes qu'un seul entendement, les images diverses qui sont dans tel ou tel individu ne pourraient produire la diversité d'action intellectuelle qui existe entre eux, comme le suppose Averroës. Il faut donc reconnaître qu'il est absolument impossible et absurde de n'admettre qu'un intellect pour tous les hommes.

(1) Littéralement qu'un seul *comprendre;* nous n'avons pu conserver cet infinitif.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'âme intelligente ne soit pas plus composée de matière que l'ange lui-même, elle est néanmoins la forme d'une matière, ce qui n'est pas dans la nature de l'ange. C'est pourquoi, selon la division de la matière, il y a beaucoup d'âmes d'une seule et même espèce, tandis qu'il ne peut pas y avoir beaucoup d'anges.

Il faut répondre au *second,* que toutes les choses ont l'unité de la manière qu'elles ont l'être, et que par conséquent on juge de la multiplicité d'une chose comme de son être. Or, il est évident que l'âme intelligente est naturellement unie au corps par son être comme sa forme, et que le corps détruit, l'âme conserve son être. Pour la même raison les âmes se multiplient en raison de la multiplicité des corps, et les corps détruits, les âmes restent multiples comme elles étaient.

Il faut répondre au *troisième,* que l'individualisation du sujet qui comprend ou de l'espèce par laquelle il comprend n'exclut pas l'intelligence des choses universelles; autrement les intelligences séparées étant des substances subsistantes et par conséquent particulières ne pourraient comprendre ce qui est universel. Mais la matérialité du sujet qui connaît et de l'espèce par laquelle il connaît est un obstacle à la connaissance de l'universel. Car, de même que toute action est selon le mode de la forme par laquelle l'agent agit comme l'échauffement est selon le mode de la chaleur, ainsi la connaissance est selon le mode de l'espèce par laquelle le sujet connaît. Or, il est évident que la nature générale se distingue et se multiplie suivant les principes matériels qui l'individualisent. Si donc la forme par laquelle la connaissance s'opère était matérielle et qu'elle ne fût pas séparée des conditions de la matière, elle ressemblerait alors à la nature de l'espèce ou du genre, selon qu'elle est distinguée et multipliée par les principes qui l'individualisent, et alors elle ne pourrait faire connaître la nature d'une chose dans sa généralité. Mais quand l'espèce est séparée des conditions de la matière individuelle, elle ressemble dans ce cas à la nature dépouillée de ce qui la distingue et de ce qui la multiplie, et elle fait connaître les choses universelles. Peu importe d'ailleurs que l'entendement soit unique ou qu'il soit multiple; parce que dans le cas où il serait un, il faudrait qu'il fût une chose, et l'espèce par laquelle il comprend une autre.

Il faut répondre au *quatrième,* que l'entendement soit unique ou qu'il soit multiple, ce qui est compris est un. Car ce qui est compris n'est pas dans l'entendement par lui-même, il n'y est que par son image. Ainsi ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais c'est son espèce ou image, comme le dit Aristote (*De animâ,* lib. III, text. 38). Cependant la pierre est ce qui est compris et non son espèce, à moins que l'intelligence ne se replie par la réflexion sur elle-même; autrement les sciences n'auraient pas les choses pour objet, mais seulement leurs espèces intelligibles. Or, la même chose peut s'assimiler à divers sujets sous diverses formes. Et comme la connaissance a lieu suivant que le sujet qui connaît s'assimile la chose connue, il s'ensuit que le même objet peut être connu par divers sujets, comme on le voit évidemment par ce qui se passe dans les sens. Car plusieurs yeux voient la même couleur sous des images diverses. De même aussi plusieurs intelligences comprennent la même chose. Il y a seulement cette différence entre les sens et l'intelligence, d'après Aristote (*loc. cit.*), que l'on sent la chose suivant la disposition qu'elle a, considérée en particulier hors de l'âme, tandis que la nature de la chose comprise est à la vérité hors de l'âme, mais elle n'a pas la même manière d'être que celle d'après laquelle nous la comprenons. Car on comprend la nature en général en dehors des

principes qui l'individualisent, et hors de l'âme elle n'a pas cette manière d'être. Mais dans le système de Platon la chose comprise existe hors de l'âme de la manière qu'on la comprend, parce qu'il suppose que les natures des choses sont séparées de la matière (1).

Il faut répondre au *cinquième*, que la science est autre dans le disciple et autre dans le maître. Comment se produit-elle, c'est ce que nous verrons (quest. CXVII, art. 1).

Il faut répondre au *sixième*, que quand saint Augustin dit qu'il n'y a pas plusieurs âmes, il entend par là qu'il n'y en a pas plusieurs espèces (2).

ARTICLE III. — INDÉPENDAMMENT DE L'AME INTELLECTIVE Y A-T-IL DANS L'HOMME D'AUTRES AMES QUI SOIENT ESSENTIELLEMENT DISTINCTES (3)?

1. Indépendamment de l'âme intelligente il semble qu'il y ait dans l'homme d'autres âmes essentiellement distinctes, par exemple, l'âme sensitive et l'âme nutritive. Car ce qui est corruptible et ce qui est incorruptible n'appartient pas à la même substance. Or, l'âme intellective est incorruptible, tandis que les autres âmes, la sensitive et la nutritive, sont corruptibles, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXV, art. 6). Donc il ne peut y avoir dans l'homme une seule essence pour l'âme intellective, sensitive et nutritive.

2. Si on prétend que l'âme sensitive est incorruptible dans l'homme, on peut ainsi insister. Le corruptible et l'incorruptible ne sont pas du même genre, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 26). Or, l'âme sensitive est corruptible dans le cheval, le lion et les autres animaux. Si donc elle est incorruptible dans l'homme, on ne pourra pas dire qu'elle est du même genre dans l'homme que dans la brute. Et comme l'animal doit son nom à l'âme sensitive qui l'anime, il s'ensuit que ce mot ne désignera plus un genre commun à l'homme et aux autres animaux, ce qui répugne.

3. Aristote dit (*De gen. anim.* lib. II, cap. 3) que l'embryon est animal avant d'être homme. Mais il ne pourrait en être ainsi, si l'âme sensitive et l'âme intellective avaient la même essence; car il est animal par l'âme sensitive et il est homme par l'âme intellective. Il n'y a donc pas dans l'homme une seule essence pour l'âme sensitive et l'âme intellective.

4. Aristote dit (*Met.* lib. VIII, text. 6) que le genre se prend de la matière et la différence de la forme. Or, le caractère d'être raisonnable qui est la différence constitutive de l'homme se prend de l'âme intellective, et on lui donne le nom d'animal parce qu'il a un corps animé par une âme sensitive. L'âme intellective est donc, par rapport au corps animé par l'âme sensitive, ce que la forme est à la matière. Donc l'âme intellective n'est pas essentiellement la même que l'âme sensitive dans l'homme, mais elle la présuppose comme son suppôt matériel.

Mais c'est le *contraire*. Car nous lisons (*De dog. eccl.* cap. 15): Nous ne disons pas qu'il y ait dans le même homme deux âmes, comme les jacobites le prétendent, l'une animale qui anime le corps et se mêle au sang, et l'autre spirituelle qui est raisonnable : mais nous disons qu'il n'y a dans l'homme qu'une seule et même âme qui vivifie le corps par son alliance avec lui et qui se règle elle-même par sa raison.

CONCLUSION. — L'âme n'étant pas seulement unie au corps comme son moteur, mais encore comme sa forme, il est impossible que dans un seul homme il y ait plu-

(1) Dans ce système, la matière n'est qu'une apparence, elle n'est pas une réalité.

(2) Il ne nie pas leur pluralité numérique.

(3) Il y a eu des hérétiques qui ont admis dans l'homme deux âmes raisonnables, et Photius paraît avoir été du nombre. Cette erreur a été condamnée par le huitième concile de Constantinople (sess. X, can. 2).

sieurs âmes essentiellement distinctes; mais il n'y a qu'une âme intelligente qui remplit les fonctions d'âme intellective, sensitive et végétative.

Il faut répondre que Platon, comme le rapporte Aristote (*De an.* lib. I, text. 90), a supposé qu'il y avait dans un même corps plusieurs âmes qu'il distinguait d'après les organes. Il leur attribuait des opérations vitales différentes. Ainsi d'après lui l'âme nutritive avait son siége dans le foie, l'âme concupiscible dans le cœur et l'âme cognitive dans le cerveau (1). Mais Aristote combat cette opinion dans son livre de l'âme (*De an.* lib. III, text. 41 et seq.). Il l'attaque par rapport à cette division de l'âme dont les parties se servent des organes corporels pour remplir leurs fonctions, parce que dans les animaux qui vivent, après qu'on les a ouverts, on remarque dans chaque partie les différentes opérations de l'âme, comme la sensibilité et l'appétit. Or, il n'en serait pas ainsi, si les divers principes des opérations de l'âme étaient essentiellement différents et qu'ils fussent distribués dans les différentes parties du corps. Mais à l'égard de l'âme intellective Aristote ne décide pas si elle est séparée des autres parties de l'âme seulement rationnellement ou si elle l'est localement. On pourrait certainement soutenir l'opinion de Platon si l'on supposait avec lui que l'âme est unie au corps, non comme sa forme, mais comme son moteur, ainsi qu'il l'a supposé lui-même. Car il n'y a pas d'inconvénient à ce que le même mobile soit mû par divers moteurs, surtout dans ses diverses parties. Mais si nous supposons que l'âme est unie au corps comme sa forme, il semble absolument impossible qu'il y ait plusieurs âmes essentiellement distinctes dans le même corps; ce qui peut se prouver en effet par trois raisons : 1° Parce que l'animal dans lequel il y aurait plusieurs âmes ne serait pas absolument un. En effet, un être n'est un absolument que par l'unité de la forme à laquelle il doit l'existence. Car ce qui fait qu'une chose est un être est aussi ce qui fait qu'elle est une. C'est pourquoi les choses qui doivent leur dénomination à des formes diverses ne sont pas absolument unes, comme un homme blanc. Par conséquent s'il y avait une forme, par exemple l'âme végétative, qui rendît l'homme vivant, qu'il y en eût une autre, par exemple l'âme sensible qui en fît un animal, et enfin une troisième, l'âme raisonnable qui le fît homme, il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas absolument un être unique, pas plus, comme le dit Aristote argumentant contre Platon (*Met.* lib. III, text. 20), que si l'idée d'animal différait de celle de bipède, un animal bipède ne serait absolument un seul être. C'est pour ce motif qu'Aristote demande (*De animâ,* lib. I, text. 90) à ceux qui supposent qu'il y a différentes âmes dans un même corps, ce qui les contient, c'est-à-dire ce qui fait leur unité. On ne peut pas dire qu'elles soient unies par l'unité du corps, parce que c'est plutôt l'âme qui contient le corps et qui constitue son unité que le corps ne contient l'âme. 2° On peut démontrer cette impossibilité d après la nature du prédicat ou de l'attribut. En effet, les choses de formes différentes se disent l'une de l'autre; ou par accident quand elles ne sont pas subordonnées entre elles, comme lorsque nous disons que le *blanc est doux;* ou d'une manière absolue mais secondaire, parce que le sujet entre dans la définition de l'attribut comme la surface existe préalablement avant la

(1) On trouve quelque chose de semblable dans les *Eclaircissements sur le sacrifice,* publiés par M. de Maistre, à la suite de ses *Soirées de Saint-Pétersbourg.* Il ne manque pas de se faire l'objection tirée de la sentence du concile, et il y répond en faisant remarquer qu'il s'agit là de deux âmes raisonnables; ce qui est exact. Car le concile motive sa sentence en disant : *Nam Vetus et Novum Testamentum, omnesque Ecclesiæ Patres unam animam rationalem habere hominem asserunt.*

couleur. Par conséquent quand on dit qu'une surface est coloriée, l'attribut se prend d'une manière absolue mais secondaire. Si donc la forme selon laquelle on appelle un être *animal* était différente de la forme qui le fait appeler *homme*, il s'ensuivrait ou que l'un des deux ne peut se dire de l'autre que par accident, si ces deux formes ne se rapportaient pas mutuellement l'une à l'autre ; ou qu'il y a là un prédicat qui est secondairement absolu si l'une des âmes sert de prédisposition à l'autre. Or, ces deux choses sont manifestement fausses, parce que l'animal est le prédicat absolu de l'homme et non le prédicat accidentel, et l'homme n'entre pas dans la définition de l'animal, mais c'est tout le contraire. Il faut donc que ce soit la même forme qui rende le même être animal et homme ; autrement l'homme ne serait pas véritablement ce qu'est l'animal et l'animal ne serait pas par lui-même l'attribut de l'homme. 3° On prouve encore qu'il est impossible qu'il y ait dans l'homme plusieurs âmes, parce qu'une opération de l'âme quand elle est très-intense empêche l'autre. Ce qui n'arriverait pas si le principe des actions n'était pas essentiellement un. Il faut donc dire que l'âme sensitive, nutritive et intellective est dans l'homme numériquement la même. — Comment cela se fait-il? On peut aisément s'en rendre compte quand on observe attentivement les différences des espèces et des formes. Car on remarque que les espèces et les formes des choses diffèrent les unes des autres selon qu'elles sont plus ou moins parfaites. Ainsi dans l'ordre de la nature les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux sont plus parfaits que les plantes, les hommes plus parfaits que les animaux, et dans chacun de ces genres il y a des degrés divers. C'est pour cela qu'Aristote assimile les espèces des choses aux nombres qui diffèrent en espèce selon l'addition ou la soustraction de l'unité (*Met.* lib. VIII, text. 10). Il compare (*De anima*, lib. III, text. 30 et 31) les diverses âmes à des espèces de figures dont l'une comprend l'autre, comme le pentagone contient le tétragone et le dépasse. Ainsi l'âme intellective comprend en elle tout ce qu'il y a dans l'âme sensitive des animaux et dans l'âme nutritive des plantes. Et comme une surface qui a la figure d'un pentagone n'est pas un tétragone par une figure et un pentagone par une autre (parce qu'il serait superflu de faire du tétragone une figure particulière, puisqu'il est contenu dans le pentagone), de même Socrate n'est pas homme par une âme et animal par une autre, mais il est l'un et l'autre par une seule et même âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme sensitive n'est pas incorruptible parce qu'elle a la faculté de sentir, mais qu'elle a cet avantage parce qu'elle est intellective. Quand l'âme n'est que sensitive elle est donc corruptible ; mais quand elle est tout à la fois sensitive et intellective, elle est incorruptible. Car quoique la faculté de sentir ne rende pas incorruptible l'être qui en est doué, elle ne peut pas néanmoins enlever à l'âme intellective son privilége.

Il faut répondre au *second*, qu'on ne range les formes ni dans le genre, ni dans l'espèce; ce sont les êtres composés qu'on classe ainsi. Or, l'homme est corruptible comme les autres animaux. C'est pourquoi la différence du corruptible et de l'incorruptible qui provient des formes ne fait pas que l'homme diffère quant au genre des autres animaux.

Il faut répondre au *troisième*, que l'embryon a d'abord une âme qui n'est que sensitive. Cette âme fait place ensuite(1) à une âme plus parfaite qui

(1) D'après saint Thomas, il n'y aurait d'abord dans l'embryon qu'une âme sensitive, et cette âme serait détruite pour faire place à une âme raisonnable. Ce système ne peut se soutenir ni

est tout à la fois sensitive et intellective, comme nous le prouverons (quest. CXVIII, art. 2, ad 2).

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il ne faut pas, d'après les différentes vues de l'esprit et d'après nos manières de voir, juger qu'il y a diversité dans l'ordre de la nature (1) parce que la raison peut saisir le même objet sous des aspects divers. Comme l'âme intellective contient virtuellement ce que possède l'âme sensitive, et quelque chose de plus, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*), la raison peut considérer à part ce qui appartient à la faculté sensitive comme quelque chose d'imparfait et de matériel, et parce que cette propriété est commune à l'homme et aux animaux elle en forme la nature du genre. Elle considère ensuite ce que l'âme intellective a de plus que la sensitive comme notre raison formelle et notre complément et elle en forme la différence qui est propre à l'homme et qui le distingue.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DANS L'HOMME UNE AUTRE FORME QUE L'AME INTELLECTIVE (2)?

1. Il semble que dans l'homme il y ait une autre forme que l'âme intellective. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 4 et 5) que l'âme est l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance. L'âme est donc au corps ce que la forme est à la matière, et puisque le corps a une forme substantielle par laquelle il existe, il s'ensuit qu'il y a dans le corps une forme substantielle antérieurement à l'existence de l'âme.

2. L'homme et tout animal quelconque se meut lui-même. Or, tout ce qui se meut se divise en deux parties dont l'une est le moteur et l'autre l'objet qui est mû, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 30). Puisque dans l'homme la partie qui meut est l'âme, il faut donc qu'il y ait une autre partie qui puisse être mue. La matière première ne peut l'être, puisque, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. V, text. 8), ce n'est qu'un être en puissance; d'ailleurs tout être qui est mû est un corps. Il faut donc que dans l'homme et dans tout animal il y ait une autre forme substantielle qui constitue le corps.

3. L'ordre dans les formes s'établit d'après le rapport qu'elles ont avec la matière première. Car il n'y a un premier et un second que relativement à un principe quelconque. Si donc il n'y avait pas dans l'homme une forme substantielle indépendante de l'âme raisonnable, et que celle-ci fût immédiatement inhérente à la matière première, il s'ensuivrait qu'elle devrait être rangée parmi les formes les plus imparfaites qui sont immédiatement inhérentes à la matière.

4. Le corps humain est un corps mixte. Or, le mélange ne comprend pas seulement la matière, parce qu'alors ce ne serait qu'une corruption. Il faut donc qu'il comprenne les formes des éléments qui sont des formes substantielles, et que par conséquent il y ait dans le corps humain d'autres formes substantielles que l'âme intellective.

Mais c'est le *contraire*. Une chose ne peut avoir qu'une substance. Or, la forme substantielle produit la substance. Donc une chose ne peut avoir qu'une forme substantielle. L'âme étant la forme substantielle de l'homme, il est donc impossible qu'il y ait dans l'homme une autre forme substantielle que l'âme intellective.

CONCLUSION. — L'âme humaine étant unie au corps de l'homme comme la forme

théologiquement ni physiologiquement; mais on conçoit que saint Thomas l'ait admis, quand on se représente l'idée qu'il se faisait de l'âme sensitive.

(1) Ou plus clairement, tous les êtres de raison ne sont pas des êtres réels.

(2) Cet article est une conséquence de l'article 1er, et par conséquent une réfutation de Jean d'Olive, d'Averroës et de tous ceux qui ont suivi dans cette matière le sentiment de Platon. La sentence du concile de Vienne que nous avons citée est donc ici applicable.

qui lui donne l'être d'une manière absolue, il est impossible qu'il y ait dans l'homme une autre forme que l'âme intellective.

Il faut répondre que si l'on admettait avec les platoniciens que l'âme intellective n'est pas unie au corps comme sa forme, mais seulement comme son moteur, on devrait dire que dans l'homme il y a une autre forme substantielle qui constitue le corps et lui donne son être. Mais si l'âme intellective est unie au corps comme sa forme substantielle, ainsi que nous l'avons dit (art. 1), il est impossible qu'on trouve dansl'homme une autre forme substantielle que celle-là. Pour s'en convaincre, il faut observer que la forme substantielle diffère de la forme accidentelle en ce que celle-ci ne donne pas l'être d'une manière absolue, mais seulement telle ou telle manière d'être en particulier. Ainsi la chaleur ne fait pas que le sujet qui la reçoit existe, mais seulement qu'il est chaud. C'est pourquoi, quand une forme accidentelle se produit, on ne dit pas qu'une chose est faite ou engendrée absolument, mais qu'elle a reçu telle ou telle manière d'être. De même, quand cette forme disparaît, on ne dit pas que la chose qui l'avait reçue est absolument corrompue, mais seulement qu'elle l'est sous un rapport. Mais la forme substantielle donne l'être absolument parlant, et c'est ce qui fait que quand elle se produit on dit que la chose est engendrée absolument, et quand elle disparaît on dit qu'elle est complétement corrompue. C'est pour cela que les anciens philosophes qui supposaient que la matière première était un être en acte, comme le feu, l'air et les autres éléments semblables, ont dit que rien ne s'engendre ni ne se corrompt absolument, mais que tout ce qui se fait est le résultat d'une altération ou d'un changement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. I, text. 33). Si donc, indépendamment de l'âme intellective, il y avait dans la matière une autre forme substantielle qui ferait du sujet de l'âme un être en acte, il s'ensuivrait que l'âme ne communiquerait pas l'être absolument, et que par conséquent elle ne serait pas une forme substantielle, et que quand elle arriverait dans un corps il ne serait pas absolument, mais relativement engendré, et que quand elle s'en séparerait il ne serait pas absolument, mais relativement corrompu, ce qui est évidemment faux. Il faut donc dire qu'il n'y a pas dans l'homme d'autre forme substantielle que l'âme intellective, et que, comme elle contient virtuellement l'âme sensitive et l'âme nutritive, de même elle contient virtuellement toutes les formes inférieures, et produit à elle seule ce que des formes plus imparfaites produisent dans les autres êtres. On doit en dire autant de l'âme sensitive dans les bêtes et de l'âme nutritive dans les plantes, et universellement de toutes les formes plus parfaites par rapport aux imparfaites.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote ne dit pas que l'âme soit seulement l'acte du corps, mais l'acte d'un corps physique et organique, qui a la vie en puissance, et que cette puissance n'exclut pas l'âme. Il est donc évident que dans celui dont on dit que l'âme est l'acte on comprend l'âme elle-même, comme quand on dit que la chaleur est l'acte d'un corps chaud, et la lumière l'acte d'un corps lumineux, on n'entend pas que le corps soit lumineux sans la lumière, mais que c'est par elle qu'il a cette propriété. De même on dit que l'âme est l'acte du corps parce que c'est par elle que le corps existe, qu'il est organisé et qu'il a la vie en puissance. On lui donne le nom d'acte premier comparativement à l'acte second, qui est son opération. Par conséquent, cette puissance n'exclut pas l'âme, au contraire (1).

Il faut répondre au *second*, que l'âme ne meut pas le corps par son être,

(1) D'après Aristote, l'âme est au corps ce que l'acte est à la puissance ; elle n'exclut donc pas plus le corps que l'acte n'exclut la puissance.

selon qu'elle lui est unie comme sa forme, mais elle le meut par sa puissance motrice, dont l'acte présuppose le corps déjà animé par l'âme, de telle sorte que l'âme est, selon sa puissance motrice, la partie qui meut et le corps animé est la partie qui est mue.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la matière on reconnaît divers degrés de perfection, tels que l'être, la vie, la sensibilité et l'intelligence. Le degré qui vient se surajouter à l'autre est toujours plus parfait que lui. Ainsi la forme qui ne donne que le premier degré de perfection de la matière est la plus imparfaite. Mais celle qui donne le premier, le second, le troisième, et ainsi de suite, l'est davantage (1), et néanmoins elle est immédiatement inhérente à la matière.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'Avicenne a supposé que les formes substantielles des éléments restaient intègres dans un corps mixte, et que le mélange ne se faisait qu'autant que les qualités contraires des éléments étaient réduites à un milieu. Mais c'est impossible, parce que les diverses formes des éléments ne peuvent exister que dans diverses parties de la matière, et cette diversité suppose l'étendue sans laquelle la matière ne peut être divisible. Or, la matière soumise à l'étendue n'existe que dans les corps, et différents corps ne peuvent être dans le même lieu. D'où il suit que dans un corps mixte les éléments sont distincts d'après leur position, et que par conséquent il n'y a pas de mélange véritable dans le tout, il n'y a qu'un mélange pour les sens, qui résulte de la juxtaposition des infiniment petits. Averroës a encore supposé (*De cœl.* lib. III, comm. 67) que les formes des éléments tiennent, en raison de leur imperfection, le milieu entre les formes accidentelles et les formes substantielles, qu'elles sont pour ce motif susceptibles de plus et de moins, et qu'en perdant de leur vertu dans le mélange elles sont ramenées à un certain milieu, et qu'ainsi elles ne produisent qu'une forme unique. Mais ceci est encore plus impossible. Car la substance d'une chose consiste dans son indivisibilité; toute addition et toute soustraction en varient l'espèce, comme dans les nombres (*Met.* lib. VIII, text. 10). Il est donc impossible qu'une forme substantielle soit susceptible d'augmentation et de diminution, et il n'est pas moins impossible qu'une chose tienne le milieu entre la substance et l'accident. Il faut donc dire avec Aristote (*De part. anim.* lib. II) que les formes des éléments subsistent dans les corps mixtes, non actuellement, mais virtuellement. Car les qualités propres des éléments existent, quoique affaiblies, dans les corps qui ont la vertu des formes élémentaires. Et la qualité de ce mélange est une disposition à recevoir la forme substantielle d'un corps mixte, par exemple la forme d'une pierre ou d'un être animé quelconque.

ARTICLE V. — EST-IL CONVENABLE QU'UNE AME INTELLECTIVE SOIT UNIE A UN CORPS TEL QUE LE CORPS HUMAIN (2)?

1. Il semble inconvenant qu'une âme intellective soit unie à un corps tel que le corps humain. Car la matière doit être proportionnée à la forme. Or, l'âme intellective est une forme incorruptible. Il n'est donc pas convenable qu'elle soit unie à un corps corruptible.

2. L'âme intellective est une forme absolument immatérielle; la preuve en est c'est que dans ses opérations elle n'a rien de commun avec la ma-

(1) Parce qu'elle renferme toutes les autres virtuellement.

(2) Le texte porte : à un corps *fait de telle façon;* c'est-à-dire à un corps pourvu d'organes qui le rendent capable de vivre. Cuvier démontre qu'il n'y a que les corps organisés qui puissent vivre (Règne animal, t. I, p. 15). En suivant la doctrine d'Aristote, saint Thomas se trouve donc d'accord sur ce point avec la science actuelle.

tière corporelle. Or, plus un corps est subtil et moins il est matériel. Donc l'âme devrait être unie à un corps très-subtil, par exemple au feu, et non à un corps mixte, encore moins à un corps terrestre.

3. La forme étant le principe de l'espèce, une même forme ne produit pas des espèces différentes. Or, l'âme intellective est une forme. Donc elle ne doit pas être unie au corps qui se compose de parties d'espèces différentes.

4. Quand la forme est plus parfaite l'être qui la reçoit doit être plus parfait aussi. Or, l'âme intellective est la plus parfaite des âmes. Par conséquent, les corps des autres animaux étant tout naturellement protégés, et ayant, par exemple, des poils au lieu de vêtements, des ongles au lieu de chaussures, et ayant pour leur défense les armes que la nature leur donne, telles que les griffes, les dents et les cornes, il semble que l'âme intellective n'ait pas dû être unie à un corps imparfait, privé de tous ces secours.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 4 et 5) que l'âme est l'acte d'un corps naturel et organique, ayant la vie en puissance.

CONCLUSION. — L'âme intellective possédant de la manière la plus complète la vertu sensitive, il a fallu que le corps auquel elle est unie fût un corps mixte qui eût plus que tous les autres une égalité parfaite de tempérament telle qu'est le corps humain.

Il faut répondre que la forme n'existant pas pour la matière, mais plutôt la matière pour la forme, il faut rechercher dans la forme la raison pour laquelle la matière a tel ou tel caractère et non réciproquement. Or, l'âme intellective, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 2), tient, dans l'ordre de la nature, le dernier rang parmi les substances intellectuelles, surtout parce qu'elle n'a pas naturellement la connaissance de la vérité innée en elle comme les anges, et parce qu'il faut qu'elle l'emprunte aux choses corporelles par le moyen des sens, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 7). Mais comme la nature ne fait défaut à aucun être en ce qui lui est nécessaire, il a fallu que l'âme intellective eût non-seulement la faculté de comprendre, mais encore celle de sentir. Et puisque d'ailleurs elle ne peut sentir sans se servir du corps comme d'un instrument, il a été nécessaire qu'elle fût unie à un corps qui lui permît de mettre en usage cette faculté. Or, tous les sens ont le tact pour fondement. Et il est nécessaire au tact qu'il tienne le milieu entre les contraires (1), par exemple, entre le chaud et le froid, entre l'humide et le sec et les autres choses semblables qui sont de son domaine. Car il est ainsi en puissance par rapport aux contraires, et il peut les sentir. Ainsi, plus le tact se rapproche de cette égalité de tempérament et mieux il perçoit les objets. L'âme intellective possédant la faculté sensitive de la manière la plus complète, parce que les qualités de l'être inférieur préexistent toujours plus parfaitement dans l'être supérieur, comme le dit saint Denis (*loc. cit.*), il a fallu par conséquent que le corps auquel l'âme intellective est unie fût un corps mixte qui eût une égalité de tempérament supérieure à tous les autres corps. Voilà pourquoi de tous les animaux l'homme est celui qui est doué du toucher le plus fin (2) et que parmi les hommes il y en a dont le tact est plus exquis et l'intelligence plus remarquable. La preuve en est que ceux qui ont la chair la plus

(1) Pascal montre, avec son éloquence accoutumée, que l'homme est placé dans le milieu le plus convenable par rapport à tous ses sens (Voyez ses *Pensées sur la connaissance générale de l'homme*).

(2) Pour les autres sens, dit Aristote, l'homme est fort au-dessous des animaux, mais pour le toucher il est bien au-dessus d'eux tous; ce qui fait aussi qu'il est le plus intelligent des animaux.

douce (1) sont aussi ceux qui ont le plus de talent, comme le dit Aristote (*De anima*, lib. II, text. 94).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y en a qui voudraient échapper à cette objection en disant que le corps de l'homme avant le péché avait été incorruptible. Mais cette réponse ne semble pas fondée. Car le corps de l'homme avant le péché n'a pas été immortel par nature, mais par un effet de la grâce divine; autrement le péché ne lui eût pas plus enlevé son immortalité qu'il ne l'a enlevée aux démons. — Il faut donc plutôt répondre que pour la matière il y a deux conditions : la première c'est qu'elle soit choisie pour convenir à la forme, la seconde est une conséquence nécessaire de sa disposition première. Ainsi, un ouvrier, pour faire une scie, choisit la matière propre à couper des corps durs; mais une conséquence nécessaire de la matière qu'il a employée, c'est que les dents de la scie puissent s'émousser et se tacher de rouille. Ainsi, le corps uni à l'âme intellective doit être d'un tempérament égal. La conséquence nécessaire de cette disposition, c'est qu'il soit corruptible. Si l'on dit que Dieu aurait pu éviter cette nécessité, on doit observer que dans l'ordre de la nature on n'examine pas ce que Dieu peut faire, mais ce qui convient réellement à l'essence des choses, comme l'a dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 1). Cependant Dieu a pourvu à la dignité de l'homme en lui donnant sa grâce comme remède contre la mort.

Il faut répondre au *second,* qu'il n'est pas nécessaire que l'âme intellective soit unie au corps à cause de son opération intellectuelle, mais à cause de sa vertu sensitive qui exige un organe d'une complexion parfaitement égale. C'est pour cela qu'il a fallu que l'âme intellective fût unie à un corps tel que le corps humain, et non à un simple élément ou à un corps mixte dans lequel le feu aurait été prédominant, parce que l'activité de cet élément aurait nui à l'égalité de tempérament nécessaire. Le corps qui a un tempérament parfaitement proportionné, a d'ailleurs une certaine noblesse par là même qu'il est éloigné des contraires, et en cela il ressemble sous un rapport aux corps célestes (2).

Il faut répondre au *troisième,* que les parties de l'animal, comme l'œil, la main, la chair et l'os, n'appartiennent pas à une espèce, mais à un tout. C'est pourquoi on ne peut pas dire, à proprement parler, qu'elles sont des espèces différentes, mais des dispositions diverses. Il en est de même de l'âme intellective qui, bien qu'elle soit une par essence, a cependant des propriétés multiples en raison même de sa perfection. C'est pour ce motif que pour ses différentes opérations elle a besoin de trouver des dispositions diverses dans les parties du corps auquel elle est unie. Voilà pourquoi nous voyons qu'il y a une plus grande diversité de parties dans les animaux parfaits que dans les imparfaits, et dans ceux-ci que dans les plantes (3).

Il faut répondre au *quatrième,* que l'âme intellective, par là même qu'elle embrasse les choses universelles, a une vertu qui s'étend à l'infini. C'est pourquoi la nature n'a pu déterminer ni ses opérations naturelles, ni les secours nécessaires à son vêtement ou à sa défense, comme elle l'a fait pour les autres animaux qui ne perçoivent que des objets particuliers et dont les facultés ne peuvent s'élever plus haut. Mais au lieu de toutes ces choses l'homme possède par nature la raison et les mains qui sont les

(1) La physiologie actuelle reconnaît l'exactitude de cette observation générale.

(2) Dans lesquels il n'y a pas de contrariété.

(3) Plus les fonctions ou les opérations d'un agent sont nombreuses, et plus il lui faut d'instruments.

organes des organes, parce qu'il peut avec elles se préparer des instruments d'une infinité de manières pour produire des effets à l'infini.

ARTICLE VI. — L'AME INTELLECTIVE EST-ELLE UNIE AU CORPS PAR DE SIMPLES DISPOSITIONS ACCIDENTELLES (1)?

1. Il semble que l'âme intellective soit unie au corps par quelques dispositions accidentelles. Car toute forme est dans la matière qui lui est propre et qui a été disposée pour elle. Or, les dispositions à la forme étant des accidents, il faut donc que l'on admette préalablement quelques accidents dans la matière avant qu'elle ne revête sa forme substantielle et par conséquent avant que l'âme ne s'unisse à elle, puisque l'âme en est la forme substantielle.

2. Les diverses formes d'une même espèce exigent dans la matière des parties différentes. Or, on ne peut concevoir dans la matière des parties différentes qu'autant qu'elle est divisible par rapport aux dimensions qu'offre son étendue. Il faut donc que l'on conçoive les dimensions dans la matière avant les formes substantielles qui sont multiples dans leur espèce.

3. L'esprit s'applique au corps par l'influence de l'action qu'il exerce sur lui. Or, l'action ou la vertu de l'âme c'est sa puissance. Il semble donc que l'âme soit unie au corps par le moyen de la puissance qui est un accident.

Mais c'est le *contraire*. En effet, l'accident est postérieur à la substance temporellement et rationnellement, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VII, text. 4). On ne peut donc pas concevoir qu'il y ait dans la matière une forme accidentelle antérieure à l'âme qui est la forme substantielle.

CONCLUSION. — Puisque l'âme intellective donne à l'homme son être absolu et substantiel, il est impossible qu'elle soit unie au corps par des dispositions accidentelles.

Il faut répondre que si l'âme était unie au corps uniquement comme son moteur, non-seulement rien n'empêcherait, mais il serait même absolument nécessaire qu'il y eût des dispositions intermédiaires qui servissent de liens entre le corps et l'âme, par exemple que du côté de l'âme il y eût la puissance qui l'aidât à mouvoir le corps, et que du côté du corps il y eût une certaine aptitude qui le rendit susceptible d'être mû par l'âme. Mais si l'âme intellective est unie au corps, comme sa forme substantielle, ainsi que nous l'avons dit (art. 1), il est impossible qu'une disposition accidentelle quelconque serve de lien entre le corps et l'âme, comme entre toute forme substantielle et sa matière. La raison en est que la matière étant en puissance pour tous les actes d'après un certain ordre, il faut qu'elle possède d'abord l'acte qui tient le premier rang parmi tous les actes (2). Or, le premier de tous les actes c'est l'être. On ne peut donc pas concevoir que la matière soit chaude ou étendue avant de la concevoir existante. Et puisque c'est sa forme substantielle qui la met en acte et qui fait qu'elle existe absolument, comme nous l'avons dit (art. 4), il est donc impossible que des dispositions accidentelles quelles qu'elles soient préexistent dans la matière avant sa forme substantielle et par conséquent avant l'âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (art. 3 et 4), la forme la plus parfaite renferme virtuellement tout ce que contiennent les formes inférieures. C'est pourquoi il ne faut qu'une seule et même

(1) Cet article est un corollaire des articles précédents et spécialement du premier. Car, du moment que l'on admet que l'âme est essentiellement la forme du corps, elle ne peut lui être unie par de simples dispositions accidentelles.

(2) Il faut que le premier de ces actes soit dans la matière avant qu'elle soit susceptible de recevoir les autres, ou, selon l'axiome, il faut être avant d'être quelque chose.

forme pour donner à la matière divers degrés de perfection. Ainsi c'est essentiellement une seule et même forme qui fait que l'homme existe en acte, qu'il a un corps, qu'il est vivant, qu'il est animal et qu'il est homme. Or, il est évident que tout genre a pour conséquence des accidents qui lui sont propres. Ainsi comme on conçoit la matière parfaite dans son être avant de la concevoir comme corps, de même on conçoit aussi la préexistence d'accidents qui sont propres à l'être avant la *corporéité*. C'est ce qui fait qu'il y a dans la matière des dispositions antérieures à la forme (1) non par rapport à tous ses effets possibles, mais par rapport au dernier.

Il faut répondre au *second*, que les dimensions sont des accidents qui résultent nécessairement de la corporéité qui convient à toute la matière. Par conséquent la matière comprise avec sa corporéité et des dimensions (2) peut être conçue comme divisée en parties différentes, de telle sorte qu'elle reçoive diverses formes selon ses divers degrés de perfection. Car bien que la forme qui attribue à la matière divers degrés de perfection soit essentiellement la même, comme nous l'avons dit (art. 4), cependant elle en diffère rationnellement.

Il faut répondre au *troisième*, que la substance spirituelle qui est unie au corps seulement comme moteur, lui est unie par sa puissance ou sa vertu, mais que l'âme intellective lui étant unie comme sa forme, elle tient à lui par son être. Néanmoins elle le gouverne et le meut par sa puissance et sa vertu.

ARTICLE VII. — L'AME EST-ELLE UNIE AU CORPS PAR LE MOYEN D'UN AUTRE CORPS QUELCONQUE (3)?

1. Il semble que l'âme soit unie au corps par le moyen d'un autre corps. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. III, cap. 5) que l'âme gouverne le corps par la lumière, c'est-à-dire par le feu et l'air qui sont les éléments qui ont le plus d'analogie avec l'esprit. Or, le feu et l'air sont des corps. Donc l'âme est unie au corps humain par le moyen d'un autre corps.

2. Ce qui détruit l'union de deux êtres une fois qu'on l'enlève semble être le lien qui les unissait. Or, quand le souffle manque, l'âme se sépare du corps. Donc le souffle qui est un corps subtil est le moyen qui unit le corps et l'âme.

3. Les choses qui sont absolument différentes ne sont unies que par un milieu. Or, l'âme intellective diffère du corps et parce qu'elle est immatérielle et parce qu'elle est incorruptible. Il semble donc qu'elle soit unie au corps au moyen d'un être intermédiaire tel qu'un corps incorruptible, et il semble que ce corps incorruptible pourrait bien être la lumière céleste qui concilie tous les éléments et les réduit à l'unité.

Mais c'est le *contraire*. Car d'après Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 7) il ne faut pas plus demander si le corps et l'âme sont un, que si la cire et l'empreinte qu'elle porte sont une même chose (4). Or, l'empreinte est unie à la cire sans l'intermédiaire d'aucun corps. Donc l'âme est unie au corps de la même manière.

(1) Ainsi, quand il s'agit d'une forme qui est reçue dans un sujet par l'altération de ce sujet, il faut des dispositions préalables; mais s'il s'agit d'une forme qui donne l'être à la matière, il n'en faut aucune, parce qu'il est nécessaire que la chose soit, avant d'avoir telle ou telle manière d'être.

(2) Dans cette hypothèse la matière est déjà supposée existante; les formes ne lui donnent plus l'être, mais une manière d'être.

(3) Pour expliquer cette union de l'âme et du corps, les philosophes ont imaginé un médiateur plastique, qui tiendrait de la nature de ces deux êtres. Saint Thomas établit ici l'union immédiate, substantielle de l'âme et du corps, et détruit par conséquent tous les systèmes opposés.

(4) Aristote a recours à cette comparaison pour marquer la différence qu'il y a entre la forme et la matière; dans le cachet, dit-il, l'empreinte est la forme, et la cire, la matière.

CONCLUSION. — L'âme étant unie au corps non-seulement comme son moteur, mais comme sa forme, il est impossible qu'elle soit unie au corps de l'homme ou d'un animal quelconque par le moyen d'un corps quel qu'il soit.

Il faut répondre que si l'on admettait avec les platoniciens que l'âme est unie au corps seulement comme son moteur, on pourrait dire qu'entre l'âme de l'homme ou d'un animal quelconque et son corps il y a d'autres corps intermédiaires. Car il est dans la nature d'un moteur de mouvoir ce qui est éloigné de lui au moyen d'intermédiaires qui s'en rapprochent davantage. Mais si l'âme est unie au corps comme sa forme, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. et art. 1), il est impossible qu'elle lui soit unie au moyen d'un corps quelconque. La raison en est que l'unité d'une chose se conçoit de la même manière que son être. Or, la forme fait par elle-même qu'une chose est en acte, puisqu'elle est elle-même un acte par son essence et qu'elle ne donne pas l'être au moyen d'un intermédiaire quelconque. Par conséquent l'unité d'une chose composée de matière et de forme provient de la forme qui existe par elle-même et qui est unie à la matière comme son acte. Et il n'y a pas d'autre cause d'union que l'agent qui fait que la matière est en acte, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 15). D'où il est évident qu'ils ont erré ceux qui ont supposé qu'il y avait des corps intermédiaires entre l'âme et le corps de l'homme. Parmi ces philosophes il y a des platoniciens qui ont prétendu que l'âme intellective a un corps incorruptible qui lui est naturellement uni et dont elle ne se sépare jamais, et que c'était par ce corps qu'elle était unie au corps corruptible de l'homme. D'autres ont dit qu'elle était unie au corps au moyen d'un esprit corporel (1). Enfin il y en a qui ont avancé qu'elle était unie au corps au moyen de la lumière qu'ils appellent un corps et dont ils font une cinquième essence. Dans leur système l'âme végétative serait unie au corps par la lumière du ciel sidéral, l'âme sensitive par la lumière du ciel cristallin et l'âme intellective par la lumière de l'empyrée. Mais toutes ces hypothèses sont vaines et puériles; d'abord parce que la lumière n'est pas un corps, ensuite parce que la cinquième essence étant inaltérable ne peut entrer matériellement dans la composition d'un corps mixte, elle n'y peut entrer que virtuellement; enfin parce que l'âme est unie immédiatement au corps, comme la forme à la matière.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle de l'âme en tant qu'elle meut le corps, et c'est pour cela qu'il se sert du mot gouverner (*administrare*). Il est vrai en ce sens qu'elle meut les parties les plus grossières du corps par les parties les plus subtiles. Et le premier instrument de sa force motrice est le souffle (2), comme le dit Aristote (*De caus. mot. anim.* cap. 6).

Il faut répondre au *second*, que quand le souffle manque, l'âme cesse d'être unie au corps, non parce que le souffle est le moyen qui les unit, mais parce qu'alors est détruite la disposition qui rendait le corps apte à cette union. Le souffle est cependant un moyen dont l'âme se sert pour imprimer le mouvement, c'est comme son premier instrument.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme est très-éloignée du corps, si on considère à part leurs conditions d'existence. Aussi si ces deux êtres avaient une existence séparée il faudrait qu'on fît intervenir beaucoup d'intermé-

(1) M. Bautain a fait revivre ce système dans sa *Psychologie expérimentale*.

(2) Aristote appuie sa théorie sur ce que le souffle a la puissance de se dilater et de se contracter à volonté; ce qui répond aux fonctions diverses du mouvement, qui consistent à pousser et à tirer.

diaires pour les rapprocher. L'âme étant la forme du corps, n'a pas un être à part en dehors de l'être du corps, mais elle lui est unie immédiatement par son être. D'ailleurs toute forme quand on la considère comme un acte est très-éloignée de la matière qui n'est qu'un être en puissance.

ARTICLE VIII. — L'AME EST-ELLE TOUT ENTIÈRE DANS CHAQUE PARTIE DU CORPS (1)?

1. Il semble que l'âme ne soit pas tout entière dans chaque partie du corps. Car Aristote dit (*De caus. mot. anim.* cap. 7) qu'il n'est pas nécessaire que l'âme soit tout entière dans chaque partie du corps; il suffit qu'elle soit dans l'un de ses principes et que les autres parties vivent parce qu'elles lui sont jointes et qu'elles remplissent par leur seule nature la fonction qui leur est propre.

2. L'âme est dans le corps dont elle est l'acte. Or, elle est l'acte d'un corps organique; elle n'existe donc que dans un corps de cette nature. Et comme toutes les parties du corps de l'homme ne sont pas des corps organiques, il s'ensuit qu'elle n'existe pas tout entière dans chacune d'elles.

3. Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 9 et 10) que ce qu'une partie de l'âme est à une partie du corps, par exemple la vue à l'œil, l'âme tout entière l'est au corps tout entier de l'animal. Si donc l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, il s'ensuit que chaque partie du corps est l'animal.

4. Toutes les puissances de l'âme reposent sur l'essence de l'âme elle-même. Si donc l'âme est tout entière dans chaque partie du corps, il s'ensuit que toutes les puissances de l'âme sont dans chaque partie du corps, et qu'ainsi la vue est dans l'oreille, l'ouïe dans l'œil, ce qui est absurde.

5. Si l'âme était tout entière dans chaque partie du corps, toutes les parties du corps dépendraient d'elle immédiatement. Une partie ne dépendrait donc pas de l'autre, il n'y en aurait pas une qui eût plus d'importance qu'une autre, ce qui est évidemment faux. Donc l'âme n'existe pas tout entière dans chaque partie du corps.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 6) que dans tout corps l'âme est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

CONCLUSION. — L'âme est tout entière dans chaque partie du corps selon la totalité de sa perfection et de son essence, mais non selon la totalité de sa vertu, parce qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps par chacune de ses puissances ou facultés.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit pour le reste (art. préc.), si l'âme n'était unie au corps que comme son moteur, on pourrait dire qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps, mais qu'elle n'est que dans une seule par laquelle elle donne le mouvement à toutes les autres. Mais l'âme étant unie au corps comme sa forme, il est nécessaire qu'elle soit dans tout le corps et dans chacune de ses parties; car elle n'est pas la forme accidentelle du corps, mais sa forme substantielle. Or, la forme substantielle n'est pas seulement la perfection du tout, mais elle est encore celle de chaque partie. En effet, le tout se composant des parties, la forme du tout qui donne l'être à chaque partie du corps est une forme qui est une composition et un rapport, comme la forme d'une maison. Cette forme est accidentelle, tandis que l'âme est une forme substantielle. Il faut donc qu'elle soit la forme et

(1) Cet article est encore un corollaire des précédents; car l'âme étant par elle-même la forme substantielle du corps, il faut qu'elle soit dans tout le corps et dans chaque partie du corps. C'est une des conséquences qu'on peut tirer de la constitution de Clément V. Voyez dans le *Droit canon*, les *Clémentines* (lib. I, *De sum. Trin. et de fide Cath.*).

l'acte non-seulement du tout, mais de chaque partie. C'est pourquoi quand l'âme se retire on ne donne plus à l'être les noms d'*animal* et d'*homme* qu'équivoquement, comme on dit, par exemple, un animal peint ou un animal de pierre; et il en est de même de la main, de l'œil, de la chair et des os, comme le dit Aristote (*De anima*, lib. II, text. 9). Une preuve de ceci, c'est qu'aucune partie du corps n'a de fonctions propres une fois que l'âme s'est retirée, bien que tout ce qui reste dans son espèce conserve l'action propre à l'espèce elle-même. L'acte étant dans le sujet auquel il se rapporte, il faut donc que l'âme soit dans tout le corps et dans chacune de ses parties. Pour comprendre qu'elle doit être dans chaque partie du corps il faut observer qu'un tout se divise toujours de trois manières qui correspondent à trois sortes de totalité. Ainsi, 1° il y a un tout qui se divise sous le rapport de la quantité, comme la ligne complète ou le corps complet. 2° Il y a un tout qui se divise en parties essentielles ou de raison. L'objet défini se divise, par exemple, selon les parties de la définition, et l'être composé se divise en matière et forme. 3° Il y a le tout potentiel qui se divise selon ses puissances ou facultés. Le premier tout n'est applicable aux formes qu'accidentellement, et il ne convient qu'à celles qui se rapportent indifféremment au tout qui est étendu et à ses parties. Ainsi la blancheur se rapporte par sa nature aussi bien à la superficie totale d'un corps qu'à l'une de ses parties. C'est pour cela qu'en divisant une surface on divise accidentellement la blancheur. Mais la forme qui exige une diversité de parties dans son sujet (1), comme l'âme et surtout l'âme des animaux parfaits, ne se rapporte pas également au tout et à ses parties; par conséquent elle ne se divise pas accidentellement, c'est-à-dire sous le rapport de la quantité. Cette première espèce de tout ne peut donc être attribuée à l'âme ni par elle-même, ni par accident. Mais le second tout qui se considère selon la perfection de raison et d'essence convient proprement et par lui-même aux formes (2). Il en est de même du troisième, parce que la forme est le principe de l'action. Si on demandait si la blancheur est tout entière dans toute la surface et dans chacune de ses parties, il faudrait donc distinguer. Car s'il s'agissait de la totalité quantitative que la blancheur possède par accident, elle ne serait pas tout entière dans chaque partie de la surface. Il en faut dire autant de la totalité virtuelle, parce que la vue est plus frappée de la blancheur qui existe dans une surface entière que de celle qui n'existe que dans une de ses parties. Mais si l'on parle de la totalité d'espèce et d'essence, la blancheur est tout entière dans chaque partie de la surface. L'âme n'ayant pas de totalité quantitative, comme nous l'avons dit dans cet article, il suffit de dire qu'elle est tout entière dans chaque partie du corps, selon sa totalité de perfection et d'essence, mais non selon sa totalité virtuelle, parce qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps par chacune de ses facultés, mais elle est par la faculté de la vue dans l'œil, par celle de l'ouïe dans l'oreille et ainsi des autres sens. Cependant on doit observer que l'âme exigeant de la diversité dans les parties, elle ne se rapporte pas de la même manière au tout qu'aux parties. Elle se rapporte au tout primitivement par elle-même comme à son objet propre qui est proportionné à ses perfections, tandis qu'elle ne se rapporte aux parties que secondairement, c'est-à-dire suivant le rapport qu'elles ont elles-mêmes avec le tout.

(1) Comme les âmes des animaux parfaits, qui demandent une diversité d'organes pour accomplir la multiplicité de leurs fonctions.

(2) Parce que toutes les formes ont leur essence et les parties de leur essence.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit de la puissance motrice de l'âme (1).

Il faut répondre au *second*, que l'âme est l'acte d'un corps organique aussi bien que d'un corps parfaitement proportionné ; que la partie organique est celle qu'elle perfectionne la première (2).

Il faut répondre au *troisième*, que l'animal est un être composé d'une âme et de tout le corps que l'âme perfectionne dans l'ensemble de ses proportions. Elle n'existe pas à ce titre dans chaque partie, et par conséquent il n'est pas nécessaire que la partie d'un animal soit un animal elle-même.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a certaines puissances de l'âme qui sont en elle précisément parce qu'elle surpasse la capacité totale du corps ; telles sont, par exemple, l'intelligence et la volonté. On ne peut pas dire que des facultés de cette nature soient dans aucune partie du corps (3). Mais il y en a d'autres qui sont communes au corps et à l'âme. Il n'est pas nécessaire que ces dernières soient partout où est l'âme, mais seulement dans la partie du corps qui correspond aux fonctions qu'elles remplissent.

Il faut répondre au *cinquième*, qu'on dit qu'une partie du corps est plus importante qu'une autre en raison des facultés diverses dont les parties du corps sont les organes. Car l'organe de la faculté la plus distinguée de l'âme ou celle qui la sert avec le plus d'activité est aussi la partie la plus noble du corps.

QUESTION LXXVII.

DE CE QUI A RAPPORT AUX PUISSANCES DE L'AME EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé de l'âme dans ses rapports avec le corps, nous avons ensuite à nous occuper de ses puissances ou facultés. Nous en traiterons d'abord en général, puis en particulier. — Sur le premier point huit questions se présentent : 1° L'essence de l'âme est-elle sa puissance? — 2° L'âme n'a-t-elle qu'une seule puissance ou en a-t-elle plusieurs? — 3° Comment les puissances de l'âme se distinguent-elles? — 4° Du rapport qu'elles ont entre elles. — 5° L'âme est-elle le sujet de toutes les puissances? — 6° Les puissances découlent-elles de l'essence de l'âme? — 7° Une puissance vient-elle d'une autre? — 8° Toutes les puissances de l'âme restent-elles en elle après la mort?

ARTICLE I. — L'ESSENCE DE L'AME EST-ELLE SA PUISSANCE (4)?

1. Il semble que l'essence de l'âme soit sa puissance. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 4) que l'esprit, la connaissance et l'amour sont substantiellement ou, ce qui revient au même, essentiellement dans l'âme. Et ailleurs (lib. X, cap. 11), que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne forment qu'une vie, qu'une intelligence et qu'une essence.

2. L'âme est plus noble que la matière première. Or, la matière première est sa puissance. Donc à plus forte raison en est-il ainsi de l'âme.

3. La forme substantielle est plus simple que la forme accidentelle. La preuve, c'est que la forme substantielle n'est susceptible ni de plus, ni de moins ; elle consiste en un point indivisible. Or, la forme accidentelle est sa vertu elle-même. Donc à plus forte raison la forme substantielle qui est l'âme.

4. La puissance sensitive est ce qui nous fait sentir, et la puissance intel-

(1) L'âme considérée dans son essence doit être tout entière dans chaque partie du corps, mais il n'en est pas de même si on la considère dans ses puissances.

(2) Et la partie non organisée est celle qu'elle perfectionne la seconde.

(3) Elles ne résident que dans l'âme.

(4) Saint Thomas démontre dans cet article que les puissances de l'âme ne sont pas son essence, mais qu'elles en sont distinctes, et que, par conséquent, l'âme n'est pas comme Dieu un acte pur.

lective ce qui nous fait comprendre. Or, ce qui nous donne primitivement (1) le sentiment et l'intelligence c'est l'âme, comme le dit Aristote (*De anima*, lib. II, text. 24). Donc l'âme est sa puissance.

5. Tout ce qui n'est pas de l'essence d'une chose est un accident. Si donc la puissance de l'âme est en dehors de son essence, il s'ensuit qu'elle est un accident, ce qui est opposé au sentiment de saint Augustin, qui dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 4) que l'intelligence et la volonté ne sont pas dans l'âme comme dans un sujet, telles que sont la couleur ou la figure dans un corps, ou toute autre qualité et quantité. Car tout ce qui est de cette nature ne s'étend pas au delà du sujet qui le contient, tandis que l'intelligence peut aimer et connaître d'autres choses.

6. Une forme simple ne peut être un sujet. Or, l'âme est une forme simple, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 5). La puissance de l'âme ne peut donc pas être en elle-même comme dans un sujet.

7. Un accident n'est pas le principe d'une différence substantielle. Or, le sensible et le raisonnable sont des différences substantielles, et elles sont prises des sens et de la raison qui sont des puissances de l'âme. Donc les puissances de l'âme ne sont pas des accidents. Il semble par conséquent que la puissance de l'âme soit son essence.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De cœlest. hier.* cap. 11) que dans les esprits célestes on distingue l'essence, la vertu et l'opération. Par conséquent, à plus forte raison dans l'âme, autre chose est l'essence, et autre chose la vertu ou la puissance.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a pas d'opération dans l'âme qui soit sa substance et que tout être qui a une âme n'opère pas toujours naturellement, il est nécessaire que la puissance de l'âme diffère essentiellement et substantiellement de l'âme elle-même.

Il faut répondre qu'il est impossible d'admettre que l'essence de l'âme soit sa puissance, bien qu'il y ait des philosophes qui l'aient supposé. On peut le démontrer de deux manières : 1° Parce que la puissance et l'acte étant les deux points de vue selon lesquels on divise l'être et tout genre d'être, il faut qu'ils soient l'un et l'autre du même genre. C'est pourquoi si l'acte n'est pas du genre de la substance, la puissance qui s'y rapporte ne peut en être non plus. Or, les opérations de l'âme ne sont pas du genre de la substance ; il n'y a qu'en Dieu que l'opération ait ce caractère. D'où il résulte que la puissance de Dieu qui est le principe de son opération est son essence même ; ce qui ne peut être vrai ni pour l'âme, ni pour aucune créature, comme nous l'avons dit en parlant des anges (quest. LXIX, art. 2). 2° On voit aussi par la nature de l'âme que sa puissance ne peut être son essence. Car l'âme est par son essence un acte. Si donc l'essence même de l'âme était le principe immédiat de son opération, celui qui a une âme produirait toujours actuellement des œuvres vitales, comme celui qui a une âme est actuellement toujours vivant. Car l'âme en tant que forme n'est pas un acte qui se rapporte à un acte ultérieur, mais c'est le dernier terme de la génération. Ce n'est donc pas en tant que forme essentielle qu'elle est en puissance par rapport à un acte futur, mais seulement en tant que puissance. Ainsi l'âme en tant que soumise à sa puissance est un acte premier qui se rapporte à un acte second. Aussi celui qui a une âme n'est-il pas toujours en acte par rapport aux œuvres vitales. C'est pour cela qu'Aristote a défini l'âme un acte du corps qui a la vie en puissance, sans toutefois que cette

(1) Ou plus littéralement, ce par quoi nous sentons et nous pensons primitivement, selon le texte d'Aristote ; c'est-à-dire le principe premier de la sensation et de la pensée, c'est l'âme.

puissance exclue l'âme elle-même. On ne peut donc dire que l'essence de l'âme soit sa puissance; car rien n'est en puissance selon l'acte en tant qu'acte (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en ces divers endroits de l'âme selon qu'elle se connaît et qu'elle s'aime. Ainsi la connaissance et l'amour quand ils se rapportent à l'âme connue et aimée existent substantiellement ou essentiellement en elle; parce que c'est la substance ou l'essence même de l'âme qui est connue et aimée. C'est dans le même sens qu'il faut entendre ce qu'il dit ailleurs que la connaissance et l'amour ne forment qu'une seule vie, qu'un seul esprit, qu'une seule essence. — Ou bien, comme disent quelques-uns, cette locution se justifie selon la manière dont le tout potentiel s'affirme de ses parties. Ce tout tient le milieu entre le tout universel et le tout intégral. Le tout universel se dit de toutes les parties selon toute l'étendue de son essence et de ses facultés; ainsi l'animal se dit de l'homme, du cheval et convient dans son sens propre à chacune de ses parties (2). Le tout intégral n'existe dans chaque partie, ni selon toute son essence, ni selon toute sa vertu. C'est pourquoi il ne se dit d'aucune manière de chaque partie prise séparément, bien qu'on l'emploie quelquefois improprement quand il s'agit de toutes les parties réunies; ainsi on dira que les murs, le toit, les fondations sont une maison. Mais le tout potentiel se dit de chaque partie selon toute son essence, mais non selon toute sa vertu. Il peut donc servir de prédicat à chaque partie, mais ce n'est pas dans un sens propre comme le tout universel. C'est de cette manière que saint Augustin dit que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence unique de l'âme (3).

Il faut répondre au *second*, que l'acte par rapport auquel la matière première est en puissance est la forme substantielle. C'est pour cela que la puissance de la matière n'est pas autre chose que son essence (4).

Il faut répondre au *troisième*, que l'action appartient à l'être composé de la même manière que l'existence: car c'est à l'être qui existe à agir. Or, l'être composé substantiellement d'une forme agit par la vertu qui résulte de cette forme. Par conséquent, ce que la forme accidentelle active est à la forme substantielle de l'agent, ou ce que la chaleur est au feu, la puissance de l'âme l'est à l'âme elle-même.

Il faut répondre au *quatrième*, que si la forme accidentelle est le principe de l'action elle le doit à la forme substantielle. C'est pourquoi la forme substantielle est le premier principe de l'action, mais non le principe le plus prochain. D'après cela Aristote a pu dire que l'âme était ce par quoi nous pensons et nous sentons.

Il faut répondre au *cinquième*, que si l'on entend par accident ce qui n'est pas la substance il n'y a pas de milieu entre l'un et l'autre, parce qu'ils sont réciproquement opposés comme l'affirmation l'est à la négation, c'est-à-dire que l'un est dans le sujet et l'autre n'y est pas. De cette manière la puissance de l'âme n'étant pas son essence, il faut donc que ce soit un accident et elle appartient alors à la seconde espèce de qualité. Si on prend l'accident pour un des cinq universaux, il y a alors un milieu entre la substance

(1) La puissance et l'acte étant dans les théories péripatéticiennes deux choses qui se distinguent par opposition, l'essence de l'âme qui est acte ne peut pas être tout à la fois puissance.

(2) L'animalité existe tout entière dans l'homme et dans la brute, et ce tout est universel, parce qu'il n'y a pas une de ses parties dans lesquelles il ne réside totalement.

(3) Parce que l'âme réside selon toute son essence dans chacune de ces puissances.

(4) Mais la forme se rapporte à l'action, et c'est ce qui fait que la puissance de la forme est autre que son essence parce que son essence est acte.

et l'accident (1). Car la substance comprend tout ce qui est de l'essence de la chose, et on ne peut pas donner le nom d'accident à tout ce qui est en dehors de l'essence; ce nom ne convient qu'à ce qui ne découle pas des principes essentiels de l'espèce. Car le propre (2) n'est pas de l'essence d'une chose, mais il est produit par les principes essentiels de son espèce. Il tient donc le milieu entre l'essence et l'accident. Dans ce sens on peut dire que les puissances de l'âme tiennent le milieu entre la substance et l'accident et qu'elles sont ses propriétés naturelles. C'est de cette manière qu'il faut entendre la pensée de saint Augustin quand il dit que la connaissance et l'amour ne sont pas dans l'âme, comme des accidents dans un sujet; car ils ne se rapportent pas à l'âme comme au sujet qui aime et qui connaît, mais comme à la chose aimée et connue. Et il le prouve de cette manière; c'est que si l'amour était dans l'âme aimée, comme dans son sujet, il s'ensuivrait que l'accident dépasserait son sujet, puisqu'il y a beaucoup d'autres choses que l'âme embrasse dans son amour.

Il faut répondre au *sixième*, que l'âme, quoiqu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, a cependant quelque chose de potentiel, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 5). C'est pour cela qu'on peut dire qu'elle est le sujet de l'accident. La proposition précitée n'est vraie que de Dieu qui est un acte pur, et c'est à lui que Boëce la rapporte (*De Trin.* lib. I).

Il faut répondre au *septième*, que le raisonnable et le sensible, considérés comme différences, procèdent de l'âme sensitive et raisonnable et non de leurs puissances. Cependant comme les formes substantielles qui nous sont par elles-mêmes inconnues se manifestent par leurs accidents, rien n'empêche qu'on ne prenne quelquefois les accidents pour des différences substantielles.

ARTICLE II. — Y A-T-IL DANS L'AME PLUSIEURS PUISSANCES (3)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas dans l'âme plusieurs puissances, car l'âme intellective est celle qui ressemble le plus à la Divinité. Or, en Dieu il n'y a qu'une puissance simple et une. Donc aussi dans l'âme intellective.

2. Plus une vertu ou une puissance est élevée et plus elle est une. Or, l'âme intellective surpasse toutes les autres formes en vertu ou puissance. Donc elle doit n'avoir qu'une seule vertu ou puissance.

3. L'action est le fait de l'être qui existe en acte. Or, par la même essence d'âme l'homme a l'être à des degrés divers de perfection, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 3 et 4). Donc par une même puissance il produit différentes opérations de divers degrés.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 13 et seq., et text. 27) que l'âme a plusieurs puissances.

CONCLUSION. — L'homme étant naturellement placé au dernier degré parmi les êtres qui doivent être heureux et ayant par là même besoin d'une foule d'opérations diverses pour atteindre le bonheur, il est nécessaire que dans l'âme humaine il y ait plusieurs puissances.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre dans l'âme humaine plusieurs puissances. Pour s'en convaincre il faut observer que, comme le dit Aristote (*De cœl.* lib. II, text. 66), ce qu'il y a d'infime parmi les créatures ne peut arriver à une bonté parfaite, mais ces sortes d'êtres s'élèvent à

(1) Les cinq espèces d'universaux sont : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident.

(2) Le propre est ce qui convient *omni, soli et semper definita*.

(3) Dans cette théorie des facultés de l'âme, saint Thomas suit Aristote. On peut comparer les travaux de la philosophie moderne aux théories d'Aristote, et l'on sera sans doute surpris, comme nous, que la science ne fasse encore actuellement que répéter les leçons du philosophe de Stagyre.

une bonté imparfaite au moyen de quelques mouvements. Les êtres qui sont au-dessus d'eux parviennent à une bonté parfaite avec beaucoup de travaux. Ceux qui sont plus élevés encore y arrivent par quelques efforts seulement. La souveraine perfection existe dans ceux qui possèdent cette bonté sans avoir besoin de se mouvoir. Ainsi il est médiocrement disposé relativement à la santé celui qui ne peut avoir une santé parfaite, mais qui avec quelques remèdes parvient à entretenir une existence chétive. Il est mieux disposé celui qui, avec beaucoup de remèdes, obtient une santé parfaite. Il l'est encore mieux celui qui n'a besoin que de quelques remèdes pour se bien porter. Enfin celui qui l'est parfaitement est celui qui n'est point malade et qui ne prend point de remèdes. Il faut donc dire que les choses qui sont au-dessous de l'homme sont susceptibles d'acquérir quelques biens particuliers. Elles ont en conséquence un petit nombre d'opérations et de vertus déterminées. Mais l'homme peut atteindre la bonté parfaite et universelle parce qu'il peut arriver à la béatitude. Il est d'ailleurs placé par la nature au dernier rang parmi les êtres qui doivent être heureux. C'est pour ce motif que son âme a besoin d'une foule de vertus et d'opérations diverses. Les puissances des anges n'ont pas besoin d'être aussi variées, et en Dieu il n'y a pas d'autre puissance et d'autre action que son essence. — Il y a encore une autre raison pour laquelle il y a dans l'âme humaine une très-grande diversité de puissances, c'est qu'elle est sur les confins du monde des esprits et du monde des corps. Elle comprend, pour ce motif, en elle les vertus de ces deux sortes de créatures.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qui fait que l'âme humaine ressemble à Dieu plus que les créatures inférieures, c'est qu'elle peut parvenir à la bonté parfaite bien que ce soit par une foule de puissances diverses ; et c'est sous ce dernier rapport qu'elle est plus imparfaite que les êtres qui sont au-dessus d'elle.

Il faut répondre au *second*, que la puissance, à égalité d'extension, l'emporte quand elle est une, mais qu'une puissance multiple peut être supérieure à une puissance qui est une si elle s'étend à un plus grand nombre d'objets.

Il faut répondre au *troisième*, que la substance d'une chose est une, mais que ses opérations peuvent être multiples. C'est pour cela que l'âme n'a qu'une essence tandis qu'elle a plusieurs puissances.

ARTICLE III. — LES PUISSANCES DE L'AME SE DISTINGUENT-ELLES PAR LEURS ACTES ET LEURS OBJETS (1)?

1. Il semble que les puissances ne soient pas distinguées par leurs actes et leurs objets. Car l'espèce d'un être n'est pas déterminée par ce qui lui est postérieur ou extrinsèque. Or, l'acte est postérieur à la puissance et son objet lui est extrinsèque. Donc les puissances ne se distinguent pas spécifiquement par leurs actes et leurs objets.

2. Les choses contraires sont celles qui diffèrent le plus. Si les puissances se distinguaient d'après leurs objets, il semble que les objets contraires ne pourraient se rapporter à la même puissance, ce qui est évidemment faux presque pour toutes choses. Car c'est la même puissance visuelle qui perçoit le blanc et le noir, et c'est le même goût qui discerne le doux et l'amer.

3. Quand on enlève la cause, on enlève aussi l'effet. Si donc les puissances étaient diverses par suite de la diversité des objets, le même objet ne se rapporterait pas à des puissances différentes, ce qui est évidemment faux. Car c'est le même objet que l'intelligence connaît et que l'appétit recherche.

(1) Toute la théorie qui fait l'objet de cet article est restée inattaquable.

4. Ce qui est par soi cause d'une chose produit cette chose en toutes circonstances. Or, il y a des objets divers qui appartiennent à des puissances diverses aussi et qui se rapportent aussi à une seule et même puissance. Ainsi le son et la couleur appartiennent à la vue et à l'ouïe qui sont des puissances différentes et se rapportent également à la puissance du sens commun (1). On ne doit donc pas distinguer les puissances d'après la diversité de leurs objets.

Mais c'est le *contraire*. Les choses qui viennent en second lieu se distinguent d'après celles qui les précèdent. Or, Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 33) que les actes et les opérations sont rationnellement antérieurs aux puissances et que ce qui leur est opposé ou leurs objets sont encore antérieurs aux actes. Donc on distingue les puissances d'après leurs actes et leurs objets.

CONCLUSION.— Les puissances se rapportant comme telles aux actes, il faut qu'elles soient distinguées par leurs actes et leurs objets.

Il faut répondre que la puissance, en tant que puissance, se rapporte à l'acte. Il faut donc qu'elle emprunte sa nature à l'acte auquel elle se rapporte et que par conséquent elle se diversifie de la même manière que l'acte lui-même. Or, la nature de l'acte se diversifie suivant la diversité de nature de son objet. Car toute action appartient ou à une puissance active ou à une puissance passive. L'objet se rapporte à l'acte de la puissance passive comme son principe et sa cause motrice. Ainsi la couleur par là même qu'elle frappe la vue est la cause de la vision. Il se rapporte à l'acte de la puissance active comme son terme et sa fin. Ainsi l'objet d'une faculté progressive est la perfection au delà de laquelle elle ne peut plus progresser. L'action se spécifie donc d'après son principe ou sa fin. Car l'action d'échauffer diffère de celle de refroidir en ce que l'une va du chaud au chaud et l'autre du froid au froid. D'où l'on voit qu'il est nécessaire que les puissances soient distinguées d'après leurs actes et leurs objets. Il faut cependant observer que les accidents ne diversifient pas l'espèce. Ainsi la couleur étant dans l'animal un accident, la diversité des couleurs n'établit pas une différence d'espèce parmi les animaux ; ils ne sont différenciés que par ce qui existe en eux absolument. Telle est par exemple la différence de leur âme sensitive qui existe tantôt avec la raison et tantôt sans elle. C'est pourquoi la raison et le défaut de raison sont des différences qui constituent des espèces diverses. La diversité des objets, quelle qu'elle soit, ne fait donc pas que les puissances de l'âme soient diverses, il faut que leur différence affecte l'être auquel la puissance se rapporte par elle-même. Ainsi les sens se rapportent par eux-mêmes à la qualité passible, qui comprend le son, la couleur et plusieurs autres objets distincts par eux-mêmes. C'est pourquoi autre est la puissance sensitive qui perçoit la couleur, c'est-à-dire la vue, et autre est la puissance sensitive qui perçoit le son, c'est-à-dire l'ouïe. Mais la qualité possible ou l'objet colorié peut être accidentellement un musicien, ou un grammairien, un homme grand ou petit, ou une pierre. C'est pour cela que les puissances de l'âme ne se distinguent pas d'après ces différences accidentelles.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte, bien qu'il existe postérieurement à la puissance, est cependant antérieur dans l'intention et ration-

(1) Par sens commun, saint Thomas entend ici, avec Aristote, le sens interne qui reçoit les perceptions de tous les autres sens, et qui par conséquent les compare et les juge.

(2) Cette espèce de qualité est celle qui produit une altération sensible ou qui est produite par elle.

nellement comme la fin à l'égard de l'agent. Mais l'objet, tout extrinsèque qu'il est (1), est néanmoins le principe ou la fin de l'action. Or, ce qui est intrinsèque à une chose doit être proportionné à son principe et à sa fin.

Il faut répondre au *second*, que si une puissance se rapportait par elle-même à l'un des contraires comme son objet, il faudrait que l'autre contraire se rapportât à une autre puissance. Mais la puissance de l'âme ne se rapporte pas par elle-même à la nature propre de chaque contraire, mais à la nature générale et commune de l'un et de l'autre. Ainsi, la vue n'a pas pour objet le blanc, mais la couleur. Et il en est ainsi parce que l'un des contraires est en quelque sorte la raison de l'autre, puisqu'ils sont entre eux ce que le parfait est à l'imparfait.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche que ce qui est le même subjectivement ne soit rationnellement différent. C'est pourquoi il peut se rapporter à des puissances diverses.

Il faut répondre au *quatrième*, que la puissance supérieure se rapporte par elle-même à un objet plus universel que la puissance inférieure, parce que plus la puissance est élevée et plus nombreux sont les objets auxquels elle s'étend. C'est pour cela que dans la nature de l'objet que la puissance supérieure embrasse il y a beaucoup de choses qui sont unes et qui seraient diverses si elles se rapportaient à des puissances inférieures, parce que celles-ci ne pouvant les comprendre sous un même point de vue les considéreraient sous des rapports divers. De là il arrive que divers objets se rapportent à différentes puissances inférieures, tandis qu'ils appartiennent à une seule et même puissance supérieure.

ARTICLE IV. — LES PUISSANCES DE L'AME SONT-ELLES SUSCEPTIBLES D'ÊTRE ORDONNÉES (2) ?

1. Il semble que dans les puissances de l'âme il n'y ait pas d'ordre à établir. Car dans les choses qui font partie d'une seule et même division il n'y a ni avant, ni après, elles sont naturellement simultanées. Or, les puissances de l'âme sont les divisions d'un même tout. Donc il n'y a pas d'ordre à établir entre elles.

2. Les puissances de l'âme se rapportent aux objets et à l'âme elle-même. Or, par rapport à l'âme il n'y a pas d'ordre à établir entre ses puissances, puisque l'âme est une. De même il n'y en a pas non plus à établir par rapport aux objets, parce que les objets sont divers et absolument disparates, comme on le voit évidemment à l'égard du son et de la couleur. Il n'y a donc pas d'ordre à établir entre les puissances de l'âme.

3. Dans les puissances qui sont ordonnées les unes par rapport aux autres, on remarque ceci : c'est que l'opération de l'une dépend de l'opération de l'autre. Or, l'acte d'une puissance de l'âme ne dépend pas de l'acte d'une autre. Car nous pouvons voir sans entendre, et réciproquement. Il n'y a donc pas d'ordre entre les puissances de l'âme.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote compare les parties ou les puissances de l'âme aux figures (*De animâ*, lib. II, text. 30 et 31). Or, les figures s'ordonnent les unes par rapport aux autres. Donc les puissances de l'âme aussi.

CONCLUSION. — L'âme étant une et ses puissances multiples, comme on va toujours d'après un certain ordre de l'unité à la multiplicité pour éviter la confusion, il est nécessaire qu'il y ait entre les puissances de l'âme un ordre quelconque.

(1) L'objet est extrinsèque à l'action matériellement, mais il lui est intrinsèque formellement.

(2) Cet article est le développement de ce principe général, qui revient souvent dans les théories péripatéticiennes : c'est que dans la nature il n'y a rien qui ne soit réglé et ordonné (*Phys.* liv. VIII, text. 5).

Il faut répondre que l'âme étant une, et ses puissances multiples, comme on va toujours de l'un au multiple d'après un certain ordre il est nécessaire que les puissances de l'âme soient ordonnées. Or, il y a entre elles trois espèces d'ordre à observer. Il y en a deux (1) qui reposent sur la dépendance dans laquelle est une puissance à l'égard d'une autre. La troisième repose sur la manière dont les objets sont ordonnés entre eux. Or, une puissance peut dépendre d'une autre de deux manières : 1° selon l'ordre de la nature, c'est ainsi que les choses parfaites sont naturellement antérieures aux imparfaites; 2° selon l'ordre de la génération et du temps, c'est de cette façon qu'on va de l'imparfait au parfait. Dans le premier de ces deux sens les puissances intellectuelles sont antérieures aux puissances sensitives puisqu'elles les dirigent et qu'elles leur commandent. De même les puissances sensitives sont antérieures aux puissances de l'âme nutritive. Dans le second sens ce serait l'ordre inverse qu'il faudrait suivre. Car dans la génération les puissances nutritives existent antérieurement aux puissances sensitives, puisqu'elles y préparent le corps, et celles-ci sont également antérieures aux puissances intellectives. Suivant le troisième ordre il y a des facultés sensitives qui peuvent être ordonnées les unes par rapport aux autres. Telles sont la vue, l'ouïe, l'odorat. Car l'objet de la vue, le visible est naturellement antérieur aux autres objets sensibles parce qu'il est commun aux corps supérieurs et aux inférieurs. L'objet de l'ouïe, le son se produit dans l'air qui est naturellement antérieur à la combinaison des éléments qui produisent l'odeur, l'objet de l'odorat.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les espèces d'un genre il y a une priorité et une postériorité d'existence, comme dans les nombres et les figures, quoiqu'on dise qu'elles existent simultanément dans le sens qu'elles reçoivent toutes le prédicat du genre qui leur est commun.

Il faut répondre au *second,* que l'ordre des puissances de l'âme se prend de l'âme elle-même, qui se rapporte suivant un certain ordre aux actes divers qu'elle produit (bien qu'elle soit essentiellement une); il se prend aussi des objets et des actes, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que ce raisonnement repose seulement sur les puissances ordonnées d'après le troisième ordre que nous avons indiqué. Quant à celles qui s'ordonnent d'après les deux autres ordres, elles se rapportent réciproquement de telle façon que l'acte de l'une dépend de l'autre.

ARTICLE V. — TOUTES LES PUISSANCES DE L'AME SONT-ELLES DANS L'AME COMME DANS LEUR SUJET (2)?

1. Il semble que toutes les puissances de l'âme soient dans l'âme comme dans leur sujet. Car ce que les puissances du corps sont au corps, les puissances de l'âme le sont à l'âme. Or, le corps est le sujet de ses puissances. Donc l'âme est le sujet des siennes.

2. Les opérations des puissances de l'âme sont attribuées au corps à cause de l'âme elle-même, parce que, comme le dit Aristote (*De animâ,* lib. II, text. 24) : L'âme est ce par quoi nous sentons et nous comprenons primitivement (3). Or, les premiers principes des opérations de l'âme sont ses puissances. Donc les puissances sont ce qu'il y a de premier dans l'âme.

3. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 19 et 20) qu'il y a certaines choses que l'âme ne sent pas par le corps, et qu'elle sent même

(1) Le premier de ces deux ordres est l'ordre de perfection ; le second, l'ordre de génération.

(2) Cet article a pour objet de faire ressortir la différence qu'il y a entre l'intelligence et la sensibilité, en distinguant les facultés qui sont propres à l'âme, de celles qui sont propres à l'homme, ou qui résultent de l'union de l'âme et du corps.

(3) Nous avons ici traduit littéralement le texte d'Aristote. Voy. pag. 55, not.).

sans lui, telle est la crainte et telles sont les autres affections semblables; mais qu'il y en a d'autres que l'âme sent par le corps. Or, si cette puissance n'existait pas dans l'âme seule, comme dans son sujet, elle ne pourrait rien sentir sans le corps. Donc l'âme est le sujet de la puissance sensitive, et pour la même raison de toutes les autres puissances.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De Som. et vigil.* cap. 1) que sentir n'est le propre ni de l'âme, ni du corps, mais de l'un et de l'autre réunis. La puissance sensitive est donc dans l'être qu'ils composent comme dans son sujet. Par conséquent, l'âme seule n'est pas le sujet de toutes ses puissances.

CONCLUSION. — Comme ce qui opère est le sujet de la puissance qui agit, il est constant que les puissances inorganiques existent dans l'âme seule comme dans leur sujet, et que les puissances organiques n'existent pas en elle exclusivement, mais dans l'être composé, c'est-à-dire dans l'homme.

Il faut répondre que l'être qui peut opérer est le sujet de la puissance qui opère. Car tout accident donne à son sujet propre sa dénomination, et celui qui peut opérer est le même que celui qui opère. Il faut donc que la puissance soit dans l'être qui opère comme dans son sujet, d'après ce que dit Aristote (*loc. cit.*). Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. LXXVI, art. 1), qu'il y a des opérations de l'âme qui s'accomplissent sans aucun organe corporel; telles sont l'intelligence et la volonté. Les puissances qui sont les principes de ces opérations sont donc dans l'âme comme dans leur sujet. Mais il y a aussi certaines opérations de l'âme qui s'accomplissent par des organes corporels; c'est ainsi qu'on voit par l'œil, qu'on entend par l'oreille. Il en est de même de toutes les autres opérations de l'âme nutritive et de l'âme sensitive. C'est pourquoi les puissances qui sont les principes de ces opérations existent dans le corps et l'âme réunis, comme dans leur sujet, mais non dans l'âme exclusivement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que toutes les puissances sont dans l'âme, non comme dans leur sujet, mais comme dans leur principe (1), parce que c'est de l'âme que l'homme a le pouvoir de faire telles ou telles opérations.

Il faut répondre au *second*, que toutes ces puissances sont dans l'âme avant d'être dans l'homme, non comme dans leur sujet, mais comme dans leur principe.

Il faut répondre au *troisième*, que Platon a pensé que la sensibilité était une opération propre à l'âme aussi bien que l'intelligence. Dans une foule de questions philosophiques, saint Augustin met en avant l'opinion de Platon, sans dire qu'il la partage, mais en l'exposant tout simplement. Pour le cas présent, quand on dit qu'il y a des choses que l'âme sent avec le corps, et d'autres qu'elle sent sans lui, on peut comprendre cela de deux manières (2) : 1° Ces mots *avec* ou *sans le corps* peuvent déterminer l'acte de la sensation par rapport au sujet qui l'éprouve. En ce sens il n'y a rien que l'âme sente sans le corps, parce que la sensation ne peut venir de l'âme que par un organe corporel. 2° On peut rapporter ces mots à l'objet de la sensation au lieu de les entendre du sujet. Alors il y a réellement des choses qui sont senties avec le corps, c'est-à-dire qui sont existantes dans le corps; c'est ainsi qu'elle sent une blessure ou toute autre chose semblable.

(1) Les puissances inorganiques sont dans l'âme comme dans leur sujet, mais les puissances organiques ne sont en elles que virtuellement; l'homme est leur sujet, parce qu'elles ne peuvent exercer leurs actes que par des organes corporels.

(2) Ou, comme disent les philosophes actuels, on peut l'entendre subjectivement et objectivement.

Il y en a d'autres que l'âme sent sans le corps, c'est-à-dire qu'elles n'existent pas dans le corps, elles sont seulement perçues par l'âme. C'est ainsi que l'âme sent qu'elle est attristée ou réjouie d'une chose qu'elle a entendue.

ARTICLE VI. — LES PUISSANCES DE L'AME DÉCOULENT-ELLES DE SON ESSENCE (1)?

1. Il semble que les puissances de l'âme ne découlent pas de son essence. Car d'un être simple ne procèdent pas des choses diverses. Or, l'essence de l'âme est une et simple. Par conséquent, puisque ses puissances sont multiples et diverses, elles ne peuvent procéder de son essence.

2. L'être dont un autre procède est sa cause. Or, on ne peut pas dire que l'essence de l'âme soit la cause de ses puissances, comme on peut s'en convaincre en examinant les différents genres de causes. Donc les puissances de l'âme ne découlent pas de son essence.

3. L'émanation désigne un certain mouvement. Or, rien n'est mû par lui-même, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 2), sinon par l'effet de ses parties. Ainsi on dit que l'animal se meut lui-même parce qu'il y a en lui une partie qui meut et une partie qui est mue. L'âme n'est pas mue (2), comme le prouve Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 66) : elle ne produit donc pas en elle-même ses puissances.

Mais c'est le *contraire*. En effet les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or, le sujet est la cause de ses propres accidents, et c'est pour cela qu'il entre toujours dans la définition de l'accident lui-même, comme on le voit (*Met.* lib. VII, text. 12 à 16). Donc les puissances de l'âme procèdent de son essence comme de leur cause.

CONCLUSION. — L'accident propre et intrinsèque étant produit par le sujet selon qu'il est en acte, et étant reçu en lui selon qu'il est en puissance, il est constant que toutes les puissances de l'âme émanent de son essence.

Il faut répondre que la forme substantielle et la forme accidentelle s'accordent en certains points et diffèrent sur d'autres. Ce qu'elles ont de commun c'est qu'elles sont l'une et l'autre un acte et qu'elles sont cause l'une et l'autre qu'une chose est en acte de quelque manière ; mais elles diffèrent en deux points. 1° La forme substantielle donne absolument l'être, et son sujet n'est qu'un être en puissance, tandis que la forme accidentelle ne donne pas l'être absolu, mais telle ou telle manière d'être, et que son sujet est un être en acte. D'où il résulte évidemment que l'actualité existe dans la forme substantielle avant d'être dans le sujet. Et comme, en tout genre, ce qu'il y a de premier est cause, la forme substantielle est cause que le sujet est en acte. Au contraire l'actualité existe dans le sujet de la forme accidentelle avant d'exister dans cette forme elle-même. C'est pourquoi l'actualité de la forme accidentelle est produite par l'actualité du sujet, de telle sorte que le sujet reçoit la forme accidentelle selon qu'il est en puissance, et qu'il la produit selon qu'il est en acte. Je dis ceci de l'accident propre et intrinsèque ; car pour l'accident extérieur, le sujet ne fait que le recevoir. C'est à un agent extérieur à le produire. 2° La forme substantielle et la forme accidentelle diffèrent en ce que ce qu'il y a de moins principal existe pour ce qui l'est plus. Ainsi la matière existe pour la forme substantielle, tandis qu'au contraire la forme accidentelle est faite pour le complément du sujet.

(1) Cet article est le développement du précédent. Car, du moment que l'âme est le principe de toutes les puissances, il s'ensuit qu'elles découlent toutes de son essence.

(2) Aristote refuse le mouvement à l'âme, en ce sens, qu'il la considère comme un moteur immobile, qui meut sans être mû. Descartes exprime un sentiment analogue dans son *Traité des passions*, art. 16 et passim.

Or, il est évident, d'après ce que nous avons démontré (art. préc.), que le sujet des puissances de l'âme est ou l'âme toute seule qui peut être le sujet de l'accident selon ce qu'elle a de potentiel, comme nous l'avons dit (quest. LXXV. art. 5), ou l'être composé que l'âme élève à la dignité d'un être en acte. Il est donc évident que toutes les puissances de l'âme, qu'elles aient pour sujet l'âme elle-même exclusivement ou l'homme, découlent de l'essence de l'âme comme de leur principe. Car nous venons de dire que l'accident est produit par le sujet selon qu'il est en acte, et qu'il est reçu en lui selon qu'il est en puissance (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que d'un être simple il peut naturellement émaner plusieurs puissances dans un certain ordre, surtout quand ses puissances répondent à divers organes qui les reçoivent. C'est ainsi que de l'essence de l'âme qui est une procèdent une foule de facultés diverses, parce que ces facultés sont d'ailleurs ordonnées les unes par rapport aux autres, et parce que les organes corporels qui les font fonctionner sont divers.

Il faut répondre au *second*, que le sujet est la cause finale de l'accident qui lui est propre, et qu'il est en quelque sorte la cause active et matérielle de celui qu'il reçoit. Ainsi on peut donc admettre que l'essence de l'âme est la cause de toutes ses puissances, dans le sens qu'elle en est la fin et le principe actif, et qu'elle est cause de quelques-unes d'entre elles (2) comme étant le sujet qui les reçoit.

Il faut répondre au *troisième*, que les accidents propres n'émanent pas du sujet au moyen d'une transformation quelconque, mais qu'ils en émanent par une conséquence toute naturelle, comme une chose vient naturellement d'une autre ; c'est ainsi que la couleur émane de la lumière.

ARTICLE VII. — UNE PUISSANCE DE L'AME PROCÈDE-T-ELLE D'UNE AUTRE (3)?

1. Il semble qu'une puissance de l'âme ne procède pas d'une autre. Car quand des choses commencent à exister simultanément, l'une ne procède pas de l'autre. Or, toutes les puissances de l'âme ont été créées en même temps que l'âme elle-même. Donc l'une d'elles ne procède pas de l'autre.

2. La puissance de l'âme procède de l'âme comme l'accident du sujet. Or, une puissance de l'âme ne peut pas être le sujet d'une autre puissance, parce qu'un accident n'a pas d'accident. Donc une puissance ne procède pas d'une autre.

3. L'opposé ne procède pas de l'opposé, mais chaque être est produit par son semblable suivant son espèce. Or, les puissances de l'âme sont opposées entre elles comme le sont les espèces diverses. Donc l'une d'elles ne procède pas de l'autre.

Mais c'est le *contraire*. On connaît les puissances par leurs actes. Or, l'acte d'une puissance est produit par l'acte d'une autre ; ainsi l'acte de l'imagination vient de l'acte des sens. Donc une puissance de l'âme est produite par une autre.

CONCLUSION. — L'essence de l'âme étant par rapport à ses puissances le principe actif et final qui les produit et le principe qui les reçoit, il faut que les puissances soient ordonnées entre elles de manière que les plus parfaites soient les principes des autres quand on les envisage selon le mode dont elles sont produites, et que les plus

(1) Le sujet est en puissance à l'égard de l'accident qu'il reçoit, mais pour le recevoir il faut qu'il soit en acte par sa forme substantielle, et c'est à ce titre qu'il en est la cause finale et matérielle.

(2) Elle est ainsi la cause active et matérielle des puissances inorganiques.

(3) Cet article purement philosophique a pour objet de préciser les rapports que les différentes facultés de l'âme ont entre elles.

imparfaites soient au contraire les principes des plus parfaites quand on les considère selon le mode dont l'âme les reçoit.

Il faut répondre que dans l'ordre naturel des êtres, comme ce qu'il y a de premier ou d'antérieur est la cause de tout le reste, de même ce qui se rapproche le plus du premier est cause de ce qui en est plus éloigné. Or, nous avons prouvé (art. 4) que parmi les puissances de l'âme il y a plusieurs sortes d'ordre qu'on peut reconnaître. Il faut par conséquent qu'il y ait des facultés qui émanent de l'essence de l'âme par l'intermédiaire d'autres facultés. Or, l'essence de l'âme considérée par rapport à ses puissances étant le principe actif et final qui les produit et le principe qui les reçoit, soit qu'elle existe à part, soit qu'elle soit unie avec le corps, et le principe actif et final étant d'ailleurs le plus parfait, il s'ensuit que les puissances de l'âme qui sont les premières selon l'ordre de perfection et de nature sont les principes des autres et qu'elles leur servent de fin et de principe actif. En effet nous voyons que les sens sont faits pour l'intelligence et non réciproquement. Or, les sens étant une participation défectueuse de l'intelligence, il s'ensuit qu'ils procèdent d'elle naturellement d'une certaine façon, comme l'imparfait procède du parfait (1). Mais si on considère les puissances de l'âme au point de vue du principe qui les reçoit, on remarque au contraire que les plus imparfaites servent de principe aux autres (2). Ainsi l'âme considérée dans sa puissance sensitive est par rapport à l'intellect un sujet et une chose, pour ainsi dire, matérielle. C'est pour cela que quand on procède selon l'ordre de génération on place les puissances imparfaites avant les autres. Car l'animal est engendré avant l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme les puissances qui émanent de l'âme, non par l'effet d'une transformation, mais par une conséquence toute naturelle, existent simultanément avec elle ; ainsi il en est d'une puissance par rapport à une autre.

Il faut répondre au *second*, qu'un accident ne peut pas être par soi le sujet d'un accident. Mais un accident est reçu dans une substance avant un autre ; la quantité par exemple est avant la qualité. Dans ce sens on dit qu'un accident est le sujet d'un autre, comme la surface est le sujet de la couleur, ce qui signifie que la substance par le moyen de cet accident en reçoit un autre. On peut dire la même chose des puissances de l'âme.

Il faut répondre au *troisième*, que les puissances de l'âme sont réciproquement opposées comme le parfait l'est à l'imparfait, ou encore comme les espèces des nombres et des figures le sont entre elles. Cette opposition n'empêche pas l'une de ces choses de venir originairement de l'autre, parce que ce qui est imparfait procède naturellement de ce qui est parfait.

ARTICLE VIII. — TOUTES LES PUISSANCES DE L'AME DEMEURENT-ELLES EN ELLE UNE FOIS QU'ELLE EST SÉPARÉE DU CORPS (3)?

1. Il semble que toutes les puissances de l'âme subsistent encore en elle après qu'elle est séparée du corps. Car il est dit dans le livre *de l'Esprit et de l'Ame*, ch. 15, que l'âme en se séparant du corps emporte avec elle les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, la concupiscence et l'irascibilité.

(1) Les puissances les plus parfaites sont la cause efficiente et finale des moins parfaites. Ainsi l'entendement est la cause finale des sensations, puisque l'objet des sens se rapporte à l'intelligence ; elle en est la cause efficiente, parce que les sens participent à l'intellect ; sans lui nous ne comprendrions pas ce que les sens perçoivent.

(2) Elles en sont la cause matérielle.

(3) Cet article a pour but d'établir la dualité de substance dans l'homme, en montrant toujours avec plus de précision, que les sens suivent la destinée du corps, et l'intelligence ou la raison les destinées de l'âme. Il n'est d'ailleurs qu'un corollaire de l'article 5.

2. Les puissances de l'âme sont ses propriétés naturelles. Or, le propre d'une chose lui est toujours inhérent et ne s'en sépare jamais. Donc les puissances de l'âme sont en elles après la mort.

3. Les puissances de l'âme sensitive ne s'affaiblissent pas à mesure que le corps s'affaiblit. Car comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 65) : Si un vieillard avait l'œil d'un jeune homme il verrait aussi bien que lui. Or, la débilité mène à la corruption. Donc les puissances de l'âme ne se corrompent pas quand le corps se corrompt, mais elles restent en elle une fois qu'elle est séparée du corps.

4. La mémoire est une des puissances de l'âme sensitive, comme le prouve Aristote (*De Mem. et remin.* cap. 1 et 4). Or, la mémoire reste dans l'âme après sa séparation du corps. Car il est dit en saint Luc au mauvais riche dont l'âme était dans l'enfer : *Rappelez-vous que vous avez reçu des biens pendant votre vie* (Luc, XVI, 25). Donc la mémoire reste dans l'âme après qu'elle est séparée du corps, et par conséquent il en est de même des autres puissances de l'âme sensitive.

5. La joie et la tristesse résident dans l'appétit concupiscible qui est une puissance de l'âme sensitive. Or, il est évident que les âmes après leur séparation du corps s'attristent des peines qu'elles ont et se réjouissent des récompenses qu'elles reçoivent. Donc l'appétit concupiscible reste dans l'âme après sa séparation du corps.

6. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 32) que comme l'âme, quand le corps est privé de ses sens, voit certaines choses par son imagination, de même elle a de semblables perceptions une fois que la mort l'a séparée du corps. Or, l'imagination est une des puissances de l'âme sensitive. Donc cette puissance de la partie sensitive reste dans l'âme après la mort, et il en est de même par conséquent de toutes les autres.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*De Eccles. dogm.* cap. 19) que l'homme se compose de deux substances, d'une âme raisonnable et d'un corps sensible. Une fois le corps mort les puissances sensitives n'existent donc plus.

CONCLUSION. — Les puissances de l'âme étant ses accidents ou ceux de l'homme qui est un être composé d'un corps et d'une âme, celles qui sont dans l'âme elle-même comme dans leur sujet subsistent en elle après la corruption du corps, mais celles qui sont propres à l'être composé pris dans son universalité n'existent plus que virtuellement une fois que le corps est détruit.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 6 et 7), toutes les puissances de l'âme se rapportent à l'âme exclusivement comme à leur principe. Mais il y a des puissances qui se rapportent à elle exclusivement comme à leur sujet ; telles sont l'intelligence et la volonté. Il est nécessaire que ces puissances subsistent dans l'âme après que le corps est détruit. Il y a aussi des puissances qui ont pour sujet l'être composé qui résulte de l'union de l'âme avec le corps. Telles sont les puissances de l'âme sensitive et nutritive. Or, le sujet détruit, l'accident ne saurait subsister. Une fois que l'être composé est corrompu, ces puissances n'existent donc plus actuellement, elles ne restent que virtuellement dans l'âme comme dans leur principe ou leur racine. Ils se trompent donc ceux qui disent que ces puissances subsistent dans l'âme après la mort du corps ; et ils se trompent encore plus grossièrement, ceux qui prétendent que l'âme séparée du corps produit encore les actes propres à ces puissances ; parce que ces puissances ne peuvent agir qu'au moyen d'organes corporels (1).

(1) Peut-être saint Thomas avait-il ici en vue les philosophes arabes qui, fidèles à l'Alcoran, promettaient à l'homme des jouissances sensuelles après la mort.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce livre n'a pas d'autorité (1) et qu'on peut conséquemment ne faire aucune attention à ce qu'il renferme. Cependant on peut répondre que l'âme emporte avec elle toutes ces puissances non actuellement, mais virtuellement.

Il faut répondre au *second*, que les puissances que nous disons ne pas exister actuellement dans l'âme après sa séparation, ne sont pas les propriétés de l'âme seule, ce sont celles de l'être que l'âme forme par son union avec le corps.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne dit pas que ces puissances s'affaiblissent à mesure que le corps s'affaiblit lui-même, parce que l'âme qui en est le principe virtuel reste immuable.

Il faut répondre au *quatrième*, que le souvenir se rapporte en cet endroit à la mémoire intellectuelle dont parle saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 11), mais non à la mémoire telle qu'elle existe dans l'âme sensitive.

Il faut répondre au *cinquième*, que la tristesse et la joie sont dans l'âme après la mort et qu'elles se rapportent non à l'appétit sensitif, mais à l'appétit intelligentiel, comme dans les anges.

Il faut répondre au *sixième*, que saint Augustin se fait à cet endroit des questions, mais qu'il n'affirme rien. Il dit même là des choses que plus tard il a rétractées.

QUESTION LXXVIII.

DES PUISSANCES DE L'AME EN PARTICULIER.

Après avoir traité des puissances de l'âme en général, nous avons à nous occuper de ces mêmes puissances en particulier. La théologie n'a spécialement à étudier que les puissances intellectives et appétitives où se trouvent les vertus. Mais comme la connaissance de ces puissances dépend des autres sous certains rapports, nous diviserons en trois parties ce que nous avons à dire des puissances de l'âme en particulier. Ainsi nous traiterons : 1° des choses qui sont une prédisposition à l'intellect; 2° des puissances intellectives; 3° enfin des puissances appétitives. — Sur le premier point quatre questions se présentent. Nous nous occuperons : 1° Des genres des diverses puissances de l'âme. — 2° Des espèces de l'âme végétative. — 3° Des sens extérieurs. — 4° Des sens intérieurs.

ARTICLE I. — DOIT-ON DISTINGUER CINQ GENRES DE FACULTÉS DANS L'AME HUMAINE (2)?

1. Il semble qu'on ne doive pas distinguer dans l'âme humaine cinq genres de puissances, savoir : la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice quant au lieu et l'intellective. Car on dit que les puissances de l'âme sont ses parties, et communément tout le monde ne distingue en elle que trois parties : la partie végétative, la partie sensible et la partie raisonnable. Il n'y a donc dans l'âme que trois genres de puissance et non cinq.

2. Les puissances de l'âme sont les principes des œuvres vitales. Or, on dit qu'une chose vit de quatre manières. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 13) que le mot vivre a plusieurs sens, et pour affirmer d'un être qu'il vit il nous suffit qu'il y ait en lui une des choses suivantes : l'intelligence, la sensibilité, le mouvement et le repos dans l'espace, et aussi le mouvement qui se rapporte à la nutrition, à l'accroissement et au dépérissement (3). Il

(1) Ce livre, qui n'est qu'un recueil de passages empruntés à divers auteurs, avait été faussement attribué à saint Augustin.

(2) Dans ces questions purement philosophiques saint Thomas ne fait que suivre Aristote, dont les observations n'ont pas été d'ailleurs modifiées par la science moderne.

(3) Ces divisions générales sont encore suivies actuellement par les physiologistes les plus célèbres (Voyez le *Manuel de Physiologie* de M. Muller, t. I, p. 55).

n'y a donc dans l'âme que quatre genres de puissances, et l'appétit n'y est pas compris.

3. Ce qui est commun à toutes les puissances ne doit pas être désigné comme un des genres particuliers de l'âme. Or, l'appétit est commun à toutes les puissances de l'âme. Car la vue recherche ou appète l'objet qui lui convient; c'est pour cela qu'il est dit (*Eccl.* XL, 22) : *L'œil recherche la grâce du corps et la beauté du visage et par-dessus tout cela la verdure d'un champ emplanté.* Pour la même raison toutes les autres puissances recherchent l'objet qui leur convient. On ne doit donc pas considérer l'appétit dans l'âme comme un genre particulier de puissances.

4. Dans les animaux le principe moteur c'est le sens, ou l'intelligence, ou l'appétit, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 48 à 58). On ne doit donc pas admettre le moteur comme un genre particulier et le ranger à ce titre parmi ceux que nous avons énumérés.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 27) : Nous appelons facultés ou puissances la nutrition, la sensibilité, les appétits, la locomotion et la pensée.

CONCLUSION. — Il y a dans l'âme cinq genres de puissances distinctes, la puissance végétative, sensitive, appétitive, motrice selon le lieu et intellective; il y a trois âmes, l'âme végétative, sensitive et intellective, et la vie se manifeste de quatre manières, par la nutrition, la sensibilité, la locomotion et la pensée.

Il faut répondre qu'il y a dans l'âme les cinq genres de puissance que nous avons énumérés, qu'on y distingue trois sortes d'âme et quatre sortes de vie. La raison de cette diversité c'est que les âmes se distinguent suivant que leurs opérations sont plus ou moins élevées au-dessus de la nature purement corporelle. Car la nature des corps est tout entière soumise à l'âme et se rapporte à elle comme sa matière et son instrument. Aussi il y a certaine opération de l'âme qui surpasse tellement la nature matérielle qu'elle s'exerce absolument en dehors de tout organe corporel; telle est l'opération de l'âme raisonnable. Il y a une autre opération inférieure à celle-ci qui se produit au moyen d'un organe corporel, mais non par l'effet d'une qualité matérielle quelconque; cette opération est celle de l'âme sensitive. Car quoique le chaud et le froid, l'humide et le sec et les autres qualités matérielles de cette nature soient nécessaires à l'exercice des sens, il ne faut cependant pas en conclure que l'âme sensible soit excitée par le moyen de leur vertu, elles ne sont requises que pour donner à l'organe les dispositions nécessaires pour agir. Enfin la plus humble des opérations de l'âme est celle qui se produit par un organe corporel et par la vertu d'une qualité matérielle. Elle est cependant supérieure à l'opération de la nature purement corporelle, parce que les corps sont mus par un principe extérieur, tandis que les opérations de cette partie de l'âme sont l'effet d'un principe intrinsèque. Ce caractère est commun à toutes les opérations de l'âme quelles qu'elles soient, car tout être animé se meut lui-même de quelque manière. Cette dernière opération est celle de l'âme végétative. Car la digestion et tout ce qui s'ensuit a pour cause instrumentale la chaleur (3), comme le dit Aristote (*De an.* lib. II, text. 50). — Quant aux genres des puissances, ils se distinguent d'après leurs objets. En effet plus une puissance est élevée et plus l'objet auquel elle se rapporte est universel, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3 ad 4). Or, l'objet des opérations de l'âme peut être considéré sous un triple aspect. En effet une puissance peut avoir

(1) Aristote attribue à la chaleur un rôle très-important dans l'organisation animale. Cuvier n'est pas aussi positif (*Règne animal*, t. I, p. 16).

pour objet le corps seul uni à l'âme, et ce genre de puissances est celui qu'on appelle le genre *végétatif*. Car la puissance végétative n'agit que sur le corps auquel l'âme est unie. Il y a dans l'âme un autre genre de puissance qui se rapporte à un objet plus universel encore; car il n'embrasse pas seulement le corps uni à l'âme, mais tout corps sensible. Enfin il y en a un troisième dont l'objet est plus universel encore, car il ne se rapporte pas seulement à tout corps sensible, mais en général à tout être. D'où il résulte évidemment que ces deux derniers genres de puissance ont une opération dont l'objet ne se rapporte pas seulement à l'âme unie au corps, mais encore à une chose qui lui est extrinsèque. Or, l'être qui opère devant nécessairement être uni de quelque manière à l'objet de son opération, il faut que la chose extrinsèque qui est l'objet de l'opération de l'âme se rapporte à l'âme d'une double manière. 1° Il est nécessaire qu'elle soit de nature à être unie à l'âme et à exister en elle par sa ressemblance. A cet effet il y a deux genres de puissances, la puissance *sensitive* qui se rapporte à l'objet le moins général qui est le corps sensible, et la puissance *intellective* qui se rapporte à ce qu'il y a de plus général, c'est-à-dire à l'être universel. 2° L'objet extérieur doit se rapporter à l'âme de manière que l'âme se porte vers lui et le recherche. Sous ce rapport il y a aussi dans l'âme deux genres de puissances : la puissance *appétitive* par laquelle l'âme se porte vers l'objet extérieur comme vers la fin qui est la première chose qu'elle a en vue; la puissance *motrice selon le lieu*, d'après laquelle l'âme se rapporte à ce qui lui est extérieur comme au terme de son opération et de son mouvement. Car tout animal se meut pour atteindre la chose qu'il désire et qu'il a l'intention d'obtenir. — Les différentes sortes de vie se distinguent selon les degrés divers des êtres vivants. Car il y a des êtres vivants qui n'ont qu'une vie végétative comme les plantes. Il y en a qui ont une vie sensitive unie à la vie végétative et qui ne peuvent se mouvoir localement; tels sont les animaux immobiles comme les huîtres. Il y en a d'autres qui ont de plus le mouvement local. Ce sont les animaux parfaits auxquels il faut beaucoup de choses pour vivre et qui ont besoin de se mouvoir pour aller chercher ce qui leur est nécessaire parce que ces choses sont souvent loin d'eux. Enfin il y a des êtres vivants qui ont de plus l'intelligence, comme les hommes. L'appétit n'établit pas de degré parmi les êtres vivants, parce que partout où il y a sensibilité cette faculté se trouve aussi, comme le fait remarquer Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 27).

Par là les deux *premières* objections sont résolues.

Il faut répondre au *troisième* argument, que l'appétit naturel est le penchant qu'une chose a par nature pour une autre. C'est ce qui fait que toute puissance appète naturellement ce qui lui convient. Mais l'appétit de l'animal suit la forme qu'il a perçue. Cet appétit suppose nécessairement dans l'âme une puissance spéciale, et la perception seule ne le constitue pas. Car on appète une chose suivant ce qu'elle est naturellement. Or, la chose n'existe pas selon sa nature dans la faculté qui la perçoit, elle n'y existe que par sa ressemblance. D'où il est évident que la vue appète naturellement l'objet visible uniquement pour le voir, tandis que l'animal appète la chose vue non-seulement pour la voir, mais encore pour d'autres usages. Si l'âme n'avait besoin des choses perçues par les sens que pour les actions des sens eux-mêmes, c'est-à-dire pour les sentir, il ne serait pas nécessaire d'admettre parmi les puissances de l'âme l'appétit comme un genre spécial, parce qu'il suffirait de l'appétit naturel des autres puissances.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique les sens et l'appétit soient

des principes moteurs dans les animaux parfaits, cependant ces puissances considérées comme telles ne suffiraient pas pour les mouvoir, si on ne leur surajoutait une vertu quelconque. Car les animaux immobiles ont ces deux puissances, et cependant ils ne peuvent se mouvoir. Cette force motrice réside non-seulement dans l'appétit et les sens comme dans la puissance qui commande le mouvement, mais elle réside encore dans les parties mêmes du corps, et c'est ce qui les rend aptes à obéir à l'appétit de l'âme qui les meut. La preuve en est que quand les membres sont privés de leur disposition naturelle, ils ne peuvent plus se mouvoir comme on le désire.

ARTICLE II. — L'AME VÉGÉTATIVE EST-ELLE CONVENABLEMENT DIVISÉE EN PARTIES NUTRITIVES, AUGMENTATIVES ET GÉNÉRATRICES(1)?

1. Il semble que l'âme végétative ne soit pas convenablement divisée en parties nutritives, augmentatives et génératrices. Car on dit que ces forces sont naturelles; tandis que les puissances de l'âme sont au-dessus des forces de la nature. Donc ces forces ne doivent pas être prises pour des puissances de l'âme.

2. On ne doit pas désigner comme une puissance de l'âme ce qui est commun à ceux qui vivent et à ceux qui ne vivent pas. Or, la génération est commune à tous les êtres susceptibles d'être engendrés et corrompus, aussi bien à ceux qui vivent qu'à ceux qui ne vivent pas. Donc on ne doit pas considérer la force génératrice comme une puissance de l'âme.

3. Une partie de l'âme est plus puissante que la nature corporelle. Or, la nature corporelle produit l'espèce et l'accroissement par l'effet de la même vertu. Donc à plus forte raison l'âme. Par conséquent sa puissance augmentative n'est pas autre que sa puissance génératrice.

4. Ce qui donne l'être à une chose est aussi ce qui le lui conserve. Or, la puissance génératrice donne l'être à ce qui vit. Donc c'est elle aussi qui le conserve dans ceux qui l'ont reçu. Or, la force nutritive a pour but la conservation des êtres vivants, puisque, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 48), elle est la puissance capable de conserver l'être qui la reçoit. On ne doit donc pas distinguer la puissance nutritive de la puissance génératrice.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 34, 46 et 47) que les opérations de l'âme végétative sont d'engendrer, d'alimenter et de faire croître le corps.

CONCLUSION. — L'âme végétative se divise en trois parties : la nutrition, l'accroissement et la génération.

Il faut répondre que dans l'âme végétative il y a trois puissances. Car l'âme végétative a pour objet, comme nous l'avons dit (art. préc.), le corps que l'âme vivifie. A l'égard de ce corps il y a trois opérations que l'âme doit remplir : l'une par laquelle il acquiert l'être, et c'est là le but que remplit la puissance génératrice; la seconde qui donne au corps vivant les proportions qu'il doit avoir, et c'est ce que fait la puissance augmentative; la troisième qui conserve au corps vivant et son existence et les proportions conformes à sa nature, et c'est ce que produit la puissance nutritive. Il y a cependant une différence à observer entre ces diverses puissances. Car la puissance nutritive et la puissance augmentative produisent leur effet dans le corps où elles sont, puisque c'est le corps uni à l'âme qui est développé et conservé par ces deux puissances animiques. Mais la force génératrice a

(1) Nous avons traduit littéralement. Il eût été peut-être mieux de dire : Est-il convenable de distinguer dans l'âme végétative trois puissances ou facultés, une puissance de nutrition, d'accroissement ou de génération.

son effet non dans le même corps, mais dans un corps étranger, parce qu'il n'y a pas d'être qui s'engendre lui même. C'est pour ce motif que cette puissance approche de la dignité de l'âme sensitive dont l'action s'exerce sur les choses extérieures, bien que d'une manière plus excellente et plus universelle. Car ce qu'il y a de plus élevé dans un ordre inférieur touche à ce qui l'est moins dans l'ordre supérieur, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 7). Ainsi donc de ces trois puissances la puissance génératrice est celle qui est la plus finale (1), la plus importante et la plus parfaite, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 49). Car il appartient à une chose déjà parfaite d'en faire une autre qui soit comme elle. Aussi les puissances de nutrition et d'accroissement sont-elles soumises à la puissance génératrice et la puissance de nutrition l'est-elle à la puissance d'accroissement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle ces forces naturelles : 1° parce qu'elles ont un effet semblable à la nature qui donne aux choses l'être, l'accroissement et la conservation, bien qu'elles produisent ce phénomène d'une façon plus élevée; 2° parce que ces forces exercent instrumentalement leurs actions au moyen des qualités actives et passives qui sont les principes des actions naturelles.

Il faut répondre au *second*, que pour les choses inanimées la génération provient totalement d'un principe extrinsèque. Or, la génération des êtres vivants se fait d'une manière plus élevée au moyen d'une partie de l'être vivant; cette partie est la semence qui renferme en elle le principe formateur du corps. C'est pour ce motif qu'il faut qu'il y ait dans l'être vivant une puissance qui prépare cette semence, et c'est ce qu'on appelle la force génératrice.

Il faut répondre au *troisième*, que la génération des êtres vivants s'opérant au moyen d'une semence, il faut que tout d'abord l'animal engendré ait de faibles proportions. C'est pourquoi il est nécessaire que son âme ait la puissance de faire parvenir le corps à l'accroissement qu'il doit avoir. Mais un corps inanimé (2) est engendré par une matière qu'un agent extérieur détermine; c'est pour cette raison qu'il reçoit tout à la fois l'espèce et l'étendue que sa matière comporte.

Il faut répondre au *quatrième*, que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'opération du principe végétatif a lieu au moyen de la chaleur, dont le propre est de détruire l'humidité. C'est pour cela que pour rétablir l'humidité perdue il est nécessaire que l'âme ait la puissance nutritive qui change les aliments en la substance du corps. Ce qui est nécessaire tout à la fois pour l'acte de la puissance d'accroissement et de la puissance de génération.

ARTICLE III. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER CINQ SENS EXTÉRIEURS (3)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer cinq sens extérieurs. Car les sens connaissent les accidents et il y en a une multitude de genres. Comme on distingue les puissances par leurs objets, il semble qu'il y ait autant de sens numériquement qu'il y a de genres d'accidents.

2. La grandeur, la figure et toutes les autres choses sensibles qui sont communes à tous les sens ne sont pas sensibles par accident, elles se dis-

(1) J'ai conservé ce terme parce qu'une périphrase eût ici mal rendu l'idée.

(2) On ne connaît pas assez parfaitement la nature des minéraux pour bien préciser la cause de leur accroissement. Peut-être que la loi établie par Aristote est vraie dans sa généralité, et que tout accroissement suppose une nutrition.

(3) La thèse que soutient ici saint Thomas, d'après Aristote, c'est qu'il ne peut pas y avoir plus de cinq sens.

tinguent de ces dernières par opposition (1), comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 63 et 64). Or, la diversité des objets diversifie absolument les puissances. Et puisque la grandeur et la figure diffèrent plus de la couleur que le son, il semble qu'à plus forte raison la puissance sensitive qui connaît la grandeur ou la figure est autre que celle qui connaît la couleur et le son.

3. Un sens ne peut avoir pour objet qu'une seule espèce de contrariété; ainsi la vue perçoit le blanc et le noir. Or, le tact connaît plusieurs choses contraires, par exemple, le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. Donc le tact ne forme pas qu'un seul sens, mais il en comprend plusieurs. Donc il y a plus de cinq sens.

4. L'espèce ne doit pas se diviser par opposition avec le genre. Or, le goût est un certain tact. Donc on ne doit pas admettre qu'il soit un autre sens que le tact.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 128) qu'il y a cinq sens et qu'il n'y en a pas davantage.

CONCLUSION. — Il y a cinq sens extérieurs : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont voulu faire reposer la raison de la distinction et du nombre des sens extérieurs sur ce que dans les organes domine tel ou tel élément, soit l'eau, soit l'air, etc. D'autres ont voulu la fonder sur le milieu qui leur est uni ou qui est en dehors d'eux, comme l'air, l'eau et toutes les autres choses semblables. D'autres enfin l'ont fondée sur la diversité de nature des qualités sensibles selon qu'une qualité appartient à un corps simple ou qu'elle résulte d'une combinaison quelconque. Mais aucune de ces opinions n'est soutenable. Car les puissances n'existent pas pour les organes, mais ce sont les organes qui ont été faits pour les puissances. On ne peut donc pas dire que la diversité des puissances repose sur la diversité des organes. C'est pourquoi la nature n'a formé des organes divers que pour les mettre en rapport avec la diversité des puissances. De même elle a assigné aux divers sens des milieux différents selon que l'exigeait la nature des actes produits par les puissances. Or, ce n'est pas aux sens qu'il appartient de connaître la nature des qualités sensibles, mais c'est à l'intelligence. La raison du nombre et de la distinction des sens extérieurs doit donc se prendre de ce qui est propre aux sens et de ce qui leur appartient absolument. Par conséquent les sens étant des puissances passives qui sont faites pour être affectées par les objets sensibles qui les frappent du dehors, il s'ensuit que c'est d'après la diversité de ces objets extérieurs qu'on doit les distinguer. Or, il y a deux sortes d'affections ou d'impressions extérieures, l'une est naturelle et l'autre spirituelle. L'impression est naturelle quand la forme de l'être qui la produit est reçue selon sa nature par le sujet qu'elle affecte; c'est ainsi que la chaleur est dans l'être qu'elle échauffe. L'impression est spirituelle quand la forme de l'être qui la produit est reçue spirituellement dans le sujet qu'elle modifie; c'est de cette façon que la forme de la couleur existe dans la prunelle qui n'est pas par là même coloriée. L'action des sens exige une affection spirituelle qui imprime dans les organes la forme des objets sensibles. Autrement s'il suffisait pour sentir d'une simple impression naturelle, tous les corps se sentiraient naturellement

(1) Aristote divise les objets sensibles en deux classes : ceux qui sont sensibles par eux-mêmes, et ceux qui sont sensibles par accident. Ceux qui sont sensibles par eux-mêmes sont de deux sortes; les uns sont propres à chaque sens, comme la couleur à la vue, le son à l'ouïe ; les autres sont communs à tous les sens, comme le mouvement, la figure, la grandeur. L'objet est sensible par accident, quand, par exemple, l'objet blanc qu'on voit est le fils de Diocris : car ce n'est que par accident qu'on a cette sensation du fils de Diocris. J'ai cru nécessaire de donner ces définitions, d'après Aristote lui-même, pour faciliter l'intelligence de cet article.

puisqu'ils s'affectent les uns les autres. Mais il y a des sens où il n'y a pas d'autre impression que l'impression spirituelle, par exemple la vue. Il y en a d'autres où il faut les deux espèces d'impression, soit du côté de l'objet, soit du côté de l'organe. Ainsi de la part de l'objet il y a une impression naturelle qui se produit localement pour le son qui est l'objet de l'ouïe; car le son provient de la percussion et de l'ébranlement de l'air. L'objet de l'odorat suppose une altération dans les corps, parce qu'ils ne répandent de l'odeur qu'autant que la chaleur exerce sur eux son influence. De la part de l'organe il y a une impression naturelle pour le tact et le goût. Car la main s'échauffe en touchant des corps chauds et la langue s'humecte au moyen des saveurs. Mais l'organe de l'odorat et celui de l'ouïe remplissent leurs fonctions sans subir aucune affection naturelle, à moins que ce ne soit par accident. La vue s'exerçant sans qu'il y ait d'impression naturelle, ni de la part de l'organe, ni de la part de l'objet, elle est par conséquent le plus spirituel, le plus parfait et le plus général de tous les sens. Nous placerons en second lieu l'ouïe et en troisième l'odorat qui supposent l'un et l'autre une impression naturelle de la part de l'objet. L'ouïe a la priorité sur l'odorat, parce que le mouvement local est plus parfait et qu'il est naturellement antérieur au mouvement qui résulte de l'altération des corps, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 53). Le tact et le goût sont les sens les plus matériels, nous parlerons de leur distinction plus loin (*in sol. ad* 3 *et* 4 *arg.*). D'où il résulte que les trois autres sens ne sentent pas par un milieu qui leur est uni, dans la crainte que leurs organes ne subissent quelque naturelle transformation, mais il n'en est pas de même de ces deux derniers.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les accidents n'ont pas par eux-mêmes la force de produire une impression; il n'y a que les qualités de la troisième espèce (1) qui puissent altérer les corps. C'est pourquoi il n'y a que ces qualités qui soient les objets des sens, parce que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 12), les sens sont modifiés par les objets mêmes qui modifient les corps inanimés.

Il faut répondre au *second*, que la grandeur, la figure et toutes les choses sensibles qui sont communes à tous les sens tiennent le milieu entre les choses qui sont sensibles par accident et celles qui sont propres à chaque sens et qui sont pour ce motif leur objet. Car les choses sensibles qui sont propres impressionnent les sens, puisque ce sont des qualités qui produisent une altération ou un changement quelconque, tandis que celles qui sont communes se ramènent toutes à la quantité. Ainsi pour ce qui est de la grandeur et du nombre il est évident que ce sont des espèces de quantité. La figure est aussi une qualité qui se rapporte à la quantité, puisque l'essence même de la figure consiste dans une portion de l'étendue ou de la grandeur. On sent le mouvement et le repos suivant les divers rapports qu'a le sujet avec l'étendue quand il s'agit du mouvement d'accroissement ou du mouvement local, ou bien selon les qualités sensibles comme dans le mouvement d'altération. C'est ce qui fait que dans le sentiment du mouvement et du repos il y a tout à la fois quelque chose d'un et de multiple. La quantité est le sujet le plus prochain de la qualité qui produit l'altération ou le changement, comme la surface est le sujet de la couleur. C'est pourquoi les choses sensibles qui sont communes à des espèces ne frappent pas les sens directement et par elles-mêmes, mais elles les frappent par le moyen de la qualité sensible;

(1) On distingue quatre espèces de qualité : 1° l'habitude et la disposition; 2° la puissance et l'impuissance; 3° la passion et la passibilité; 4° la forme et la figure (Voyez Goudin réimprimé par M. Roux-Lavergne, *Logica*, p. 223).

ainsi que la surface les frappe par la couleur. On ne les regarde cependant pas comme des choses sensibles par accident, parce qu'elles impressionnent les sens diversement. Car autre est l'impression que produit sur les sens une grande surface et autre celle que produit une petite ; on dit même que la blancheur est grande ou petite parce qu'on la divise comme on divise son propre sujet.

Il faut répondre au *troisième*, que d'après Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 106 à 120), le tact est un sens unique dans son genre, mais qui comprend plusieurs espèces (1), et qui pour ce motif s'étend à divers objets qui sont contraires. Ces sens ne sont pas séparés les uns des autres par rapport à leur organe, ils existent d'une façon concomitante dans tout le corps, et c'est pour cela qu'ils ne paraissent pas distincts. Mais le goût qui perçoit le doux et l'amer, se rapportant seulement à la langue et n'ayant rien de commun avec le reste du corps, se distingue facilement du tact. On pourrait cependant dire que toutes ces contrariétés se réunissent chacune dans un genre très-prochain et toutes dans un genre commun qui est l'objet du tact selon sa nature générale. Mais ce genre commun n'est pas dénommé, il est comme le genre prochain du chaud et du froid qui manque aussi de dénomination.

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 28 et 94), le sens du goût est une espèce de tact qui n'existe que dans la langue. On ne le distingue pas du tact sous le rapport du genre, mais on le distingue des différentes espèces de tact qui sont répandues sur toute la surface du corps. Mais si le tact ne forme qu'un sens seulement parce que la nature générale de son objet est une, il faudra dire que le goût s'en distingue parce que l'impression qui le provoque n'est pas la même que celle qui excite le tact (2). Car le tact est impressionné non-seulement d'une manière spirituelle, mais encore d'une façon naturelle dans son organe par la qualité qui est son objet propre ; tandis que l'organe du goût n'est pas ainsi impressionné nécessairement. Il n'est pas nécessaire, par exemple, que la langue soit douce ou amère, mais elle perçoit le doux et l'amer au moyen d'une qualité préalable qui est le fondement de la saveur, c'est-à-dire au moyen de l'humeur qui est l'objet du tact.

ARTICLE IV. — A-T-ON CONVENABLEMENT DISTINGUÉ LES SENS INTERNES (3)?

1. Il semble que les sens internes n'aient pas été convenablement distingués. Car ce qu'il y a de général ne doit pas être considéré comme opposé à ce qui est propre. Par conséquent, on ne doit pas compter le sens commun parmi les facultés sensitives intérieures indépendamment des sens extérieurs qui sont propres.

2. Il n'est pas nécessaire d'admettre une force perceptive intérieure pour les actes que les sens extérieurs peuvent par eux-mêmes accomplir. Or, pour juger des objets sensibles on a assez des sens propres et extérieurs. Car chaque sens juge de son objet propre. Ils paraissent également suffire à la perception de leurs actes propres ; car l'action des sens tenant en quelque sorte le milieu entre la puissance et l'objet, il semble que la vue, par

(1) La physiologie moderne n'a pas encore pu déterminer avec précision où réside le sens du toucher. La théorie d'Aristote, que suit ici saint Thomas, a été adoptée par Descartes, dans la curieuse réponse qu'il fait à Arnaud pour montrer l'accord de sa doctrine avec le mystère de la transsubstantiation dans l'Eucharistie (Voy. *Œuvres de Descartes*, t. II, p. 76 et suiv. éd. de M. Cousin).

(2) Le goût perçoit les choses tangibles et les saveurs, tandis que le toucher ne perçoit que les choses tangibles ; c'est ainsi que ces deux sens sont du même genre sans être de la même espèce.

(3) Il y a des commentateurs, comme Avicenne, qui ont distingué cinq puissances intérieures, mais Aristote n'en distinguait que quatre, et la plupart des commentateurs sont de l'avis de saint Thomas.

exemple, puisse percevoir beaucoup mieux sa vision que la couleur, parce qu'elle lui est plus proche, et qu'il en soit de même de tous les autres sens. Il n'était donc pas nécessaire d'admettre cette puissance intérieure qui a reçu le nom de sens commun.

3. D'après Aristote (*De mem. et rem.* cap. 1), l'imagination et la mémoire sont des passions du premier sensitif (1). Or, il n'y a pas opposition entre la passion et le sujet. On n'aurait donc pas dû faire de la mémoire et de l'imagination des puissances différentes du sens commun.

4. L'intelligence dépend moins des sens que toute puissance de l'âme sensitive quelle qu'elle soit. Or, l'intelligence n'a pas de connaissances qu'elle ne les ait reçues des sens ; c'est pourquoi il est dit (*Post.* lib. I, text. 33) que celui qui est privé d'un sens manque d'une science. Par conséquent on aurait dû encore moins considérer comme une puissance de l'âme sensitive la faculté qui perçoit les intentions qui ne tombent pas sous les sens, et que pour ce motif on appelle *opinion* ou *estimation*.

5. L'acte de la faculté discursive ou pensante, qui consiste à comparer, à composer et à diviser, et l'acte de la ressouvenance qui consiste à se servir d'un syllogisme pour faire ses recherches, ne diffèrent pas moins l'un et l'autre de l'acte de l'estimation et de la mémoire, que l'acte de l'estimation ne diffère de l'acte de l'imagination. Il faut donc faire de la pensée et du souvenir des facultés différentes de l'opinion et de la mémoire, ou bien on ne doit pas distinguer l'opinion et la mémoire de l'imagination.

6. Saint Augustin distingue (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 7, 24, 27, 28 et 29) trois genres de visions : la vision corporelle qui se fait par les sens, la vision spirituelle qui a lieu par l'imagination, et la vision intellectuelle qui se fait par l'intelligence. Il n'y a donc pas d'autre faculté intérieure que l'imagination qui tienne le milieu entre les sens et l'intelligence.

Mais c'est le *contraire*. Car Avicenne, dans son livre sur l'âme, reconnaît cinq puissances intérieures sensitives : le sens commun, la fantaisie, l'imagination, l'opinion et la mémoire.

CONCLUSION. — L'animal recevant et conservant des espèces intelligibles et intentionnelles que les sens extérieurs ne perçoivent pas, il est nécessaire d'admettre uniquement dans la partie sensitive de l'âme quatre facultés intérieures qui soient distinguées d'après les fonctions que nous venons de déterminer ; ces quatre facultés sont le sens commun, l'imagination, l'opinion et la mémoire.

Il faut répondre que la nature n'étant jamais en défaut par rapport aux choses qui lui sont nécessaires, il doit y avoir dans l'âme sensitive autant d'actions qu'en requiert la vie de l'animal parfait. Et comme toutes ces actions ne peuvent être ramenées à un principe unique, elles exigent des puissances diverses, car les puissances ne sont rien autre chose que le principe le plus prochain des opérations de l'âme. Or, il est à remarquer que pour que la vie de l'animal soit parfaite, il faut non-seulement qu'il saisisse l'objet sensible quand il est présent, mais encore quand il est absent ; autrement, comme le mouvement de l'animal et son action suivent sa perception, l'animal ne se mettrait pas en mouvement pour chercher un objet qui n'est pas présent. Le contraire se montre évidemment surtout dans les animaux parfaits qui se meuvent d'un mouvement processif ; car ils se meuvent pour saisir un objet qui est absent et qu'ils ont déjà perçu. C'est pour cela qu'il est nécessaire que l'animal reçoive dans son âme sensitive non-seulement les espèces des choses sensibles qui l'impressionnent par leur présence, mais encore qu'il les retienne et les conserve. Or, l'action de recevoir et celle de retenir

(1) J'ai conservé cette expression d'Aristote, par laquelle il désigne le principe premier de la sensibilité.

se rapportent quand il s'agit des choses corporelles à des principes divers. Car les corps humides sont très-aptes à recevoir et ne peuvent conserver, tandis que c'est le contraire pour les corps secs. La puissance sensitive étant l'acte d'un organe corporel, il faut donc qu'il y ait une autre puissance qui reçoive les espèces des choses sensibles et qui les conserve. On doit observer d'un autre côté que si l'animal était mû seulement par ce que ses sens trouvent d'agréable et de désagréable, il ne serait pas nécessaire d'admettre en lui autre chose que la perception des formes qui tombent sous les sens et dans lesquelles il trouve quelque chose qui le délecte ou qui lui répugne. Mais l'animal est obligé de rechercher ou de fuir certaines choses, non-seulement parce qu'elles produisent en lui des sensations agréables ou désagréables, mais encore parce qu'elles peuvent lui être avantageuses ou nuisibles sous une foule d'autres rapports. Ainsi la brebis prend la fuite à la vue du loup qui s'avance de son côté, non parce que la couleur ou la physionomie de cet animal lui déplaît, mais parce qu'elle reconnaît en lui son ennemi naturel. De même l'oiseau amasse de la paille, non parce qu'elle délecte ses sens, mais parce qu'elle lui sert à faire son nid. Il est donc nécessaire que l'animal perçoive ces intentions qui ne tombent pas sous les sens extérieurs. Et il faut pour cette perception un autre principe que pour la perception des choses extérieures, puisque celle-ci provient de l'impression produite sur les organes, tandis que celle-là est purement intérieure. Ainsi donc le *sens propre* et le *sens commun* sont destinés à recevoir les formes sensibles; nous parlerons de leur distinction plus loin (*in sol. ad arg.* 1 *et* 2). La *fantaisie* ou l'*imagination* sert à retenir ces formes ou à les conserver; elle est comme le trésor où sont déposées les formes que les sens ont reçues. L'*opinion* sert à percevoir les intentions qui ne tombent pas sous les sens, et la *mémoire* est destinée à les conserver. Elle est le trésor qui renferme ces espèces intentionnelles. La preuve en est que dans les animaux le principe de la mémoire repose sur ces sortes d'intentions; par exemple, elle conserve le souvenir de ce qui a été nuisible ou avantageux. Aussi doit-on compter au nombre de ces intentions l'idée du passé, parce que la mémoire a le passé pour objet. — Il est à remarquer que pour les formes sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les autres animaux; car ils sont impressionnés les uns et les autres de la même manière par les objets extérieurs, mais ils diffèrent par rapport aux intentions. En effet, les animaux les perçoivent par leur seul instinct naturel, tandis que l'homme les perçoit par manière de comparaison. C'est pour cela que la faculté qui reçoit le nom d'*opinion* dans les animaux est appelée *pensante* ou *discursive* dans l'homme. On lui donne aussi le nom de *raison particulière*, et les médecins prétendent qu'elle a son organe propre au milieu de l'encéphale (1). Cette raison particulière perçoit les intentions individuelles et les compare, comme la raison intellective compare les intentions générales et universelles. Sous le rapport de la puissance mémorative, l'homme a non-seulement comme les animaux cette mémoire qui consiste à se rappeler subitement le passé, mais il a encore la réminiscence (2) qui consiste à se rappeler le passé en faisant des raisonnements d'après ses in-

(1) D'après Muller rien n'autorise à admettre dans le cerveau des organes ou des départements particuliers qui soient consacrés aux différentes facultés de l'âme (*Manuel de physiologie*, tom. II, pag. 495).

(2) Aristote distingue ainsi la mémoire de la réminiscence, et il a composé, à ce sujet, un petit traité qui porte ce titre, et qui est un de ses chefs-d'œuvre. M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui l'a traduit, fait observer que depuis Aristote aucun physiologiste n'a traité de la mémoire plus profondément que lui.

tentions individuelles. Avicenne a distingué une cinquième puissance qui tiendrait le milieu entre l'estimation et l'imagination et qui consisterait à composer et à diviser les formes imaginées. Ainsi de la forme de l'or et de la forme d'une montagne nous composons une forme unique, celle d'une montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Mais cette faculté que l'homme seul possède se confond avec l'imagination. Averroës a d'ailleurs attribué cette opération à cette faculté dans son livre *Des sens et des choses sensibles*. Il n'est donc pas nécessaire de distinguer dans l'âme sensitive plus de quatre puissances : le sens commun, l'imagination, l'estimation et la mémoire.

Il faut répondre au *premier* argument, que le sens intérieur n'est pas appelé sens commun parce qu'il est le genre dont les sens particuliers sont les espèces, mais parce qu'il est la racine commune et le principe de tous les sens extérieurs.

Il faut répondre au *second*, que le sens propre juge de son objet particulier en le distinguant de toutes les autres choses qui sont également de son domaine. C'est ainsi que la vue distingue le blanc du noir, du vert, etc. Mais la vue et le goût ne peuvent ni l'un ni l'autre distinguer le blanc du doux, parce qu'il faut pour les distinguer quelque chose qui les connaisse l'un et l'autre. Ces objets ne peuvent donc être jugés que par le sens commun auquel les perceptions de tous les sens se rapportent comme à leur terme. C'est lui aussi qui perçoit les actions que les sens exercent sur eux-mêmes, comme quand quelqu'un voit qu'il se voit. Cette double fonction ne peut être remplie par le sens propre, parce qu'il ne connaît que la forme de l'objet sensible qui l'impressionne. Cette impression produit la vision, et il résulte de cette impression première une autre impression qui affecte le sens commun et lui fait percevoir la vision elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que comme une puissance procède de l'âme par le moyen d'une autre puissance, ainsi que nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 7), de même l'âme est soumise à une puissance par le moyen d'une autre. Et c'est dans ce sens qu'on appelle l'imagination et la mémoire des passions de cette partie de l'âme qui est le principe même de la sensibilité.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique l'opération de l'intellect provienne des sens, néanmoins dans l'objet que les sens perçoivent, l'intelligence connaît beaucoup de choses que les sens ne peuvent percevoir. Il en est de même de l'estimation, quoiqu'elle en diffère d'une manière moins élevée.

Il faut répondre au *cinquième*, que la pensée et la mémoire ont dans l'homme cette prééminence, non par l'effet de ce qui est propre à l'âme sensitive, mais par suite de l'affinité et du rapport prochain qu'il y a entre ces facultés et la raison universelle qui se reflète en quelque sorte sur elles. C'est pourquoi ces puissances, sans être différentes dans l'homme, sont néanmoins plus parfaites que dans les autres animaux.

Il faut répondre au *sixième*, que saint Augustin dit que la vision spirituelle est celle qui a lieu par les images des corps en leur absence. D'où il résulte évidemment qu'elle est commune à toutes les perceptions intérieures.

QUESTION LXXIX.

DES PUISSANCES INTELLECTUELLES.

Nous avons maintenant à nous occuper des puissances intellectuelles. A ce sujet treize questions se présentent : 1° L'intellect est-il une puissance de l'âme ou son essence? — 2° Si c'est une puissance est-ce une puissance passive? — 3° Si c'est une puissance passive, faut-il admettre que c'est un intellect agent? — 4° L'entendement agent est-il quelque chose de l'âme? — 5° N'y a-t-il qu'un seul intellect agent pour tous les hommes? — 6° La mémoire est-elle dans l'intellect? — 7° La mémoire est-elle une autre puissance que l'intellect? — 8° La raison est-elle une autre puissance que l'intellect? — 9° La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses? — 10° L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect? — 11° L'intellect spéculatif et pratique sont-ils des puissances diverses? — 12° La syndérèse est-elle une puissance de la partie intellectuelle de l'âme? — 13° La conscience en est-elle une aussi?

ARTICLE I. — L'INTELLECT EST-IL UNE PUISSANCE DE L'AME (1)?

1. Il semble que l'intellect ne soit pas une puissance de l'âme, mais son essence. Car l'intellect semble être la même chose que l'esprit (*mens*). Or, l'esprit n'est pas une puissance de l'âme, mais son essence. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 4) : L'esprit ne désigne pas un rapport, mais il exprime l'essence. Donc l'intellect est l'essence même de l'âme.

2. Les divers genres de puissance ne sont pas compris dans une seule puissance, mais dans l'essence de l'âme exclusivement. Or, l'appétit (2) et l'intellect sont des puissances d'un genre différent, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 27), et elles sont cependant comprises l'une et l'autre dans l'esprit. Car saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 11) place en lui l'intelligence et la volonté. Donc l'intellect est comme l'esprit l'essence même de l'âme et non une de ses puissances.

3. D'après saint Grégoire (*Hom. Ascens.*), l'homme a l'intellect de commun avec les anges. Or, on appelle les anges des esprits et des intelligences. Donc l'esprit et l'intelligence de l'homme ne forment pas une des puissances de l'âme, mais l'âme elle-même.

4. Une substance est intelligente parce qu'elle est immatérielle par son essence. Or, l'âme est ainsi immatérielle. Il semble donc qu'elle soit intelligente de la même manière.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote fait de l'intellect une puissance de l'âme (*De animâ*, lib. II, text. 27).

CONCLUSION. — Comme dans l'homme l'intelligence n'est pas la même chose que son être, elle n'est pas par conséquent son essence, mais une des puissances de son âme.

Il faut répondre que d'après ce que nous avons dit précédemment (quest. LIV, art. 3; quest. LIX, art. 2, et LXXVII, art. 1) l'intellect est une puissance de l'âme et non son essence. Car le principe immédiat de l'action n'est l'essence même du sujet qui l'opère que quand son action même est son être. En effet, la puissance est à l'action ce que l'essence est à l'être. Or, il n'y a qu'en Dieu que l'intelligence soit identique avec l'être. Par conséquent il n'y a qu'en lui que l'intelligence soit l'essence, mais dans toutes les autres créatures intellectuelles elle n'est qu'une puissance du sujet qui comprend.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sensibilité désigne tantôt une des puissances de l'âme sensitive et tantôt l'âme sensitive elle-même. Car l'âme sensitive est quelquefois désignée par le nom de sa faculté la plus importante qui est la sensibilité. De même l'âme intellective est quelquefois

(1) Cet article et les suivants sont purement philosophiques.

(2) Ce mot désigne ici la volonté.

appelée l'intelligence parce que c'est sa faculté la plus importante, et c'est dans ce sens qu'on dit que l'intellect est une substance (*De animâ*, lib. I, text. 65). C'est aussi de cette manière que saint Augustin dit que l'esprit est une espèce ou une essence.

Il faut répondre au *second*, que l'appétit et l'intellect sont des puissances de divers genres parce que leurs objets sont de nature diverse. Mais l'appétit a quelque chose de commun d'un côté avec l'âme intellective et de l'autre avec l'âme sensitive suivant qu'il opère par le moyen des organes corporels ou sans eux. Car l'appétit suit la perception, et c'est en ce sens que saint Augustin place la volonté dans l'esprit et Aristote dans la raison (1) (*De animâ*, lib. III, text. 42).

Il faut répondre au *troisième*, que dans les anges il n'y a pas d'autres facultés que l'intelligence et la volonté qui est une conséquence de l'intelligence. Et on donne à l'ange le nom d'esprit ou d'intelligence parce que c'est en cela que consiste toute sa vertu. Mais l'âme humaine a beaucoup d'autres puissances, telles que les puissances sensitives et nutritives ; c'est pourquoi il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'immatérialité de la substance intellectuelle ne constitue pas l'intelligence, mais elle lui donne la faculté de comprendre. Il n'est donc pas nécessaire que l'intelligence de l'âme soit sa substance, il suffit que ce soit une de ses vertus ou de ses puissances.

ARTICLE II. — L'INTELLECT EST-IL UNE PUISSANCE PASSIVE (2)?

1. Il semble que l'intellect ne soit pas une puissance passive. Car tout être est passif en raison de sa matière et actif en raison de sa forme. Or, la vertu intellective est la conséquence de l'immatérialité de la substance intelligente. Il semble donc que l'intellect ne soit pas une puissance passive.

2. La puissance intellective est incorruptible, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 6). Or, l'intellect, s'il est passif, est corruptible, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 20). Donc la puissance intellective n'est pas passive.

3. Agir est plus noble que pâtir, comme le disent saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. III, cap. 16) et Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 19). Or, les puissances de l'âme végétative qui sont les puissances les plus infimes de l'âme sont actives. Donc à plus forte raison les puissances intellectives, qui sont ce qu'il y a de plus élevé, le sont-elles toutes aussi.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 12) que penser c'est éprouver ou souffrir quelque chose.

CONCLUSION. — Penser étant éprouver ou souffrir quelque chose, l'intelligence est une puissance passive.

Il faut répondre qu'on peut être passif de trois manières : 1° Dans le sens le plus propre, c'est-à-dire quand le sujet est privé d'une chose qui lui convient naturellement ou pour laquelle il a une inclination propre ; comme, par exemple, quand l'eau perd par la chaleur sa fraîcheur, ou quand l'homme est malade ou triste. 2° Dans un sens moins propre quand le sujet change pour être mieux ou pire. Dans ce sens l'homme est passif non-seulement quand il devient malade, mais quand il guérit ; non-seulement quand il s'attriste, mais quand il se réjouit ; enfin toutes les fois qu'il subit une modification ou un changement quelconque. 3° Enfin, en général

(1) Toutefois elle en est distincte sous le rapport de l'objet formel, parce que la raison a pour objet l'être, et la volonté a pour objet le bien.

(2) En établissant la passivité de l'intellect, saint Thomas ne nie pas son activité, mais il veut seulement prouver qu'il n'est pas un acte pur, et que, selon l'expression de la science moderne, il n'est actif que parce qu'il est passif.

on dit qu'un sujet est passif lorsqu'étant en puissance par rapport à une chose il la reçoit sans perdre ce qu'il possédait préalablement. Dans ce sens on peut dire de tout être qui passe de la puissance à l'acte qu'il est passif, même lorsqu'il acquiert une perfection. C'est ainsi que notre intellect est passif. Car l'action de l'intellect, comme nous l'avons dit (quest. v, art. 2; quest. LXXVIII, art. 1), a pour objet l'être absolu ou universel. On peut donc examiner si l'intellect est en acte ou en puissance en considérant la nature des rapports qu'il a avec l'être universel. Ainsi il y a un intellect qui est absolument en acte par rapport à l'être universel tout entier, c'est l'intellect divin, qui est l'essence elle-même de Dieu dans laquelle tout être préexiste originellement et virtuellement comme dans sa cause première. C'est pourquoi l'intellect divin n'est point en puissance, c'est un acte pur. Mais il n'y a pas d'intellect créé qui puisse être en acte par rapport à l'être universel tout entier, parce qu'il faudrait alors qu'il fût infini. Par conséquent, tout intellect créé, par cela même qu'il existe, n'est pas en acte à l'égard de toutes les choses intelligibles, il est par rapport à elles ce que la puissance est à l'acte. Or, la puissance se rapporte à l'acte de deux manières. Il y a une puissance qui est toujours parfaite par son acte; telle est la matière des corps célestes (1). Il y a une autre puissance qui n'est pas toujours en acte, mais qui passe de la puissance à l'acte, comme tous les corps sujets à la génération et à la corruption. L'entendement angélique est toujours en acte à l'égard des choses intelligibles qui sont de son domaine, parce qu'il se rapproche de l'intelligence première qui est un acte pur, comme nous l'avons dit (quest. LVIII, art. 1; quest. II, art. 2, et quest. III, art. 1). Mais l'entendement humain qui est placé au dernier rang dans l'ordre des intelligences et qui est le plus éloigné de la perfection de l'intelligence divine est en puissance par rapport à toutes les choses intelligibles. Au commencement il est, selon l'expression d'Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 14), une table rase sur laquelle il n'y a encore rien d'écrit (2). Ce qui ressort évidemment de ce qu'au début de l'existence nous ne sommes intelligents qu'en puissance et nous devenons ensuite peu à peu intelligents en acte. Il est donc clair que comprendre c'est être passif selon le sens que nous avons donné en troisième lieu à ce mot, et que par conséquent l'intellect est une puissance passive.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection prend le mot passif dans le *premier* et le *second* sens, c'est-à-dire dans le sens qui convient à la matière première. Mais le *troisième* sens convient à tout sujet qui existe en puissance et qui passe à l'acte.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des philosophes qui entendent par l'intellect passif l'appétit sensitif qui est le siége des passions de l'âme et qu'Aristote appelle raisonnable parce qu'il obéit à la raison (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Il y en a d'autres qui donnent le nom d'intellect passif à la faculté pensante ou discursive qu'on appelle *raison particulière*. Dans ces deux sens on peut prendre le mot *passif* suivant les deux premières acceptions que nous lui avons données, parce que l'intellect ainsi compris est l'acte d'un organe corporel quelconque. Mais l'intellect qui est en puissance par rapport aux choses intelligibles, et qu'Aristote appelle pour ce motif l'intellect possible (*De animâ*, lib. III, text. 17 et text. 5), n'est passif que dans le troi-

(1) Qu'on supposait immuable et incorruptible et dont la forme, disait-on, absorbait tellement la matière qu'elle n'était pas susceptible d'en revêtir une autre.

(2) Il ne faut pas prendre dans un sens trop rigoureux ces expressions d'Aristote, parce que l'âme est en puissance les objets eux-mêmes selon la théorie péripatéticienne, et qu'elle renferme en elle la semence de toutes les idées que la parole doit développer.

sième sens parce qu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Et c'est pour cela qu'il est incorruptible.

Il faut répondre au *troisième*, qu'agir est plus noble que pâtir, si l'activité et la passivité se rapportent au même objet, mais qu'il n'en est pas toujours de même si elles se rapportent à des objets divers. Ainsi l'intellect est une force passive par rapport à l'être universel pris dans sa généralité, tandis que l'âme végétative est active par rapport à un être particulier, c'est-à-dire par rapport au corps qui lui est uni. Rien n'empêche donc que tel être passif ne soit plus noble que tel être actif.

ARTICLE III. — FAUT-IL ADMETTRE DANS L'AME UN INTELLECT AGENT (1)?

1. Il semble qu'on ne doive pas admettre un intellect agent. Car comme les sens se rapportent aux choses sensibles, ainsi l'intellect se rapporte aux choses intelligibles. Or, comme les sens sont en puissance à l'égard des choses sensibles, on n'admet pas de sens agent, mais seulement un sens patient. Donc notre intellect étant en puissance par rapport aux choses intelligibles, il semble qu'on ne doive pas admettre un intellect agent, mais seulement un intellect possible.

2. Si on prétend que dans les sens il y a un agent et que c'est la lumière, on peut ainsi insister. La lumière est nécessaire à la vue parce qu'elle rend actuellement lucide le milieu dans lequel se produisent les couleurs. Or, dans l'action de l'intellect il n'est pas nécessaire d'admettre un milieu qui soit ainsi en acte. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre un intellect agent.

3. L'image de l'agent est reçue dans le patient selon la manière d'être de celui-ci. Or, l'intellect possible est immatériel; par là même qu'il est immatériel les formes qu'il reçoit doivent donc être reçues en lui immatériellement. Et comme une forme est intelligible en acte par là même qu'elle est immatérielle, il n'y a donc pas nécessité d'admettre un intellect agent qui rende les espèces intelligibles en acte.

Mais c'est le *contraire*. Car, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 17), il en est de l'âme comme de toute la nature, il y a en elle l'intelligence qui d'une part peut devenir toutes choses (2) et qui d'autre part peut tout faire. Donc on doit admettre en elle un intellect agent.

CONCLUSION. — Puisque rien de ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par un être qui est en acte lui-même, il est nécessaire que dans l'âme, indépendamment de l'intellect possible qui la rend susceptible de devenir toutes choses, il y ait un intellect agent qui la rende apte à tout faire et à faire passer de la puissance à l'acte tout ce qui est intelligible.

Il faut répondre que d'après l'opinion de Platon il n'est pas nécessaire d'admettre un intellect agent pour rendre les choses intelligibles en acte, mais seulement pour donner la lumière intelligible au sujet intelligent, comme nous le verrons (art. seq. et quest. LXXXIV, art. 6). En effet, Platon supposait que les formes des choses matérielles subsistaient sans matière et qu'elles étaient par conséquent intelligibles; car ce qui est immatériel est par là même intelligible en acte. Il leur donnait le nom d'espèces ou d'idées (3)

(1) Aristote distingue deux sortes d'intellect, l'intellect agent et l'intellect possible. L'intellect agent est celui qui rend intelligibles en acte les choses sensibles qui ne sont qu'intelligibles en puissance, et qui les dépouille de tout ce qu'elles ont de matériel. L'intellect possible est l'entendement qui reçoit les espèces intelligibles après que l'intellect agent les a préparées.

(2) L'intellect possible devient toutes les choses qu'il perçoit, et l'intellect agent peut tout faire, c'est-à-dire rendre toutes choses intelligibles, de manière que l'âme se les identifie.

(3) Ainsi la matière n'étant pour Platon qu'une apparence, toutes les formes des choses naturelles étaient intelligibles par elles-mêmes; par conséquent, il ne voyait pas la nécessité de l'intellect agent.

et il disait que la participation à ces idées produisait la forme des choses matérielles et constituait naturellement chaque corps dans son genre et son espèce propre, et que c'était cette même participation qui donnait à nos intelligences la science des genres et des espèces. Mais Aristote n'ayant pas admis (*Met.* lib. III, text. 10, *usq. ad fin. lib.*) que les formes des choses naturelles subsistent sans matière, et ayant reconnu au contraire que les formes qui existent dans la matière ne sont pas intelligibles en acte, il s'ensuivait que les natures ou les formes des choses sensibles que nous comprenons n'étaient pas intelligibles en acte. Or, il n'y a qu'un être en acte qui puisse faire passer une chose de la puissance à l'acte; ainsi les sens ne peuvent être mis en acte que par un objet sensible qui soit en acte aussi. Il faut donc reconnaître dans l'intellect une vertu qui rende les objets intelligibles en acte en dégageant leurs espèces des conditions matérielles où elles se trouvent. C'est pour cela qu'il est nécessaire d'admettre un intellect agent.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses sensibles existent en acte hors de l'âme et que pour ce motif on n'a pas eu besoin d'admettre un sens agent. Ainsi il est évident que dans l'âme nutritive toutes les puissances sont actives, tandis que dans l'âme sensitive elles sont toutes passives. Mais dans l'âme intellective il y a quelque chose d'actif et quelque chose de passif.

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard de l'effet de la lumière il y a deux sortes d'opinion. Il y en a qui disent que la lumière est nécessaire à la vue pour rendre les couleurs actuellement visibles. D'après cette opinion l'intellect agent est nécessaire à l'intelligence pour le même motif et dans le même sens que la lumière est nécessaire à la vue. D'autres prétendent que la lumière est nécessaire à la vue, non pour rendre les couleurs actuellement visibles, mais pour que le milieu soit lui-même actuellement lucide; c'est le sentiment du commentateur d'Aristote (1) (*De an.* lib. III, comment. 18). Dans ce cas la ressemblance qu'Aristote établit entre l'intellect agent et la lumière n'est vraie qu'en ce que la lumière est nécessaire à la vue comme l'intellect agent à l'intelligence, mais cette nécessité ne repose pas sur le même motif.

Il faut répondre au *troisième*, que supposée l'existence préalable d'un agent, il arrive que sa ressemblance est reçue de différentes manières dans divers sujets en raison de la variété de leur disposition. Mais si l'agent n'est pas préexistant, la disposition du sujet qui le reçoit ne fait rien à cet égard. Or, l'objet intelligible en acte n'est pas quelque chose qui existe dans la nature, puisque parmi les êtres sensibles il n'y en a pas qui soient absolument étrangers à la matière. C'est pourquoi l'immatérialité de l'intellect possible ne suffirait pas pour donner l'intelligence d'une chose s'il n'y avait pas là l'intellect agent qui rendit les objets intelligibles en acte par le moyen de l'abstraction.

ARTICLE IV. — L'INTELLECT AGENT EST-IL QUELQUE CHOSE DE L'AME (2)?

1. Il semble que l'intellect agent ne soit pas quelque chose de notre âme. Car cet intellect a pour effet d'éclairer l'intelligence. Or, on ne peut éclairer l'âme que par quelque chose de plus élevé qu'elle, d'après ces paroles de saint Jean (I, 9) : *Il était la véritable lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde.* Il semble donc que l'intellect agent ne soit pas quelque chose de l'âme.

2. Aristote (*De an.* lib. III, text. 20) dit que l'intellect agent n'est point une

(1) Averroës.

(2) Cet article est une réfutation de la doctrine de Platon, qui supposait que l'intellect agent était séparé.

chose qui tantôt comprend et tantôt ne comprend pas. Or, notre âme ne comprend pas toujours, mais elle comprend en certains moments et ne comprend pas dans d'autres. Donc l'intellect agent n'est pas quelque chose de notre âme.

3. L'activité et la passivité suffisent pour l'action. Si donc l'intellect passif, qui est une faculté passive, est quelque chose de notre âme et que l'intellect agent qui est une faculté active soit aussi quelque chose, il s'ensuivra que l'homme pourra toujours comprendre quand il le voudra, ce qui est évidemment faux. Donc l'intellect agent n'est pas quelque chose de notre âme.

4. D'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 19), l'intellect agent est une substance en acte. Or, il est impossible que la même chose soit par rapport au même objet en acte et en puissance. Si donc l'intellect possible qui est en puissance par rapport à toutes les choses intelligibles est quelque chose de notre âme, il semble qu'il ne puisse pas en être ainsi de l'intellect agent.

5. Si l'intellect agent est quelque chose de l'âme humaine, il faut que ce soit une puissance, car ce ne peut être ni une passion ni une habitude. En effet, les habitudes et les passions ne sont pas des agents par rapport aux facultés passives de l'âme; la passion est plutôt l'action de l'une de ces puissances, et l'habitude est la conséquence de ses actes. Or, toute puissance émanant de l'essence de l'âme, il s'ensuivrait alors que l'intellect agent en procéderait et que par conséquent il ne serait pas une participation de l'âme à une intelligence supérieure, ce qui répugne. L'intellect agent n'est donc pas quelque chose de notre âme.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 17 et 18) qu'il est nécessaire d'admettre dans l'âme ces deux puissances différentes, un intellect possible et un intellect agent.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a rien de plus parfait que l'âme humaine parmi les êtres inférieurs qui ont reçu des causes universelles leurs vertus propres, il faut qu'il y ait en elle une certaine vertu qui émane d'un entendement supérieur et qui éclaire les objets en rendant intelligibles en acte les choses qui ne sont intelligibles qu'en puissance.

Il faut répondre que l'intellect agent dont parle Aristote est quelque chose de l'âme. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il est à remarquer qu'au-dessus de l'intelligence humaine il est nécessaire de reconnaître un entendement supérieur qui donne à l'âme la faculté de comprendre. Car toujours ce qui existe par participation, ce qui est mobile et ce qui est imparfait, présuppose comme antérieur à lui quelque chose qui est par essence ce qu'il est par participation, quelque chose d'immobile et de parfait. Or, l'âme humaine n'est intellective que parce qu'elle participe à une vertu intellectuelle. La preuve en est qu'elle n'est pas totalement intellective, elle ne l'est que par quelqu'une de ses parties. Ainsi elle n'arrive à l'intelligence de la vérité que par la méthode discursive et par voie d'argumentation. Elle a de plus une intelligence imparfaite, parce qu'elle ne comprend pas tout et parce que dans les choses qu'elle comprend elle passe de la puissance à l'acte. Il faut donc qu'il y ait une intelligence supérieure à la sienne qui l'aide à comprendre. Il y a des philosophes qui ont voulu faire une substance séparée de cet intellect agent qui rend les objets intelligibles en les éclairant de sa lumière. Mais en supposant que cet intellect soit réellement séparé, il n'en faudrait pas moins reconnaître dans l'âme humaine une vertu qui serait une participation d'une intelligence supérieure et qui rendrait les objets actuellement intelligibles. C'est ainsi que dans tous les autres êtres qui sont parfaits dans leur genre, indépendamment de leurs causes

universelles, il y a des vertus propres qui sont imprimées à chacun d'eux et qui leur viennent d'agents supérieurs. Car ce n'est pas le soleil seul qui engendre l'homme, mais il y a dans l'homme comme dans tous les autres animaux parfaits une vertu génératrice qui est cause de sa reproduction. Or, parmi les êtres d'ici-bas il n'y a rien de plus parfait que l'âme humaine. Il faut donc qu'il y ait en elle une vertu qui émane d'une intelligence supérieure et qui éclaire les images que les sens lui fournissent. C'est ce que l'expérience nous apprend, puisque nous remarquons que nous dégageons par l'abstraction les formes universelles de leurs conditions particulières et que nous rendons ainsi les objets actuellement intelligibles. Or, comme une action ne se rapporte à une chose qu'autant qu'elle provient d'un principe qui lui est formellement inhérent, ainsi que nous l'avons dit en parlant de l'intellect possible (quest. LXXVI, art. 1), il faut donc que la vertu qui est le principe de cette action soit quelque chose de l'âme, et c'est pour cela qu'Aristote a comparé (*De animâ*, lib. III, text. 18) l'intellect agent à la lumière qui est une chose reçue dans l'air, tandis que Platon, selon l'observation de Thémistius (1) (*Comment. anim.* lib. III), a comparé au soleil l'intellect séparé qui imprime sa lumière dans nos âmes. Cet intellect séparé, d'après ce que notre foi nous enseigne, n'est rien autre chose que Dieu lui-même qui est le créateur de l'âme et l'auteur unique de son bonheur, comme nous le verrons (quest. CVI, art. 2). C'est donc à lui que l'âme humaine emprunte sa lumière d'après ces paroles du Psalmiste : *La lumière de votre visage est imprimée sur nous, Seigneur* (*Ps.* XIV, 7).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette lumière véritable illumine comme la cause universelle à laquelle l'âme humaine emprunte une certaine vertu particulière, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote ne parle pas ainsi de l'intellect agent, mais de l'intellect en acte. Aussi il avait dit précédemment que l'intellect en acte est identique à la science de la chose. Ou bien si on entend ces paroles de l'intellect agent, elles signifient qu'il n'est pas la cause pour laquelle tantôt nous comprenons et tantôt nous ne comprenons pas, mais que ce phénomène résulte de l'intellect qui est en puissance.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'intellect agent se rapportait à l'intellect possible, comme l'objet en acte à la puissance, c'est-à-dire comme l'objet actuellement visible à la vue, il s'ensuivrait que nous comprendrions immédiatement toutes choses, puisque l'intellect agent est ce qui donne à l'âme le pouvoir de tout faire. Mais il ne se rapporte pas à l'âme comme son objet, il s'y rapporte seulement comme rendant les objets intelligibles en acte, et pour cela, indépendamment de sa présence, il faut que les images des choses soient fournies par les sens, que les facultés sensitives soient bien disposées et suffisamment exercées, parce que l'intelligence d'une chose conduit à l'intelligence de beaucoup d'autres, comme on comprend les propositions par les termes qui les composent et les conclusions par les premiers principes dont elles dérivent. D'ailleurs à cet égard il est indifférent que l'intellect agent fasse partie de l'âme ou qu'il en soit séparé.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'âme intellective est immatérielle en acte, mais qu'elle est en puissance à l'égard des espèces particulières des choses. Au contraire, les images des objets sont en acte la ressemblance des espèces, mais elles sont immatérielles en puissance. Par conséquent

(1) Un des commentateurs les plus célèbres d'Aristote, et que Tzetzès appelle le secrétaire de Théodose. Photius lui attribue des commentaires sur toutes les œuvres d'Aristote.

rien n'empêche qu'une seule et même âme, en tant qu'elle est immatérielle, ait une vertu qui rende les images des objets immatérielles en acte en les dépouillant de tout ce qu'elles ont de matériel et d'individuel, et c'est cette vertu qu'on appelle l'intellect agent, et qu'elle possède une autre vertu qui reçoive ces espèces et qu'on appelle l'intellect possible parce qu'il est en puissance par rapport à elles.

Il faut répondre au *cinquième*, que puisque l'essence de l'âme est immatérielle et qu'elle a été créée par l'intelligence suprême, rien n'empêche que la vertu qu'elle a reçue de cet intellect supérieur pour abstraire des objets leurs conditions matérielles ne procède de son essence, comme toutes ses autres puissances.

ARTICLE V. — N'Y A-T-IL QU'UN INTELLECT AGENT POUR TOUS LES HOMMES (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait qu'un seul intellect agent pour tous les hommes. Car rien de ce qui est séparé du corps ne se multiplie en proportion des corps eux-mêmes. Or, l'intellect agent est séparé, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 19 et 20). Donc il n'y a pas autant d'intellects agents qu'il y a d'hommes, mais il n'y en a qu'un pour tout le monde.

2. L'intellect agent rend universel ce qui est un dans une multitude d'individus. Or, ce qui est cause de l'unité est ce qu'il y a de plus un. Donc l'intellect agent est un dans tous les hommes.

3. Tous les hommes ont de commun les premières conceptions de l'intellect. Or, ils y adhèrent par l'intellect agent. Donc ils ont de commun le même intellect agent.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 18) que l'intellect agent est comme une lumière. Or, ce n'est pas la même lumière qui éclaire tous les divers objets. Donc l'intellect agent n'est pas le même dans les divers individus.

CONCLUSION. — L'intellect agent étant une vertu de l'âme, il n'est pas possible qu'il n'y en ait qu'un pour tous les hommes, mais il faut qu'il y en ait autant qu'il y a d'âmes.

Il faut répondre que la solution de cette question est une conséquence de ce que nous avons dit dans l'article précédent. Car si l'intellect agent n'était pas quelque chose de l'âme, mais une substance séparée, il n'y aurait qu'un intellect agent pour tous les hommes. Et c'est ainsi que l'entendent ceux qui n'en admettent qu'un. Mais si l'intellect agent est quelque chose de l'âme et qu'il soit une de ses vertus, il faudra nécessairement qu'il y ait autant d'intellects agents qu'il y a d'âmes, et que par conséquent il y en ait autant qu'il y a d'hommes, puisqu'il y a autant d'âmes que d'hommes, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 2). Car il ne peut se faire qu'il n'y ait numériquement qu'une seule et même puissance pour divers sujets.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote prouve que l'intellect agent est séparé, parce que l'intellect possible l'est aussi ; car il s'appuie sur ce que celui qui agit est plus noble que celui qui pâtit. Or, il dit que l'intellect possible est séparé, parce qu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel, et c'est dans le même sens qu'il prétend que l'intellect agent l'est aussi (2), mais il ne veut pas dire par là que ce soit une substance séparée.

Il faut répondre au *second*, que l'intellect agent produit l'universel en fai-

(1) Cette question revient à l'unique principe intelligent qu'Averroës admettait pour tous les hommes. Cette opinion a déjà été réfutée (quest. LXXVI, art. 2).

(2) D'après Aristote, l'intelligence est séparée, c'est-à-dire qu'elle est sans mélange avec quoi que ce soit ; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit une autre substance que l'âme.

sant abstraction de la matière. Or, il n'est pas nécessaire pour cela qu'il n'y en ait qu'un seul pour tous ceux qui ont de l'intelligence, mais il faut que dans tous les hommes il se rapporte de la même manière à tous les objets dont il abstrait l'universel qui est un. Et tel est l'intellect agent en tant qu'immatériel.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les êtres qui sont de la même espèce ont de commun l'action qui résulte de la nature de leur espèce; par conséquent ils ont aussi de commun la vertu qui est le principe de leur action; ce qui ne signifie pas toutefois qu'elle soit numériquement la même pour tous les êtres. Or, la connaissance des premières choses intelligibles est une action qui est une conséquence de l'espèce humaine. Il faut donc que tous les hommes aient de commun la vertu qui est le principe de cette action, et c'est cette vertu qui est le principe de l'intellect agent. Il ne faut cependant pas qu'elle soit numériquement la même dans tous les hommes, mais il faut qu'elle sorte d'un principe unique (1) pour être ensuite communiquée à tous. La part commune que tous les hommes prennent aux premiers principes intelligibles démontre l'unité de l'intellect séparé que Platon compare au soleil, mais elle ne prouve pas l'unité de l'intellect agent qu'Aristote compare à la lumière (2).

ARTICLE VI. — LA MÉMOIRE EST-ELLE DANS LA PARTIE INTELLECTIVE DE L'AME (3)?

1. Il semble que la mémoire ne soit pas dans la partie intellective de l'âme. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 2) que les choses qui ne sont pas communes aux hommes et aux bêtes appartiennent à la partie supérieure de l'âme. Or, la mémoire est commune aux hommes et aux bêtes. Car saint Augustin dit encore que les bêtes peuvent sentir au moyen des sens les choses corporelles et les confier à leur mémoire. Donc la mémoire n'appartient pas à la partie intellective de l'âme.

2. La mémoire a pour objet les choses passées. Or, on dit qu'une chose est passée par rapport à un temps déterminé. La mémoire est donc la faculté qui nous fait connaître un objet sous un temps déterminé, c'est-à-dire tel qu'il est dans le temps et l'espace. Or, cette fonction n'est pas propre à l'intellect, mais aux sens. Donc la mémoire n'est pas dans la partie intellective, mais seulement dans la partie sensitive.

3. Dans la mémoire se conservent les espèces des choses auxquelles on ne pense pas actuellement. Or, il n'est pas possible que cela ait lieu dans l'intellect, parce que l'intellect devient en acte par cela seul qu'il est impressionné par une espèce intelligible. Or, quand l'intellect est en acte il comprend en acte, et par conséquent il comprend actuellement toutes les choses dont les espèces lui sont présentes. La mémoire n'est donc pas dans la partie intellective.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 11) que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne forment qu'un seul et même esprit.

CONCLUSION. — La mémoire comme faculté conservatrice des espèces intelligibles se rapporte à la partie intellective de l'âme, mais selon qu'elle a pour objet le passé considéré comme tel, elle se rapporte davantage à la partie sensitive.

(1) Ce principe unique n'est rien autre chose que Dieu et constitue ce qu'il y a d'impersonnel dans la raison.

(2) L'intelligence active, dit Aristote, est une sorte de virtualité pareille à la lumière; car la lumière fait des couleurs qui ne sont qu'en puissance des couleurs en réalité, et c'est ce que fait l'intellect agent à l'égard des choses intelligibles.

(3) Cet article est le résumé du curieux traité d'Aristote, intitulé : *De la mémoire et de la réminiscence.*

Il faut répondre que puisqu'il est dans la nature de la mémoire de conserver les espèces des choses qu'on ne perçoit pas actuellement, il faut d'abord considérer si les espèces intelligibles peuvent être ainsi conservées dans l'intellect. Car Avicenne a supposé que c'était impossible (1). Ainsi il disait que dans la partie sensitive il y a des puissances qui, par là même qu'elles sont les actes des organes corporels, peuvent conserver en elles quelques espèces sans avoir besoin de les percevoir actuellement de nouveau. Mais que dans l'intellect qui n'a aucun organe corporel il n'existait rien que d'une manière intelligible, et qu'il fallait par conséquent qu'on comprît en acte l'objet dont l'image ou la ressemblance existe dans l'entendement. Ainsi, d'après ce philosophe, aussitôt qu'on cesse de comprendre en acte une chose, l'espèce de cette chose cesse d'être dans l'intellect. Si on veut la comprendre de nouveau, on doit se tourner vers l'intellect agent, qu'il suppose une substance séparée, pour que les espèces intelligibles en émanent et frappent l'intellect possible. Il prétend que l'habitude de se tourner ainsi vers l'intellect agent donne à l'intellect possible une certaine facilité et une certaine aptitude de conception qui constitue ce qu'il appelle la science habituelle. Ainsi dans ce système il n'y a donc rien de conservé dans la partie intellective qui ne soit compris en acte. Par conséquent il n'y a pas lieu sous ce rapport d'admettre la mémoire dans la partie intellective de l'âme. — Mais cette opinion est absolument contraire au sentiment d'Aristote. Car il dit (*De animâ*, lib. III, text. 8) que l'intellect possible devient les choses qu'il pense en ce sens que l'on dit d'un homme qu'il est savant, parce qu'en effet il est savant en acte. Et c'est ce qui a lieu du moment que l'intelligence peut agir par elle-même. Elle n'en est pas moins alors également en puissance d'une certaine façon, mais elle n'est pas tout à fait comme elle était avant qu'elle eût appris ou découvert la chose. Or, on dit que l'intellect possible est transformé en chaque chose selon qu'il reçoit les espèces de chaque objet. Donc, par là même qu'il reçoit les espèces des choses intelligibles, il a tout ce qu'il faut pour agir quand il le veut; ce qui ne signifie pas toutefois qu'il agisse toujours, parce qu'il est d'une certaine manière en puissance, mais il y est autrement qu'avant d'avoir compris : il est dans l'état de celui qui, ayant la science habituelle, se trouve en puissance de réfléchir actuellement à ce qu'il sait. D'ailleurs l'hypothèse d'Avicenne répugne à la raison. Car ce qui est reçu dans un être y est reçu selon le mode du sujet qui le reçoit. Or, l'intellect est d'une nature plus ferme et plus immuable que la matière corporelle. Si donc la matière corporelle ne conserve pas seulement les formes qu'elles reçoit pendant qu'elle agit par leur moyen, mais si elle les conserve encore après, à plus forte raison l'intellect reçoit-il d'une manière immuable et inamissible les espèces intelligibles, soit qu'elle les ait reçues des objets sensibles, soit qu'elles émanent d'une intelligence supérieure. Par conséquent, si par la mémoire on entend la faculté qui conserve les espèces, il faut dire que cette faculté existe dans la partie intellective de l'âme. — Mais il est encore dans la nature de la mémoire que son objet soit passé et considéré comme tel; cette faculté n'existe pas à ce titre dans la partie intellective de l'âme. Elle appartient à la partie sensitive qui perçoit les objets particuliers. Car le passé considéré comme tel, désignant l'être sous un temps déterminé, rentre dans la condition des choses particulières.

(1) Ce sentiment d'Avicenne est encore celui des philosophes qui suivent le système de Kant; car ils admettent qu'il n'y a pas de mémoire à l'égard des conceptions, et que l'âme, à chaque fois qu'elle en a besoin, est obligée de les reproduire de nouveau.

Il faut répondre au *premier* argument, que la mémoire, selon qu'elle conserve les espèces, n'est pas commune à l'homme et aux bêtes; car les espèces ne sont pas seulement conservées dans la partie sensitive de l'âme; elles existent plutôt dans l'âme unie au corps, puisque la faculté mémorative est l'acte d'un organe. Mais l'intellect est destiné par lui-même à conserver les espèces sans avoir besoin de la concomitance d'un organe corporel. Ainsi Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 6) que l'âme est le lieu des espèces (1), qu'elle ne jouit pas tout entière de cette propriété, mais que c'est seulement son intellect.

Il faut répondre au *second*, que le passé peut se rapporter à deux points : à l'objet connu et à l'acte de la connaissance. Ces deux choses se trouvent simultanément réunies dans la partie sensitive qui perçoit les objets quand elle est impressionnée par leur présence sensible. Ainsi l'animal se rappelle tout à la fois qu'il a eu antérieurement dans le passé une sensation, et qu'il a senti un objet sensible qui n'existe plus. Mais pour ce qui est de la partie intellective, le passé est un accident; il n'existe pas par lui-même de la part de l'objet de l'intellect. Car l'intellect comprend l'homme en tant qu'homme. Il est accidentel à l'homme ainsi considéré d'exister dans le présent, ou dans le passé, ou dans le futur. De la part de l'acte le passé peut être pris dans un sens absolu aussi bien quand il s'agit de l'intellect que quand il s'agit des sens. Car, pour notre âme, comprendre est un acte particulier qui existe en tel ou tel temps; ainsi on dit que l'homme comprend maintenant, ou hier, ou demain. Et il n'y a là rien qui répugne à la nature de l'intelligence, parce que si comprendre est dans ce sens quelque chose de particulier, ce n'en est pas moins un acte immatériel, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 2). C'est pourquoi comme l'intellect se comprend lui-même bien qu'il soit quelque chose de particulier, de même il comprend sa propre connaissance ou intelligence bien que ce soit un acte particulier qui existe dans le passé, le présent ou l'avenir. Ainsi la mémoire, considérée par rapport aux choses passées, existe dans l'intellect, dans le sens que l'intellect comprend qu'il a eu antérieurement l'intelligence d'une chose, mais elle n'y existe pas relativement au passé considéré comme tel.

Il faut répondre au *troisième*, que les espèces intelligibles sont quelquefois dans l'intellect seulement en puissance. Et alors on dit que l'intellect existe en puissance. D'autres fois elles sont absolument en acte, et alors l'intellect comprend actuellement. Enfin elles y existent d'une façon qui tient le milieu entre la puissance et l'acte, et alors on dit que l'intellect possède les choses d'une manière habituelle. C'est ainsi que l'intellect conserve les espèces quand il ne les comprend pas actuellement.

ARTICLE VII. — LA MÉMOIRE INTELLECTUELLE EST-ELLE UNE FACULTÉ DIFFÉRENTE DE L'ENTENDEMENT (2)?

1. Il semble que la mémoire intellectuelle soit une faculté différente de l'entendement. Car saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 10 et 11) place dans l'esprit (*in mente*) la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or, il est évident que la mémoire est une puissance différente de la volonté. Donc elle est également différente de l'intellect.

(1) Cette magnifique expression vient peut-être de Platon, et rappelle une magnifique pensée de saint Augustin, que Mallebranche a exprimée en disant que *Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps.*

(2) La mémoire est une des parties les plus mystérieuses de l'âme; c'est aussi, comme nous l'avons déjà dit, une de celles qu'Aristote a le mieux observées. En le suivant, saint Thomas est aussi complet et aussi exact qu'on pourrait l'être en mettant à profit les travaux de la science actuelle.

2. Ce qui distingue les puissances de la partie sensitive de l'âme distingue aussi celles de la partie intellective. Or, dans la partie sensitive la mémoire est une puissance différente des sens, comme nous l'avons dit (quest. LXXVIII, art. 4). Donc la mémoire intellectuelle est une autre puissance que l'intellect.

3. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 11), la mémoire, l'intelligence et la volonté sont égales entre elles, et l'une d'elles procède de l'autre. Or, il ne pourrait en être ainsi, si la mémoire était la même puissance que l'intellect. Ce n'est donc pas la même puissance.

Mais c'est le *contraire*. Il est dans la nature de la mémoire d'être le trésor, le lieu où se conservent les espèces. Or, Aristote attribue à l'intellect cette fonction (*De animâ*, lib. III, text. 6). La mémoire intellectuelle n'est donc pas une autre puissance que l'intellect.

CONCLUSION. — Dans l'homme, la mémoire ne forme pas une puissance distincte de l'intelligence, elles ne forment ensemble qu'une seule et même puissance, puisqu'elles ont le même objet.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 3), les puissances de l'âme se distinguent d'après la nature diverse de leurs objets, parce que la nature de chaque puissance consiste dans le rapport qu'elle a avec son objet. Nous avons aussi fait remarquer (*ibid.*) que la puissance qui se rapporte par sa nature propre à un objet général n'est pas diversifiée par les différences particulières de cet objet. Ainsi la faculté de la vue qui se rapporte en général à la couleur n'est pas différente de la faculté qui perçoit le blanc ou le noir. Or, l'intellect a pour objet l'être en général parce que l'intellect possible est susceptible de devenir toutes choses. Par conséquent une puissance qui a pour objet une des particularités de l'être ne peut être différente de l'entendement. Cependant l'intellect agent diffère de l'intellect possible. Car il faut que par rapport au même objet la puissance active qui fait que l'objet est en acte soit un autre principe que la puissance passive qui est mue par un objet qui est déjà dans cet état. Ainsi la puissance active est à son objet ce que l'être en acte est à l'être en puissance, tandis que la puissance passive est à son objet ce que l'être en puissance est à l'être en acte. Mais il n'y a pas d'autres puissances à distinguer dans l'intelligence que celles de l'intellect possible et de l'intellect agent. D'où il est évident que la mémoire n'est pas une puissance distincte de l'intellect (1). Car il entre dans la nature de la puissance passive de conserver aussi bien que de recevoir.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Maître des sentences (*Dist.* III, 1 *Sent.*) dit que la mémoire, l'intelligence et la volonté sont trois facultés, mais qu'à cet égard il ne suit pas le sentiment de saint Augustin qui dit expressément (*De Trin.* lib. XIV, cap. 7) que si on considère la mémoire, l'intelligence et la volonté comme étant toujours présentes à l'esprit, soit qu'on pense, soit qu'on ne pense pas, elles paraissent toutes les trois appartenir à la mémoire. Ce que je nomme l'intelligence, ajoute-t-il, c'est ce qui fait que nous comprenons une chose en y pensant, et la volonté, l'amour, ou la dilection est le lien qui unit la pensée au sujet qui la produit. D'où il résulte évidemment que saint Augustin ne prend pas ces trois choses pour trois puissances de l'âme, mais que pour lui la mémoire est l'état habituel de l'âme qui conserve toutes les idées et toutes les connaissances qui l'enrichissent, l'intelligence est l'acte même de l'intellect, et le vouloir l'acte de la volonté.

(1) La mémoire n'est pas distincte de l'intellect possible.

Il faut répondre au *second*, que le passé et le présent peuvent constituer des différences propres par rapport aux puissances sensitives en raison de la diversité de leurs objets, mais qu'il n'en est pas de même des puissances intellectives (1) pour la raison que nous avons donnée (art. préc.).

Il faut répondre au *troisième*, que l'intelligence procède de la mémoire comme l'acte de l'habitude. Dans ce sens elle est égale à lui, mais elle ne lui est pas égale comme une puissance est égale à une autre puissance.

ARTICLE VIII. — LA RAISON EST-ELLE UNE AUTRE PUISSANCE QUE L'INTELLECT (2)?

1. Il semble que la raison soit une autre puissance que l'intellect. Car saint Augustin dit (*De spir. et an.* cap. 11) : Si nous voulons nous élever des puissances inférieures aux puissances supérieures, nous rencontrons d'abord les sens, puis l'imagination, ensuite la raison et enfin l'intellect. La raison est donc une puissance différente de l'intellect, comme l'imagination est elle-même une puissance différente de la raison.

2. Boëce dit (*De cons.* lib. v, pros. 4) que l'intellect est à la raison ce que l'éternité est au temps. Or, il n'appartient pas à la même puissance d'être dans l'éternité et dans le temps. Donc la raison n'est pas la même puissance que l'intellect.

3. L'homme a de commun l'intellect avec les anges et la sensibilité avec les bêtes. Or, la raison qui est le propre de l'homme puisqu'on l'appelle un animal raisonnable est une autre puissance que les sens. Donc elle est aussi pour la même raison une autre puissance que l'intellect qui est l'attribut propre des anges, puisqu'on les appelle des substances intellectuelles.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. m, cap. 20) : Ce qui rend l'homme supérieur aux animaux, c'est la raison, appelez-la esprit, intelligence ou de tout autre nom qu'il vous plaira. Donc la raison, l'intellect, l'esprit ne forment qu'une seule et même puissance.

CONCLUSION. — Dans l'homme la raison et l'intelligence ne forment qu'une seule et même puissance, bien que l'intelligence saisisse simplement la vérité qui s'offre à elle, tandis que la raison la perçoit en allant d'un objet compris à un autre ; seulement ce dernier procédé est celui d'un être imparfait et l'autre celui d'un être parfait.

Il faut répondre que la raison et l'intelligence ne peuvent pas être dans l'homme des facultés ou des puissances diverses. Ce qui devient évident quand on considère les actes de l'une et de l'autre. Car l'intelligence saisit simplement (3) la vérité qui est de son domaine. La raison va d'un objet compris à un autre (4) pour atteindre cette même vérité. C'est pourquoi les anges qui possèdent une connaissance parfaite de la vérité selon leur nature ne sont pas obligés d'aller d'un objet à un autre, mais ils perçoivent la vérité simplement sans avoir besoin de discourir, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 7). Les hommes au contraire ne parviennent à connaître la vérité qu'en allant d'une chose à une autre, et c'est pour ce motif qu'on les appelle des êtres raisonnables. Il est donc évident que le raisonnement est à l'intelligence ce que le mouvement est au repos, ce que l'acquisition est à la possession ; l'un appartient à l'être parfait et l'autre à l'être imparfait. Et comme le mouvement part toujours d'un principe immobile et tend au repos comme à son terme, il arrive de là que le raisonnement humain, soit qu'il acquière, soit qu'il découvre quelques vérités, procède d'idées

(1) Parce que les puissances intellectuelles ont pour objet l'être en général, dépouillé de toutes circonstances particulières.

(2) Cet article a pour objet d'établir que la raison est en nous la même puissance que l'intellect.

(3) L'intelligence connaît intuitivement.

(4) Le procédé de la raison est discursif.

simplement comprises qu'on appelle premiers principes et aboutit au jugement qui revient à ces mêmes principes qui lui ont servi à apprécier ce qu'il avait découvert. Or, il est évident que le repos et le mouvement ne se rapportent pas à des puissances diverses, mais à une seule et même puissance dans l'ordre de la nature, parce que c'est la même force qui fait qu'une chose se meut ou se repose dans un lieu. Donc à plus forte raison est-ce la même puissance qui nous fait comprendre et raisonner. Par conséquent il est évident que dans l'homme la raison et l'intelligence ne forment pas deux puissances différentes.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette énumération se rapporte aux actes, mais qu'elle n'a pas pour objet la distinction des puissances, quoique d'ailleurs ce livre ne soit pas d'une grande autorité (1).

La réponse au *second* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*). Car l'éternité est au temps ce que l'immobilité est au mouvement. C'est pour ce motif que Boëce compare l'intellect à l'éternité et la raison au temps.

Il faut répondre au *troisième*, que les autres animaux sont tellement au-dessous de l'homme qu'ils ne peuvent arriver à la connaissance de la vérité que la raison recherche. L'homme au contraire arrive à la connaissance de la vérité que les anges connaissent, mais il y arrive imparfaitement. C'est pourquoi la faculté cognitive n'est pas dans les anges d'un autre genre que la raison humaine, mais elle est à la raison ce que le parfait est à l'imparfait.

ARTICLE IX. — LA RAISON SUPÉRIEURE ET LA RAISON INFÉRIEURE SONT-ELLES DES PUISSANCES DIVERSES (2)?

1. Il semble que la raison supérieure et la raison inférieure soient des puissances diverses. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 4) que l'image de la Trinité est dans la partie supérieure de la raison, mais qu'elle n'est pas dans l'inférieure. Or, les parties de l'âme sont ses puissances elles-mêmes. Donc la raison supérieure et la raison inférieure forment deux puissances.

2. Un être ne procède pas de lui-même. Or, la raison inférieure procède de la raison supérieure, elle est réglée et dirigée par elle. Donc la raison supérieure est une puissance différente de la raison inférieure.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 1) que la *scientifique* ou la partie de l'âme par laquelle elle connaît les choses nécessaires est un autre principe et une autre partie que l'opinion et la *logistique* par laquelle elle connaît les choses contingentes. Et il le prouve parce que les choses qui sont de genre différent se rapportent à différentes parties de l'âme. Or, le contingent et le nécessaire ne sont pas du même genre, pas plus que le corruptible et l'incorruptible. Et puisque le nécessaire est le même que l'éternel, et le temporel le même que le contingent, il semble que ce qu'Aristote appelle la scientifique soit la même chose que la partie supérieure de la raison qui s'applique, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 7), à contempler et à méditer les choses éternelles, et que ce qu'il appelle l'opinion et la logistique soient la même chose que la raison inférieure qui, d'après le même docteur, a pour objet de régler les choses temporelles. La raison supérieure de l'âme est donc une autre puissance que la raison inférieure.

(1) Il paraît que tout le monde n'admettait pas avec saint Thomas que le livre *de l'Esprit et de l'âme* était apocryphe. Car il se donne souvent la peine de l'interpréter comme s'il était de saint Augustin.

(2) On appelle raison supérieure l'intelligence qui s'applique à la considération des choses éternelles, et raison inférieure l'intelligence qui s'applique aux choses temporelles et périssables.

4. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) que l'opinion procède de l'imagination et qu'ensuite l'esprit prononçant sur la vérité ou la fausseté de l'opinion juge la vérité; de là l'étymologie du mot *mens* (esprit) qu'on fait venir de *metiri* (mesurer). On n'a donc véritablement l'intelligence que des choses qui sont jugées et déterminées. Par conséquent l'opinion qui est la raison inférieure est autre que l'esprit et l'intellect qu'on peut comprendre sous le nom de raison supérieure.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 4) que la raison supérieure et la raison inférieure ne se distinguent que par leurs fonctions. Elles ne forment donc pas deux puissances.

CONCLUSION. — La raison supérieure et la raison inférieure ne forment dans l'homme qu'une seule et même puissance, mais elles sont distinguées par la diversité de leurs actes et de leurs habitudes, puisque la raison supérieure s'applique par le moyen de la sagesse à la contemplation et à l'étude des choses éternelles, tandis que la raison inférieure s'applique par la science aux choses temporelles qui la mènent à la connaissance des choses éternelles.

Il faut répondre que la raison supérieure et la raison inférieure prises dans le sens que leur donne saint Augustin ne peuvent former d'aucune manière deux puissances. Car il dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 7) que la raison supérieure est celle qui a pour objet les choses éternelles qu'elle étudie et qu'elle consulte. Elle les étudie en les contemplant et elle les consulte afin de trouver en elles la règle de ses actions. La raison inférieure est ainsi appelée parce qu'elle a pour objets les choses temporelles. Or, ces deux choses, les temporelles et les éternelles, se rapportent à notre connaissance de telle sorte que l'une d'elles est un moyen qui nous mène à la connaissance de l'autre. Car d'après la manière dont nous arrivons à la découverte de la vérité, ce sont les choses temporelles qui nous conduisent à la connaissance des choses éternelles, suivant ces paroles de l'Apôtre : *Les choses invisibles de Dieu nous ont été rendues intelligibles par celles qu'il a faites* (*Rom.* I, 20). A l'égard du jugement, nous jugeons au contraire des choses temporelles par les choses éternelles qui nous sont préalablement connues, et nous disposons des choses temporelles suivant les raisons des choses éternelles. A la vérité il peut arriver que les moyens et la fin appartiennent à des habitudes diverses. C'est ainsi que les premiers principes qu'on ne peut démontrer appartiennent à l'entendement, tandis que les conséquences qui en sont déduites se rapportent à la science. C'est ce qui fait que des principes de géométrie on tire certaines conséquences qui s'appliquent à une autre science, à la perspective par exemple. Mais c'est à la même puissance qu'appartient le moyen et le terme auquel il conduit. Car c'est toujours l'acte de la raison qui accomplit une sorte de mouvement et qui va ainsi d'une chose à une autre. Et comme le mobile qui passe par un milieu pour arriver à un but reste toujours le même, il s'ensuit que la raison supérieure et la raison inférieure ne forment qu'une seule et même puissance et que, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), elles sont seulement distinctes par la diversité de leurs actes et de leurs habitudes. Car on attribue la sagesse à la raison supérieure et la science à la raison inférieure.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut donner le nom de parties à ce qui est le résultat d'une division quelconque. Ainsi on peut diviser la raison supérieure et la raison inférieure en raison de la diversité de leurs fonctions, mais on ne peut pas dire pour cela que ce sont des puissances diverses.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la raison inférieure est déduite

de la raison supérieure, ou qu'elle est dirigée par elle dans le sens que les principes dont la raison inférieure fait usage sont déduits des principes de la raison supérieure, et que ceux-ci leur servent de règle.

Il faut répondre au *troisième*, que la *scientifique* dont parle Aristote n'est pas la même chose que la raison supérieure. Car on trouve des choses nécessaires même dans les choses temporelles qui sont l'objet des sciences naturelles et des mathématiques. L'opinion et la *logistique* (1) sont moins que la raison inférieure, puisqu'elles n'ont pour objets que des choses contingentes. On ne doit cependant pas dire absolument que la puissance par laquelle l'intellect connaît les choses nécessaires est autre que celle par laquelle il connaît les choses contingentes ; car l'intellect connaît le contingent et le nécessaire sous le même rapport, c'est-à-dire sous le rapport de l'être et du vrai. Ainsi il connaît parfaitement les choses nécessaires qui possèdent véritablement la perfection de leur être, il pénètre jusqu'à leur essence, et démontre par elle les accidents qui leur sont propres. Mais il ne connaît qu'imparfaitement les choses contingentes parce que leur être et leur vérité sont imparfaits. Or, le parfait et l'imparfait en acte ne diversifient pas les puissances qui s'y rapportent, ils diversifient seulement leurs actes par rapport à leur manière d'agir, et par conséquent ils diversifient aussi les principes des actes et les habitudes qui en résultent. C'est pourquoi Aristote a distingué dans l'âme la scientifique et la logistique, non qu'il en ait fait deux puissances, mais pour distinguer les diverses aptitudes qui correspondent aux différentes habitudes qu'il se proposait en cet endroit de faire connaître. Car, quoique le contingent et le nécessaire ne soient pas du même genre, cependant ils ont de commun la nature générale de l'être qui est l'objet de l'intellect, et ils soutiennent avec l'être en général des rapports divers, parce que l'un est parfait et l'autre ne l'est pas.

Il faut répondre au *quatrième*, que cette distinction de saint Jean Damascène se rapporte à la diversité des actes, et non à la diversité des puissances. Car l'*opinion* (2) est l'acte de l'intellect qui se porte vers une proposition, et qui l'appuie tout en craignant que la contradictoire ne soit vraie. Le *jugement* est l'acte de l'entendement qui applique des principes certains à l'examen de quelques propositions. C'est pour ce motif qu'on dit que juger c'est mesurer, et c'est du mot mesurer que paraît venir le mot esprit (*mensurare, mens*). Il y a *intelligence* quand on adhère vivement aux décisions que le jugement a portées.

ARTICLE X. — L'INTELLIGENCE EST-ELLE UNE AUTRE PUISSANCE QUE L'INTELLECT (3)?

1. Il semble que l'intelligence soit une autre puissance que l'intellect. Car il est dit dans le livre *de l'Esprit et de l'âme* que quand nous voulons nous élever des choses inférieures aux supérieures, les sens se présentent d'abord, puis l'imagination, la raison, l'intellect et l'intelligence. Or, l'imagination et les sens sont des puissances diverses. Donc l'intellect et l'intelligence diffèrent aussi.

2. Boëce dit (*De Cons.* lib. v, pros. 4) que les sens, l'imagination, la raison et l'intelligence considèrent l'homme d'une manière différente. Or, l'intellect est la même puissance que la raison. Donc il semble que l'intelligence

(1) J'ai conservé le mot grec.

(2) Ce mot n'est pas pris par saint Jean Damascène dans le même sens que par Aristote, lorsque celui-ci en fait une des puissances internes de l'âme, comme dans la question précédente, art. 4. Dans ce dernier sens, l'opinion est le jugement que l'on porte à la suite d'une sensation.

(3) Dans le style moderne on demanderait quelle différence il y a entre l'intelligence et l'entendement, mais j'ai tenu à conserver, autant que possible, la terminologie d'Aristote.

soit une autre puissance que l'intellect, comme la raison est elle-même une autre puissance que l'imagination et les sens.

3. D'après Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 33) les actes précèdent les puissances. Or, l'intelligence est un acte distinct de tous ceux qu'on attribue à l'intellect. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) qu'on donne au mouvement premier le nom d'intelligence; ce que l'intelligence se propose s'appelle l'intention; ce qui reste dans l'âme et ce qui lui imprime l'image de ce qu'elle comprend, c'est la pensée. La pensée, quand elle est immanente dans le même sujet, qu'elle s'examine elle-même et qu'elle juge, prend le nom de φρόνησις, c'est-à-dire de sagesse. La sagesse en se développant produit la connaissance, c'est-à-dire la parole intérieurement préparée. Et il dit que c'est de cette parole que provient le discours que la langue prononce. Il semble donc que l'intelligence soit une puissance particulière.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 21) que l'intelligence a pour objet les choses indivisibles dans lesquelles il n'y a pas de fausseté. Or, c'est à l'intellect qu'il appartient de connaître ces choses. Donc l'intelligence n'est pas une autre puissance que l'intellect.

CONCLUSION. — L'intellect et l'intelligence ne forment pas deux puissances différentes, mais on les distingue comme on distingue l'acte de la puissance.

Il faut répondre que le mot d'intelligence désigne dans son sens propre l'acte même de l'intellect qui consiste à comprendre. Cependant dans quelques livres traduits de l'arabe (1), les substances séparées auxquelles nous donnons le nom d'anges sont appelées des intelligences, peut-être parce que ces substances comprennent toujours en acte. Mais dans les ouvrages traduits du grec on leur donne le nom d'intellects ou d'esprits. On ne distingue donc pas l'intelligence de l'intellect comme on distingue une puissance d'une autre puissance, mais on les distingue comme l'acte se distingue de la puissance. Les philosophes anciens ont en effet accepté cette division. Car quelquefois ils reconnaissent quatre intellects, l'intellect agent, possible, habituel et acquis (*adeptum*). Parmi ces quatre intellects il y a l'intellect agent et l'intellect possible qui forment deux puissances différentes, comme d'ailleurs en toutes choses la puissance active est autre que la puissance passive. Mais ils ne voyaient dans les trois dernières sortes d'intellects que trois états différents de l'intellect possible qui est tantôt en puissance seulement, et on l'appelle alors l'intellect possible; tantôt dans l'acte premier qui est la science, et on l'appelle dans ce cas l'intellect habituel (*in habitu*); tantôt enfin dans l'acte second qui consiste à considérer ce qu'il sait, et c'est ce qu'on appelle l'intellect en acte ou l'intellect acquis.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on veut reconnaître l'authenticité de ce livre, il faut prendre alors l'intelligence pour l'acte de l'intellect, et dans ce sens elle peut être opposée à l'intellect comme l'acte l'est à la puissance.

Il faut répondre au *second*, que par le mot intelligence Boëce désigne l'acte de l'intellect qui est supérieur à l'acte de la raison. Car il dit au même endroit que la raison est l'apanage de l'homme comme l'intelligence est celui de Dieu; car le propre de Dieu c'est de tout comprendre sans avoir besoin de faire aucune recherche.

Il faut répondre au *troisième*, que tous ces actes que saint Jean Damascène énumère se rapportent à une seule et même puissance, à la puissance intellective. Quand l'intellect saisit simplement une chose à la première vue, on donne à cet acte le nom d'*intelligence*. Ce qu'il perçoit en

(1) Il s'agit sans doute des traductions arabes d'Aristote, qui étaient souvent très-éloignées des traductions faites sur le grec.

second lieu et qu'il dispose de manière à connaître ou à faire autre chose se nomme *intention*. Quand il persévère à faire des recherches sur l'objet de son intention, cet acte s'appelle *pensée*. Quand il apprécie l'objet de sa pensée d'après des principes certains, on dit alors que c'est la *science* ou la *sagesse*, en grec φρόνησις. Car, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2), c'est à la sagesse qu'il appartient de juger. Quand il s'est assuré de l'exactitude d'une chose et qu'il réfléchit aux moyens de la communiquer aux autres, c'est alors que se forme la parole intérieure de laquelle la parole extérieure procède. Car toute différence d'actes ne suppose pas une diversité de puissances, il n'y a que la différence d'actes qu'on ne peut ramener au même principe, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE XI. — L'INTELLECT PRATIQUE ET L'INTELLECT SPÉCULATIF SONT-ILS DES PUISSANCES DIVERSES (1)?

1. Il semble que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique soient des puissances diverses. Car ce qui perçoit et ce qui meut sont des puissances de divers genres, comme on le voit (*De animâ*, lib. II, text. 27). Or, l'intellect spéculatif ne fait que percevoir, tandis que l'intellect pratique meut. Donc ce sont des puissances différentes.

2. La diversité de nature de l'objet établit la diversité de puissance. Or, l'objet de l'intellect spéculatif est le vrai, tandis que celui de l'intellect pratique est le bien, deux choses qui sont de nature différente. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont des puissances diverses.

3. Pour la partie intellective de l'âme l'intellect pratique est à l'intellect spéculatif ce que l'opinion est à l'imagination dans la partie sensitive. Or, l'opinion et l'imagination forment deux puissances distinctes, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 4). Donc il en est de même de l'intellect pratique et de l'intellect spéculatif.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*De animâ*, lib. III, text. 49) que l'intellect spéculatif devient par extension l'intellect pratique. Or, une puissance ne se transforme pas en une autre. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne sont pas des puissances diverses.

CONCLUSION. — Une chose perçue par l'intellect peut être destinée à une œuvre quelconque ou n'y pas être destinée; comme c'est en cela que diffère l'intellect spéculatif de l'intellect pratique, il est constant qu'ils ne forment pas deux puissances.

Il faut répondre que l'intellect pratique et l'intellect spéculatif ne sont pas des puissances diverses. La raison en est que, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 3), ce qui se rapporte accidentellement à la nature de l'objet d'une puissance ne diversifie pas cette puissance. Car un objet coloré peut être accidentellement grand ou petit, il peut être un homme ou toute autre chose. C'est pourquoi la même faculté visuelle perçoit tous ces divers objets. Or, l'objet perçu par l'intellect peut se rapporter accidentellement à une œuvre que l'on exécute ou ne pas s'y rapporter. Ce n'est que dans ce sens que l'intellect spéculatif diffère de l'intellect pratique. Car l'intellect spéculatif est celui qui ne destine pas à l'action l'objet qu'il perçoit, mais qui le perçoit seulement pour jouir de la contemplation de la vérité. Au contraire, l'intellect pratique destine à l'action ce qu'il perçoit; c'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 49) que ces deux sortes d'intellect ne diffèrent que par la fin, et que c'est à elles qu'ils empruntent l'un et l'autre leur dénomination. C'est elle qui fait que l'un est appelé spéculatif et l'autre pratique ou agissant.

(1) Il suffit de donner la définition de ces deux espèces d'intellect pour faire voir qu'ils ne forment pas des puissances diverses.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intellect pratique meut, non dans le sens qu'il exécute le mouvement, mais dans le sens qu'il le dirige, ce qui lui convient en raison de sa connaissance.

Il faut répondre au *second*, que le vrai et le bon rentrent l'un dans l'autre. Car le vrai est une bonne chose, parce qu'autrement il ne serait pas désirable, et le bon est une vérité, parce que sans cela il ne serait pas intelligible. Ainsi donc comme l'objet de l'appétit peut être le vrai considéré sous le rapport du bon, par exemple quand on désire connaître la vérité, de même l'objet de l'intellect pratique est le bon qui se rapporte à l'action sous la considération du vrai. Car l'intellect pratique connaît la vérité aussi bien que l'intellect spéculatif, seulement il rapporte la vérité connue à un but pratique.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a beaucoup de causes qui diversifient les puissances sensitives et qui ne diversifient pas les puissances intellectives (1), comme nous l'avons dit (art. 7, et quest. LXXVII, art. 3).

ARTICLE XII. — LA SYNDÉRÈSE EST-ELLE UNE PUISSANCE SPÉCIALE DISTINCTE DES AUTRES (2)?

1. Il semble que la syndérèse soit une puissance spéciale distincte des autres. Car les parties d'une même division semblent être du même genre. Or, d'après saint Jérôme (*Sup. Ezech.* I), la syndérèse fait partie du même tout que l'appétit irascible, concupiscible et rationnel qui sont autant de puissances. Donc la syndérèse est aussi une puissance.

2. Les choses opposées sont du même genre. Or, la syndérèse et la sensualité paraissent opposées, parce que la syndérèse pousse toujours au bien, tandis que la sensualité porte toujours au mal. C'est pour cela qu'elle est désignée par le serpent, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 12 et 13). Il semble donc que la syndérèse soit une puissance aussi bien que la sensualité.

3. Saint Augustin dit (*De Lib. arb.* lib. II, cap. 10) que dans la judiciaire naturelle il y a des règles qui sont des principes de vertu vrais et immuables, et que ce sont ces principes qu'on appelle syndérèse. Donc, puisque les règles immuables qui nous dirigent dans nos jugements appartiennent à la partie supérieure de la raison, selon la remarque de saint Augustin lui-même (*De Trin.* lib. XII, cap. 2), il semble que la syndérèse soit la même chose que la raison, et que par conséquent elle soit aussi une puissance.

Mais c'est le *contraire*. D'après Aristote les puissances rationnelles se rapportent à des objets opposés (*Met.* lib. XII, text. 3) (3). Or, la syndérèse ne se rapporte pas à des objets opposés, car elle n'a d'inclination que pour le bien. Donc la syndérèse n'est pas une puissance. Car si c'était une puissance il faudrait que ce fût une puissance raisonnable, puisqu'elle n'existe pas dans les animaux.

CONCLUSION. — La syndérèse n'est pas une puissance spéciale supérieure à la raison, ni elle ne se confond pas avec la nature humaine, mais c'est une habitude naturelle qui se rapporte aux principes pratiques, comme l'intellect est une habitude naturelle qui a pour objet les principes spéculatifs, et ce n'est par conséquent pas une puissance.

Il faut répondre que la syndérèse n'est pas une puissance, mais une habitude, quoique certains auteurs en aient fait une puissance supérieure à la raison et que d'autres l'aient confondue avec la raison elle-même consi-

(1) En effet, les puissances sensitives peuvent être variées par la différence particulière des objets, tandis que cette différence ne peut diversifier l'intellect, qui a pour objet l'être général et universel.

(2) La syndérèse est la connaissance habituelle des premiers principes moraux; comme il faut fuir le vice et pratiquer la vertu.

(3) C'est-à-dire au bien et au mal.

dérée comme la nature de l'homme. Pour se convaincre de l'évidence de cette proposition, il faut observer que, comme nous l'avons dit (art. 8), le raisonnement est une espèce de mouvement qui part de l'intelligence de quelques principes généraux qui sont naturellement connus sans l'intervention de la raison et qui a pour terme l'entendement lui-même qui juge au moyen de ces principes naturels la valeur des choses que la raison a découvertes. Or, il est constant que comme la raison spéculative raisonne sur les choses spéculatives, de même la raison pratique raisonne sur les choses pratiques. Ce qui suppose nécessairement que la nature a imprimé en nous des principes pratiques aussi bien que des principes spéculatifs. Et comme les premiers principes spéculatifs que nous avons reçus de la nature n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais à une habitude particulière qu'Aristote appelle l'*entendement des principes* (*Eth.* lib. VI, cap. 6), il s'ensuit que les principes pratiques qui nous viennent de la même voie n'appartiennent pas non plus à une puissance spéciale, mais à une habitude naturelle que nous désignons sous le nom de *syndérèse*. En ce sens, il est vrai de dire que la syndérèse nous porte au bien et nous fait condamner le mal, parce qu'elle nous fait connaître et juger l'un et l'autre par les premiers principes qui sont infaillibles. D'où il est manifeste que ce n'est pas une puissance, mais un état ou une habitude naturelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette division de saint Jérôme se rapporte à la diversité des actes et non à la diversité des puissances. Or, la même puissance peut produire des actes divers.

Il faut répondre au *second*, que la sensualité et la syndérèse sont opposées l'une à l'autre par leurs actes, mais qu'elles ne le sont pas comme les espèces diverses du même genre.

Il faut répondre au *troisième*, que ces raisons immuables sont les premiers principes pratiques à l'égard desquels on ne peut errer; on les attribue à la raison comme puissance et à la syndérèse comme habitude. C'est ce qui fait que par la raison et la syndérèse nous jugeons naturellement.

ARTICLE XIII. — LA CONSCIENCE EST-ELLE UNE PUISSANCE (1)?

1. Il semble que la conscience soit une puissance. Car Origène dit à l'occasion de ces paroles de saint Paul : *Reddente illis testimonium* (*Rom.* II) que la conscience est l'esprit qui corrige l'âme, que c'est le maître qui l'accompagne, qui l'éloigne du mal et qui l'attache au bien. Or, ce mot *esprit* (*spiritus*) désigne dans l'âme une puissance particulière ou l'intelligence elle-même, d'après ce mot de l'Apôtre : *Renouvelez l'esprit de votre intelligence* (*Eph.* IV, 23); ou bien il exprime l'imagination, et c'est pour cela qu'on appelle les visions imaginaires des visions spirituelles, comme on le voit par saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 6 et 7). Donc la conscience est une puissance.

2. Le péché ne peut avoir pour sujet qu'une puissance de l'âme. Or, la conscience est le sujet du péché. Car saint Paul dit de certains fidèles *qu'ils ont souillé leur âme et leur conscience* (*Tit.* I, 15). Il semble donc que la conscience soit une puissance.

3. Il est nécessaire que la conscience soit un acte, ou une habitude, ou une puissance. Ce n'est pas un acte, parce qu'elle ne subsisterait pas toujours dans l'homme; ce n'est pas non plus une habitude, car dans ce cas elle ne serait pas une, mais multiple. Car nous sommes dirigés dans nos actions par plusieurs habitudes cognitives. Donc la conscience est une puissance.

(1) La conscience est l'application des principes généraux de la morale à des faits particuliers. C'est elle qui dit si telle ou telle action est bonne ou mauvaise.

Mais c'est le *contraire*. En effet la conscience peut être déposée, c'est-à-dire qu'elle peut cesser d'exister, mais il n'en est pas de même d'une puissance de l'âme. Donc la conscience n'est pas une puissance.

CONCLUSION. — La conscience, prise dans son sens propre, n'est pas une puissance, mais un acte par lequel nous appliquons ce que nous savons à ce que nous faisons; et cette application a pour conséquence notre condamnation ou notre excuse.

Il faut répondre que la conscience à proprement parler n'est pas une puissance, mais un acte. Ce qu'on peut rendre évident par la nature du nom lui-même, et par les propriétés que vulgairement on attribue à la conscience. Car le mot *conscience* par son étymologie indique le rapport d'une science à une fin quelconque; en effet le mot conscience est formé du mot *science* et du mot *cum*, avec. Or, une science ne s'applique à une fin quelconque que par un acte. D'où il résulte évidemment que d'après la nature de son nom la conscience n'est qu'un acte. On arrive à la même conséquence en examinant les attributs que l'on reconnaît à la conscience. Ainsi on dit que la conscience est un témoin, un lien, un instigateur, un accusateur, un remords, un reproche, etc. Tous ces mots indiquent l'application que nous faisons de notre science ou de nos connaissances aux choses que nous faisons. En effet, cette application a lieu de trois manières : 1° Quand nous reconnaissons que nous avons fait ou que nous n'avons pas fait une chose, d'après ces paroles de l'Ecclésiaste (*Eccles.* VII, 23) : *Votre conscience sait que vous avez deux fois maudit les autres.* Dans ce cas la conscience est un témoin. 2° Quand nous jugeons d'après notre conscience que telle chose doit être ou ne doit pas être faite. Alors la conscience est un lien ou une instigation. 3° Quand nous jugeons qu'une chose qui a été faite est bonne ou mauvaise. Cette fois on dit que la conscience excuse, ou qu'elle accuse, ou qu'elle a des remords. Or, il est évident que toutes ces choses ne sont qu'une conséquence de l'application que nous faisons de notre science à nos œuvres; c'est pour cela que la conscience, à proprement parler, doit être appelée un acte. Cependant comme l'habitude est le principe de l'acte, quelquefois on donne le nom de conscience à la première habitude naturelle, c'est-à-dire à la synderèse. Ainsi saint Jérôme le fait dans son commentaire sur Ezéchiel (*Ezech.* I). Saint Basile appelle conscience la judiciaire naturelle (*hom. in princ. Prov.*), et saint Jean Damascène dit que c'est la lumière de notre entendement (*De fid. orth.* lib. IV, cap. 23). Car on est dans l'habitude de prendre la cause pour l'effet et réciproquement.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on donne à la conscience le nom d'esprit dans le sens qu'on prend l'esprit pour l'intelligence, parce que la conscience est en quelque sorte le *dictamen* ou la loi de l'intelligence (1).

Il faut répondre au *second*, qu'on ne dit pas que la souillure existe dans la conscience comme dans son sujet, mais comme l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, dans le sens qu'on sait qu'on est souillé.

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte, quoiqu'il ne soit pas toujours permanent, subsiste cependant toujours dans sa cause qui est une puissance et une habitude. Or, quoique la conscience soit formée de plusieurs habitudes, toutes tirent néanmoins leur efficacité d'un premier principe qui est unique, c'est-à-dire de l'habitude des premiers principes qu'on appelle

(1) C'est un acte de l'intellect pratique qui dit ce qu'il est permis ou ce qu'il n'est pas permis de faire dans telles ou telles circonstances. Ainsi la loi naturelle détermine les principes généraux du droit, la synderèse en est la connaissance habituelle et la conscience en fait l'application aux cas particuliers. C'est ce que dit saint Thomas lui-même dans son commentaire de Pierre Lombard (II. *Sent.* dist. 24, quest. II, art. 4).

syndérèse. C'est pour cela que cette habitude reçoit quelquefois spécialement le nom de conscience, comme nous l'avons vu (art. préc.).

QUESTION LXXX.

DES PUISSANCES APPÉTITIVES EN GÉNÉRAL.

Après avoir traité des puissances spéculatives nous avons maintenant à nous occuper des puissances appétitives. A cet égard quatre considérations sont à faire. La première a pour objet l'appétit en général; la seconde la sensualité; la troisième la volonté; la quatrième le libre arbitre. — Sur la première de ces considérations deux questions se présentent : 1° L'appétit doit-il être considéré comme une puissance spéciale de l'âme? — 2° L'appétit se divise-t-il en appétit sensitif et intelligentiel et ces appétits sont-ils des puissances diverses?

ARTICLE I. — L'APPÉTIT EST-IL UNE PUISSANCE SPÉCIALE DE L'AME (1)?

1. Il semble que l'appétit ne soit pas une puissance spéciale de l'âme. Car une puissance de l'âme ne peut avoir pour objet ce qui est commun aux êtres animés et aux êtres inanimés. Or, l'appétit est commun aux êtres animés et à ceux qui ne le sont pas. Car le bien est ce que tous les êtres appètent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 1). Donc l'appétit n'est pas une puissance spéciale de l'âme.

2. Les puissances se distinguent d'après leurs objets. Or, l'objet de la connaissance et de l'appétit est le même. Donc il n'est pas nécessaire de distinguer la faculté qui appète de la faculté qui perçoit.

3. Le général ne se distingue pas par opposition au propre. Or, toute puissance de l'âme appète un bien particulier, c'est-à-dire l'objet qui lui convient. Donc, par rapport à cet objet que toutes les puissances en général appètent, il n'est pas nécessaire d'admettre une puissance particulière distincte des autres qu'on appelle appétitive.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 27) distingue l'appétit des autres puissances. Saint Jean Damascène dit aussi (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que les facultés appétitives diffèrent des facultés cognitives.

CONCLUSION. — Comme dans les substances qui ont une forme plus élevée il y a aussi une inclination plus noble, il faut que les êtres raisonnables, par là même qu'ils ont une forme plus distinguée, aient une puissance appétitive supérieure à l'appétit naturel.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre dans l'âme une puissance appétitive. Pour s'en convaincre il faut observer que toute inclination est la conséquence d'une forme quelconque. Ainsi le feu doit à sa forme la propriété de s'élever et de produire son semblable. Or, la forme existe d'une manière plus parfaite dans les êtres doués de connaissance que dans ceux qui n'en sont pas. Car ceux qui n'ont pas de raison ont une forme qui ne se rapporte qu'à un seul objet propre qui détermine leur être et constitue ainsi leur nature. La conséquence de cette forme naturelle est une inclination qu'on appelle appétit naturel. Mais dans les êtres raisonnables chaque individu doit l'existence qui lui est propre à une forme naturelle qui est susceptible de recevoir les espèces de toutes les choses qui se rapportent à elle. Ainsi les sens reçoivent les espèces de tous les objets sensibles et l'intellect celles de tous les objets intelligibles. Par conséquent l'âme humaine devient en quelque sorte toutes choses (2) par le moyen des sens et de l'intelligence. C'est

(1) Tous les philosophes sont unanimes à considérer l'appétit en général comme une puissance particulière de l'âme.

(2) L'âme devient les choses qu'elle connaît et qu'elle perçoit. Nous avons déjà fait remarquer cette expression qui révèle une des parties les plus profondes de la théorie péripatéticienne.

ce qui fait que les êtres qui ont la connaissance se rapprochent d'une certaine manière de l'image de Dieu en qui toutes choses préexistent, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 5). Ainsi donc, comme les formes des êtres raisonnables sont d'un ordre plus élevé que les formes des êtres inférieurs, il faut aussi qu'il y ait en eux une inclination d'un ordre supérieur à celle qui reçoit le nom d'appétit naturel. Et comme cette inclination supérieure appartient à la faculté appétitive de l'âme par laquelle l'animal appète non-seulement toutes les choses pour lesquelles il a de l'inclination d'après sa forme naturelle, mais encore toutes celles qu'il perçoit, il s'ensuit qu'il est nécessaire de reconnaître dans l'âme une puissance appétitive.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les êtres raisonnables on trouve un appétit d'un ordre plus élevé que l'appétit général qui est commun à tous les êtres, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), et que c'est pour ce motif qu'il est nécessaire d'admettre qu'il y a dans l'âme une puissance destinée à cette fonction.

Il faut répondre au *second*, que l'objet de la connaissance et de l'appétit est le même subjectivement, mais qu'il diffère rationnellement. Car il est connu comme étant sensible ou intelligible, tandis qu'il est recherché ou appété comme une chose bonne ou convenable. Or, pour que les puissances soient diverses il suffit que leurs objets diffèrent rationnellement (1), il n'est pas nécessaire qu'ils diffèrent matériellement.

Il faut répondre au *troisième*, que toute puissance de l'âme est une forme ou une nature et a naturellement de l'inclination pour quelque chose. De là il arrive que chaque puissance appète naturellement l'objet qui lui convient. Mais au-dessus de cet appétit naturel il y a l'appétit de l'animal qui est une conséquence de sa faculté cognitive. Par cet appétit l'animal ne recherche pas une chose parce qu'elle convient à tel ou tel acte, à telle ou telle puissance, comme la vue cherche à voir et l'ouïe à entendre, mais parce qu'elle lui est convenable selon l'étendue de son être.

ARTICLE II. — L'APPÉTIT SENSITIF ET L'APPÉTIT INTELLIGENTIEL SONT-ILS DES PUISSANCES DIVERSES (2)?

1. Il semble que l'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel ne soient pas des puissances diverses. Car les différences accidentelles ne diversifient pas les puissances, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 3, et quest. LXXIX, art. 7). Or, c'est accidentellement si l'objet de l'appétit est perçu par les sens ou par l'intelligence. Donc l'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel ne sont pas des puissances diverses.

2. La connaissance intellectuelle a pour objet les choses universelles, et elle se distingue par là de la connaissance sensitive qui a pour objet les choses particulières. Or, cette distinction n'est pas applicable à la partie appétitive. Car l'appétit étant un mouvement de l'âme vers les choses particulières, tout appétit semble avoir pour fin un objet individuel. On ne doit donc pas distinguer l'appétit intelligentiel de l'appétit sensitif.

3. Comme la puissance appétitive est subordonnée à la faculté cognitive, parce qu'elle lui est inférieure, il en est de même de la puissance motrice. Or, la puissance motrice, qui est une conséquence de l'intelligence dans l'homme, n'est pas autre que dans les animaux où elle est une conséquence des sens. Donc, pour la même raison, il n'y a qu'une faculté appétitive.

Mais c'est le *contraire*. Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 57) distingue deux

(1) Les moralistes distinguent ainsi les actes moraux, quant au nombre et à l'espèce, d'après leurs objets formels, non d'après leurs objets matériels.

(2) La distinction de ces deux appétits répond à la division de l'âme en deux parties, la partie intelligente et la partie sensitive.

sortes d'appétits, et il dit que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur (1).

CONCLUSION. — Ce que l'intellect perçoit étant d'un autre genre que ce qui est perçu par les sens, il est nécessaire que l'appétit intelligentiel et l'appétit sensitif appartiennent à des puissances diverses.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que l'appétit intelligentiel est une autre puissance que l'appétit sensitif. Car la puissance appétitive est une puissance passive qui naturellement doit être mue par un objet perçu. Ainsi l'objet de l'appétit, quand il est perçu, est un moteur qui n'est pas mû, tandis que l'appétit est un moteur qui est mû, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 54, et *Met.* lib. XI, text. 53). Or, la distinction des choses passives et des mobiles se fonde sur celle des choses actives et des moteurs, parce qu'il faut que le moteur soit proportionné au mobile, et l'actif au passif. La puissance passive emprunte même sa nature propre de l'être actif auquel elle correspond. Par conséquent, comme l'objet perçu par l'intellect est d'un autre genre que celui que les sens perçoivent, il s'ensuit que l'appétit intelligentiel est une autre puissance que l'appétit sensitif.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce n'est point par accident si l'objet de l'appétit se rapporte à l'intelligence ou aux sens, mais que c'est par lui-même. Car l'objet de l'appétit ne meut l'appétit qu'autant qu'il est perçu. C'est ce qui fait que les différences qui existent entre les choses que l'on perçoit existent par elles-mêmes entre les choses que l'on appète, et que par conséquent on distingue les puissances appétitives d'après la différence des choses que l'on perçoit comme d'après leurs objets propres.

Il faut répondre au *second*, que bien que l'appétit intelligentiel se porte sur des choses qui existent individuellement hors de l'âme, cependant il s'y porte par un motif universel. Ainsi, il n'appète une chose que parce qu'elle est bonne. De là, Aristote dit (*Rhét.* lib. II, cap. 4) que la haine peut avoir pour objet quelque chose de général, par exemple, nous pouvons haïr toute espèce de voleurs. De même nous pouvons aussi, par l'appétit intelligentiel, appéter les biens immatériels qui ne sont pas du domaine des sens, comme la science, les vertus, etc.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 57 et 58), l'opinion universelle (2) ne meut que par le moyen de l'opinion particulière, et que l'appétit supérieur ne meut également que par le moyen de l'appétit inférieur. C'est pour cela que la puissance motrice qui est une conséquence de l'intellect n'est pas différente de celle qui résulte des sens.

QUESTION LXXXI.

DE LA SENSUALITÉ.

Après avoir traité des puissances appétitives en général, nous avons à nous occuper de la sensualité. — A cet égard il y a trois questions à faire : 1° La sensualité n'est-elle qu'une puissance appétitive? — 2° La sensualité se divise-t-elle en appétit irascible et concupiscible, et ces deux sortes d'appétit forment-ils des puissances diverses? — 3° L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent-ils à la raison?

ARTICLE I. — LA SENSUALITÉ N'EST-ELLE QU'APPÉTITIVE (3)?

1. Il semble que la sensualité ne soit pas qu'appétitive, mais qu'elle soit

(1) Le texte d'Aristote est très-obscur; il est loin d'avoir la précision que lui prête ici saint Thomas.

(2) Le texte porte : *la conception de l'universel* qu'Aristote oppose à la conception du particulier. On peut à ce sujet voir ce qu'il dit dans son traité *Du mouvement des animaux*, ch. 8.

(3) Dans cet article philosophique saint Thomas recherche si la sensualité n'est pas aussi une faculté cognitive.

cognitive. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) que le mouvement sensuel de l'âme qui résulte des organes corporels est commun à l'homme et aux animaux. Or, les organes des sens sont compris dans le domaine de la faculté cognitive. Donc la sensualité est aussi une puissance cognitive.

2. Toutes les choses qui font partie d'une même division semblent être du même genre. Or, saint Augustin (*loc. cit.*) divise la sensualité par opposition à la raison supérieure et à la raison inférieure qui appartiennent à la connaissance. Donc la sensualité est aussi une faculté cognitive.

3. Dans la tentation de l'homme la sensualité remplit le rôle du serpent. Or, le serpent dans la tentation de nos premiers parents leur a montré et proposé le péché, ce qui est du ressort de la faculté cognitive. Donc la sensualité est une faculté de cette nature.

Mais c'est le *contraire*. Car la sensualité se définit : l'appétit des choses qui se rapportent au corps.

CONCLUSION. — La sensualité n'implique pas une vertu cognitive, mais la puissance appétitive de l'âme.

Il faut répondre que le nom de la *sensualité* semble tiré du mouvement sensuel dont parle saint Augustin (*loc. cit.*), de même que le nom de la puissance vient de l'acte, comme la vue vient de la vision. Or, le mouvement sensuel est un appétit qui suit la perception sensitive. Car l'acte de la faculté qui perçoit n'est pas, à proprement parler, un mouvement comme l'action de l'appétit (1). Car l'opération de la faculté qui perçoit est consommée quand l'objet perçu est dans le sujet, tandis que l'opération de la faculté qui appète n'est parfaite que quand le sujet se porte vers l'objet qu'il désirait. C'est ce qui fait qu'on assimile au repos l'opération de la faculté qui perçoit, tandis qu'on assimile plutôt au mouvement celle de la faculté qui appète. C'est pourquoi par le mouvement sensuel on entend l'opération de cette dernière faculté, et on donne le nom de sensualité à l'appétit sensitif.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin, en disant que le mouvement sensuel de l'âme se rapporte aux sens corporels, n'a pas voulu faire entendre que les sens corporels sont compris dans le domaine de la sensualité, mais plutôt que le mouvement de la sensualité est une inclination vers les sens, puisqu'elle nous fait rechercher en effet ce que les sens corporels perçoivent. Ainsi les sens corporels appartiennent à la sensualité parce qu'ils y prédisposent.

Il faut répondre au *second*, que la sensualité, la raison supérieure et la raison inférieure sont les parties d'un même tout dans le sens qu'elles ont de commun la puissance de mouvoir (2). Car la faculté cognitive qui comprend la raison supérieure et la raison inférieure est une puissance motrice aussi bien que la faculté appétitive à laquelle la sensualité appartient.

Il faut répondre au *troisième*, que le serpent a non-seulement montré et proposé le péché, mais qu'il a encore poussé à le faire (3). Et c'est sous ce dernier rapport que la sensualité est figurée par le serpent.

(1) D'après Aristote, l'intelligence est impassible et par conséquent ne reçoit pas de mouvement (Voyez sa théorie de l'intelligence dans son *Traité de l'âme*, liv. III, ch. 5 et 11 de la traduction française).

(2) Elles peuvent mouvoir les puissances qui leur sont inférieures.

(3) On sait qu'il y a eu des hérétiques, les ophites, qui ont prétendu que le serpent était le Christ, et qu'on devait l'adorer. Nous ne rappelons que pour mémoire cette folie, aussi contraire à l'Écriture qu'au bon sens.

ARTICLE II. — L'APPÉTIT SENSITIF SE DISTINGUE-T-IL EN APPÉTIT IRASCIBLE ET CONCUPISCIBLE COMME EN DEUX PUISSANCES DIVERSES (1)?

1. Il semble que l'appétit sensitif ne se distingue pas en appétit irascible et concupiscible comme en deux puissances diverses. Car la même puissance a pour objet les deux contraires; ainsi, la vue perçoit le blanc et le noir, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 107). Or, ce qui convient et ce qui nuit sont des choses contraires. L'appétit concupiscible se rapportant à ce qui convient, et l'appétit irascible à ce qui nuit, il semble que la même puissance de l'âme soit irascible et concupiscible.

2. L'appétit sensitif n'a pour objet que les choses qui conviennent aux sens. Or, ce qui convient aux sens est l'objet de l'appétit concupiscible. Donc il n'y a point d'autre appétit sensitif que l'appétit concupiscible.

3. La haine a son siége dans l'appétit irascible. Car saint Jérôme dit dans son Commentaire sur saint Matthieu (cap. XIII): Plaçons dans l'appétit irascible la haine de tous les vices. Or, la haine, par là même qu'elle est contraire à l'amour, existe dans l'appétit concupiscible. Donc la même puissance est concupiscible et irascible.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Grégoire de Nysse (2) (*De nat. hom.* cap. 16) et saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) supposent qu'il y a deux forces, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, qui font partie de l'appétit sensitif.

CONCLUSION. — La puissance concupiscible a pour objet ce qui convient et ce qui ne convient pas, tandis que la puissance irascible a pour but de résister aux contraires; il y a donc dans l'âme sensitive deux parties, la concupiscible et l'irascible.

Il faut répondre que l'appétit sensitif est une force unique dans son genre qu'on désigne sous le nom de sensualité, mais elle se divise en deux puissances qui sont des espèces de l'appétit sensitif, et ces deux puissances sont l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence, il faut observer que les choses corruptibles non-seulement doivent être portées à rechercher ce qui leur convient et à repousser ce qui leur nuit, mais encore à résister à celles qui les corrompent et à celles qui leur sont contraires, soit parce qu'elles les empêchent d'acquérir ce qui leur serait utile, soit parce qu'elles leur causent quelques dommages. Ainsi, le feu est naturellement porté non-seulement à s'éloigner d'un lieu bas qui ne lui convient pas, et à s'élever vers les lieux hauts qui lui conviennent, mais encore à résister à tout ce qui l'altère et qui empêche son essor. L'appétit sensitif étant donc une inclination qui résulte de la perception sensitive, comme l'appétit naturel est une inclination qui résulte de la forme naturelle il est nécessaire que dans la partie sensitive il y ait deux puissances appétitives. L'une de ces puissances est celle qui porte l'âme à rechercher simplement ce qui convient aux sens, et à repousser ce qui leur est nuisible; celle-là est la *concupiscible*. L'autre est celle qui porte l'animal à résister aux choses qui l'empêchent de se procurer ce qui lui convient ou qui lui causeraient du tort; on l'appelle *irascible*. C'est pour cela qu'on dit que son objet est difficile parce qu'elle tend à vaincre ce qui lui est contraire et à le surmonter. Or, ces deux inclinations ne peuvent être ramenées à un principe unique, parce que quelquefois l'âme s'occupe de choses tristes contrai-

(1) Cette distinction que saint Thomas établit ici psychologiquement est reconnue par tous les philosophes. Nous la retrouverons dans la partie morale de la *Somme*, où elle joue le plus grand rôle.

(2) Cet ouvrage, intitulé *De naturâ hominis*, qu'on attribuait au moyen âge à saint Grégoire de Nysse, est du philosophe chrétien Némésius, qui vivait probablement sur la fin du cinquième siècle.

rement à l'inclination de l'appétit concupiscible (1), afin de combattre les contraires suivant l'inclination de l'appétit irascible. D'où il résulte que les passions de l'appétit irascible paraissent opposées aux passions de l'appétit concupiscible. Car le feu de la concupiscence diminue la colère, et le feu de la colère diminue la concupiscence, comme on le remarque en plusieurs circonstances. D'où l'on voit que l'appétit irascible est la faculté qui attaque et l'appétit concupiscible la faculté qui défend, puisque l'appétit irascible s'élève contre ce qui est un obstacle aux biens que l'appétit concupiscible recherche, et contre ce qui produit le mal que l'appétit concupiscible repousse. C'est pour ce motif que toutes les passions de l'appétit irascible commencent par les passions de l'appétit concupiscible et se terminent à elles. Ainsi, la colère naît de la tristesse, pousse à la vengeance et aboutit à la joie. C'est aussi pour cette raison que les animaux se battent pour la nourriture, les joies des sens, et tout ce qui excite leur concupiscence, comme le dit Aristote (*De animal.* lib. IX, cap. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la force concupiscible a pour objet ce qui convient et ce qui ne convient pas. Mais la force irascible a pour but de résister à ce qui la contrarie.

Il faut répondre au *second*, que comme dans la partie sensitive parmi les facultés qui perçoivent il y a une puissance estimative (2), c'est-à-dire une puissance qui perçoit ce qui n'affecte pas les sens, comme nous l'avons dit (quest. LXXVIII, art. 4), de même il y a dans l'appétit sensitif une force qui se porte non vers ce qui délecte les sens, mais vers ce qui est utile à l'animal pour sa défense. Et c'est cette force qu'on appelle appétit irascible.

Il faut répondre au *troisième*, que la haine appartient simplement à l'appétit concupiscible, mais, sous le rapport du combat que la haine excite, elle peut appartenir à l'appétit irascible.

ARTICLE III. — L'APPÉTIT IRASCIBLE ET L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE OBÉISSENT-ILS A LA RAISON (3)?

1. Il semble que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible n'obéissent pas à la raison. Car l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont des parties de la sensualité. Or, la sensualité n'obéit pas à la raison, et c'est pour cela qu'elle est figurée par le serpent, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 12 et 13). Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ne lui obéissent pas non plus.

2. Ce qui obéit à quelqu'un ne le combat pas. Or, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible combattent la raison, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VII, 23) : *Je vois une autre loi dans mes membres qui combat la loi de mon esprit.* Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible n'obéissent pas à la raison.

3. Comme la force appétitive est inférieure à la partie rationnelle de l'âme, de même la force sensitive. Or, la partie sensitive de l'âme n'obéit pas à la raison, car nous n'entendons pas et nous ne voyons pas quand nous voulons. Donc pareillement les forces de l'appétit sensitif, c'est-à-dire l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, n'obéissent pas à la raison.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 12) qu'il y a deux choses qui obéissent à la raison et se laissent diriger par elles; ce sont la concupiscence et la colère.

(1) Qui tend à ne s'occuper que de choses gaies et agréables.

(2) C'est l'*opinion*, qu'Aristote distingue de la pensée, qui est le propre de l'homme.

(3) Il s'agit ici de déterminer les rapports de la raison avec l'appétit irascible et l'appétit concupiscible.

CONCLUSION. — L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent à la raison et à la volonté, mais non sous le même rapport.

Il faut répondre que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent à la partie supérieure de l'âme dans laquelle résident l'intellect ou la raison et la volonté, et qu'ils obéissent à chacune de ces facultés, mais d'une manière différente. En effet, 1° ils sont soumis à la raison par rapport à leurs actes. La preuve en est que dans les autres animaux l'appétit sensitif est naturellement destiné à être mû par la faculté d'opinion; la brebis, par exemple, craint le loup parce qu'elle croit qu'il est son ennemi. Au lieu de la faculté d'opinion il y a dans l'homme, comme nous l'avons dit (quest. LXXVIII, art. 4), la faculté de penser que quelques philosophes ont appelée *raison particulière* parce qu'elle reçoit les impressions individuelles. C'est par elle que l'appétit sensitif doit être naturellement mû dans l'homme. De son côté la raison particulière doit être naturellement mue et dirigée par la raison universelle (1). C'est ainsi qu'en logique de propositions universelles on tire des conséquences particulières. Il est donc évident que la raison universelle commande à l'appétit sensitif qui se distingue en appétit irascible et en appétit concupiscible et que cet appétit lui obéit. Et comme il n'appartient pas à l'intellect pur de déduire de principes généraux des conséquences particulières et que cette fonction est celle de la raison, on dit pour ce motif que ces deux appétits obéissent à la raison plutôt qu'à l'intellect. C'est ce que d'ailleurs tout homme peut éprouver en lui-même. Car en s'appliquant à certaines considérations générales, on apaise la colère, la crainte et les autres passions de cette nature, ou on les enflamme. 2° L'appétit sensitif est soumis à la volonté par rapport à l'exécution qui a lieu par le moyen de la force motrice. Car dans les animaux on remarque qu'immédiatement après l'appétit concupiscible ou irascible succède le mouvement; ainsi la brebis qui craint le loup prend la fuite aussitôt, parce qu'il n'y a pas en eux d'appétit supérieur qui retienne l'appétit irascible et l'appétit concupiscible. Mais comme l'homme n'est pas mû immédiatement par l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, il attend l'ordre de la volonté qui est l'appétit supérieur. Car toutes les puissances motrices sont ordonnées de manière que celle qui meut doit son action à la vertu d'un premier moteur. C'est pour cela que l'appétit inférieur ne peut mouvoir qu'autant que l'appétit supérieur y consent. C'est le sentiment qu'exprime Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 57) quand il dit que l'appétit supérieur meut l'inférieur, comme les sphères supérieures les inférieures (2). Et c'est de cette façon que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont soumis à la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que la sensualité est figurée par le serpent relativement à ce qui lui est propre du côté de la partie sensitive. Mais les mots d'irascible et de concupiscible désignent plutôt la partie sensitive que la partie appétitive relativement à l'acte auquel la raison les porte, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst.).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3), il y a dans l'animal un pouvoir absolu ou despotique et un pouvoir limité ou politique. L'âme domine le corps d'une manière absolue; l'intellect do-

(1) Pour expliquer le mouvement dans les animaux, Aristote compare l'action à la conclusion d'un syllogisme, dont la conception ou la raison universelle est le majeur, la conception particulière le moyen, et l'action qui résulte de cette conception particulière, le mineur. Le moyen seul est la cause du mouvement, et si l'animal n'en avait pas la conception, il n'agirait pas (Voyez son *Traité du mouvement des animaux*, ch. 7).

(2) Le texte d'Aristote porte seulement comme une sphère, mais les commentateurs ont longuement développé ce passage en l'appliquant aux sphères célestes.

mine l'appétit, comme un roi ses sujets. Car on appelle pouvoir absolu celui d'un maître sur ses esclaves qui n'ont aucun moyen de résister à ses ordres parce qu'ils ne possèdent rien en propre. Le pouvoir politique ou royal est celui qui s'exerce sur des hommes libres, qui, bien que soumis à l'autorité de leur chef, possèdent cependant quelque chose en propre et peuvent par là même résister aux ordres de celui qui les commande. L'âme domine donc le corps d'une manière absolue, parce que les membres du corps ne peuvent résister en rien à ses ordres. Ainsi, aussitôt que l'âme le veut, elle fait mouvoir à son gré la main, le pied et tous les autres membres qui sont faits pour lui obéir. Mais l'intellect ou la raison domine l'appétit irascible et l'appétit concupiscible d'un pouvoir politique, parce que l'appétit sensible a quelque chose de propre et qu'il peut par conséquent résister aux ordres de la raison. Car l'appétit sensitif n'est pas seulement fait pour être mû par la faculté d'opinion comme dans les animaux, et par la faculté de penser comme dans l'homme, que la raison générale désigne, mais encore par l'imagination et les sens. C'est ce qui fait que nous éprouvons cette lutte de l'appétit irascible ou de l'appétit concupiscible contre la raison, parce que la raison nous défend ce qui plaît à l'imagination et aux sens, tandis qu'elle nous commande quelquefois des choses qui leur déplaisent. Ainsi, de ce que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible contrarient la raison sous certain rapport, cela n'empêche pas qu'ils ne lui obéissent.

Il faut répondre au *troisième*, que les sens extérieurs ont besoin pour agir d'être affectés par des objets sensibles extérieurs avec lesquels la raison ne peut pas toujours les mettre en rapport. Mais les puissances intérieures appétitives ou perceptives n'ont pas besoin des choses extérieures. C'est pourquoi elles sont soumises à l'empire de la raison qui peut non-seulement exciter ou calmer les affections de la puissance appétitive, mais encore former les images dont se peuple l'imagination.

QUESTION LXXXII.

DE LA VOLONTÉ.

Après avoir parlé de la sensualité, nous avons à nous occuper de la volonté. — Sur ce point cinq questions se présentent : 1° La volonté désire-t-elle nécessairement quelque chose ? — 2° Veut-elle tout ce qu'elle veut nécessairement ? — 3° Est-elle une puissance plus noble que l'entendement ? — 4° Meut-elle l'entendement ? — 5° Se distingue-t-elle en irascible et en concupiscible ?

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ DÉSIRE-T-ELLE NÉCESSAIREMENT QUELQUE CHOSE (1) ?

1. Il semble que la volonté ne désire rien nécessairement. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. v, cap. 10) que si une chose est nécessaire elle n'est pas volontaire. Or, tout ce que la volonté désire est volontaire. Donc rien de ce que la volonté désire n'est nécessairement désiré.

2. Les puissances rationnelles, d'après Aristote (*Met.* lib. ix, text. 3), se rapportent à des objets opposés. Or, la volonté est une puissance rationnelle, parce que, comme le dit ce même philosophe (*De animâ*, lib. iii, text. 42), elle existe dans la raison. Donc la volonté se rapporte à des objets opposés et par conséquent elle n'est déterminée nécessairement à l'égard d'aucun.

3. Par la volonté nous sommes maîtres de nos actes. Or, nous ne sommes

(1) Cet article a pour but de distinguer ce qu'il y a de libre et ce qu'il y a de nécessaire dans l'exercice de la volonté. C'est une réfutation de ceux qui ont dit que l'homme était libre dans tous ses actes, et de ceux qui ont soutenu qu'il ne l'était dans aucun.

pas maîtres de ce qui arrive nécessairement. Donc l'acte de la volonté ne saurait être nécessaire.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 4) que tous les hommes recherchent le bonheur et qu'ils n'ont à cet égard qu'une même volonté. Or, s'ils ne le recherchaient pas nécessairement, mais d'une manière contingente, il y aurait au moins quelques individus qui ne le rechercheraient pas. Donc il y a quelque chose que la volonté veut nécessairement.

CONCLUSION. — La volonté ne peut rien vouloir par une nécessité de coaction, mais elle peut vouloir quelque chose par une nécessité finale ou hypothétique; il y a même une chose qu'elle veut d'une nécessité naturelle, c'est la béatitude.

Il faut répondre qu'il y a plusieurs sortes de nécessités. Car on appelle nécessaire tout ce qui ne peut pas ne pas être. Or, une chose peut être dite nécessaire à un être, soit d'après son principe intrinsèque ou matériel, comme quand nous disons que tout ce qui se compose d'éléments contraires doit nécessairement se corrompre, soit d'après son principe formel, comme quand nous disons que les trois angles d'un triangle doivent être nécessairement égaux à deux angles droits. Cette nécessité s'appelle naturelle et absolue. Une chose est encore nécessaire à une autre quand celle-ci ne peut sans elle atteindre sa fin ou qu'elle est contrainte par elle à agir. Dans le premier sens on dit que la nourriture est nécessaire à la vie, le cheval à la course. Cette nécessité se nomme nécessité finale ; quelquefois on lui donne aussi le nom d'utilité (1). Quand un être est contraint par un agent quelconque à agir de telle sorte qu'il ne puisse pas faire l'opposé, on appelle cette nécessité une nécessité de coaction. Cette dernière espèce de nécessité répugne absolument à la volonté. En effet, la violence est ce qui est opposé à l'inclination d'une chose, et le mouvement de la volonté est une inclination qui la porte vers un objet. C'est pourquoi, comme on dit qu'une chose est naturelle parce qu'elle est conforme à l'inclination de la nature, de même on dit qu'une chose est volontaire quand elle est conforme à l'inclination de la volonté. Ainsi donc, comme il est impossible qu'une chose soit tout à la fois violente et naturelle, de même il est impossible qu'un acte soit tout à la fois contraint et volontaire. Mais la nécessité finale ne répugne pas à la volonté quand l'être ne peut arriver à sa fin que d'une manière. Ainsi celui qui veut passer la mer doit nécessairement vouloir prendre un navire. La nécessité naturelle ne lui répugne pas non plus. Il faut même que comme l'intellect s'attache nécessairement aux premiers principes, ainsi la volonté s'attache nécessairement à la fin dernière qui est la béatitude. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 89), la fin est pour les choses pratiques ce que les principes sont pour les choses spéculatives. En effet, il faut que ce qui convient naturellement et d'une manière immuable à un être soit le fondement et le principe de toutes les autres choses qui sont en lui, parce que la nature est ce qu'il y a de premier dans chaque être et que tout mouvement procède d'un premier moteur immuable (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce mot de saint Augustin doit

(1) Dans cette nécessité finale, il faut distinguer ce qui est nécessaire purement et simplement, comme la nourriture est nécessaire pour vivre, et ce qui est nécessaire par pure bienséance. C'est cette dernière espèce de nécessaire qui porte le nom d'utilité. C'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager, parce qu'il est plus commode d'aller en voiture que d'aller à pied.

(2) La béatitude est ce principe immuable qui sert de base à toutes les déterminations de la volonté.

s'entendre de la nécessité de coaction. Car la nécessité naturelle ne détruit pas la liberté de volonté, comme il le dit lui-même dans le même livre.

Il faut répondre au *second*, que la volonté, selon qu'elle veut quelque chose naturellement, répond plutôt à l'intellect qui perçoit les principes naturels (1) qu'à la raison qui se rapporte à des objets opposés. C'est pour cela que dans ce sens elle est plutôt une puissance intellectuelle qu'une puissance rationnelle.

Il faut répondre au *troisième*, que nous sommes maîtres de nos actes, dans le sens que nous pouvons choisir telle ou telle chose. Or, nous n'avons pas à choisir notre fin, mais les moyens qui s'y rapportent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2). C'est pourquoi le désir de notre fin dernière n'est pas du nombre des choses dont nous sommes les maîtres.

ARTICLE II. — LA VOLONTÉ VEUT-ELLE NÉCESSAIREMENT TOUT CE QU'ELLE VEUT (2)?

1. Il semble que la volonté veuille nécessairement tout ce qu'elle veut. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal est en dehors de la volonté. Donc la volonté tend nécessairement au bien qu'on lui propose.

2. L'objet de la volonté est à la volonté elle-même ce que le moteur est au mobile. Or, le mouvement du mobile est une conséquence nécessaire du moteur. Il semble donc que l'objet de la volonté la meuve nécessairement.

3. Comme ce que les sens perçoivent est l'objet de l'appétit sensitif, de même ce que l'intellect perçoit est l'objet de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté. Or, ce que les sens perçoivent meut nécessairement l'appétit sensitif. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IX, cap. 14) que les animaux sont mus par ce qu'ils voient. Il semble donc que ce que l'intellect perçoit meuve nécessairement la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 9) que c'est la volonté qui fait que nous péchons et que nous vivons vertueusement; par conséquent elle se rapporte à des objets opposés. Elle ne veut donc pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

CONCLUSION. — Il y a des biens particuliers sans lesquels l'homme peut être heureux; c'est pourquoi la volonté ne les veut pas nécessairement; c'est ainsi que l'intellect ne donne pas nécessairement son assentiment aux choses qui n'ont pas une connexion nécessaire avec les premiers principes.

Il faut répondre que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut. Pour s'en convaincre il faut observer que comme il est naturel que l'intellect s'attache nécessairement aux premiers principes, de même la volonté se porte naturellement vers sa fin dernière, comme nous l'avons dit (art. préc.). Mais il y a des choses intelligibles qui n'ont pas de connexion nécessaire avec les premiers principes, puisqu'il y a des propositions contingentes qu'on peut rejeter sans pour cela être obligé de rejeter les premiers principes eux-mêmes. L'intellect ne donne pas nécessairement son assentiment aux propositions de cette nature. Il y a aussi des propositions nécessaires qui ont une connexion nécessaire avec les premiers principes, comme il y a des conséquences démontrables qu'on ne peut nier sans nier les premiers principes eux-mêmes. L'intellect y adhère nécessairement une

(1) La volonté, considérée dans ses rapports avec la fin dernière, répond à l'intellect, mais considérée par rapport aux moyens qui mènent à cette fin, elle répond plutôt à la raison, parce que, comme elle, elle peut choisir entre des choses diverses.

(2) Cet article est une réfutation de Calvin, de Luther, des trinitaires, des fatalistes et de tous ceux qui ont nié ou attaqué de quelque manière le libre arbitre. Toutes ces erreurs ont été condamnées par le concile de Trente (Conc. Trid. sess. VI, can. 1 et 5).

fois qu'il a connu par une déduction logique la connexion nécessaire qu'il y a entre ces conséquences et leurs principes. Mais il n'y adhère pas nécessairement avant d'avoir connu la nécessité rigoureuse de cette connexion. Il en est de même de la volonté. En effet, il y a des biens particuliers qui n'ont pas une connexion nécessaire avec la béatitude, parce que sans eux l'homme peut être heureux ; sa volonté ne s'y attache pas nécessairement. Mais il y a aussi des biens qui ont une connexion nécessaire avec la béatitude ; ce sont ceux par lesquels l'homme s'attache à Dieu en qui seul consiste le vrai bonheur. Toutefois, tant que par la certitude de la vision céleste la nécessité de cette connexion ne nous est pas démontrée, la volonté ne s'attache nécessairement ni à Dieu, ni aux choses divines. Mais la volonté de celui qui voit Dieu s'attache à lui aussi nécessairement que nous nous attachons maintenant au bonheur (1). Il est donc évident que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté ne peut se porter vers une chose qu'autant qu'elle est bonne. Or, par là même que le bien est multiple il résulte de là que la volonté ne se rapporte pas nécessairement à une seule chose.

Il faut répondre au *second,* que le moteur met nécessairement en mouvement le mobile, quand la puissance du moteur surpasse tellement le mobile que la force de celui-ci lui est totalement soumise. Or, la puissance de la volonté ayant pour objet le bien universel et parfait, elle ne peut être soumise tout entière à aucun bien particulier. C'est pourquoi elle n'est pas mue nécessairement par lui.

Il faut répondre au *troisième,* que la puissance sensitive n'est pas une faculté qui comprenne divers objets, comme la raison, elle ne perçoit absolument qu'une seule chose. C'est pour cela qu'elle porte l'appétit d'une manière fixe et déterminée vers cet objet unique. Mais la raison comprend plusieurs objets, c'est pour ce motif qu'elle peut donner à l'appétit intelligentiel ou à la volonté plusieurs impulsions diverses et qu'elle ne la meut pas nécessairement dans une seule et même direction.

ARTICLE III. — LA VOLONTÉ EST-ELLE UNE PUISSANCE SUPÉRIEURE A L'INTELLECT (2) ?

1. Il semble que la volonté soit une puissance supérieure à l'intellect. Car le bien et la fin voilà l'objet de la volonté. Or, la fin est la première et la plus noble des causes. Donc la volonté est la première et la plus noble des puissances.

2. On voit que dans l'ordre de la nature on va de l'imparfait au parfait, et qu'il en est de même à l'égard des puissances de l'âme, car on s'élève des sens à l'entendement qui est plus noble qu'eux. Or, on va naturellement aussi de l'acte de l'intellect à l'acte de la volonté. Donc la volonté est une puissance plus parfaite et plus noble que l'intellect.

3. Les habitudes sont proportionnées aux puissances comme les perfections aux choses perfectibles. Or, l'habitude à laquelle la volonté doit sa perfection est plus noble que celles qui perfectionnent l'intellect. Car saint Paul dit : *Quand je connaîtrais tous les mystères et que j'aurais la foi la plus parfaite, si je n'ai pas la charité je ne suis rien* (I. *Cor.* XIII, 2). Donc la volonté est une puissance plus noble que l'intellect.

(1) Cette question si difficile ne nous paraît avoir été traitée nulle part avec autant de profondeur et de clarté.

(2) En déterminant les rapports de l'intelligence et de la volonté saint Thomas répand encore de nouvelles lumières sur ce sujet qu'il a déjà si approfondi.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*Eth.* lib. x, cap. 7) : La plus noble puissance de l'âme c'est l'intellect.

CONCLUSION. — L'objet de l'intellect étant absolument plus noble que celui de la volonté, l'intellect est par là même une puissance plus noble que la volonté; cependant cette faculté est sous un rapport supérieure à l'intellect dans le sens que son objet peut se rencontrer dans un sujet plus élevé.

Il faut répondre que la supériorité d'une chose sur une autre peut se considérer de deux manières, absolument ou relativement. On considère une chose absolument quand on la considère en elle-même, et on la considère relativement quand on la considère par rapport à une autre. Si on considère l'intellect et la volonté en eux-mêmes, on trouve alors que l'intellect est la faculté la plus noble, et cela résulte de la comparaison de leurs objets. Car l'objet de l'intellect est plus simple et plus absolu que l'objet de la volonté. En effet, l'objet de l'intellect est la raison même du bien que l'on désire, et l'objet de la volonté est ce bien lui-même dont la raison est dans l'intellect. Or, plus une chose est simple et abstraite, plus elle est en elle-même noble et élevée. L'objet de l'intellect est donc plus élevé que l'objet de la volonté. Et comme les facultés sont entre elles comme leur objet, il s'ensuit que l'intellect est une faculté plus noble et plus élevée que la volonté.— Relativement, c'est-à-dire par rapport à ce qui leur est extérieur, la volonté est quelquefois supérieure à l'intellect, dans le sens que l'objet de la volonté existe dans un sujet plus élevé que celui de l'intellect. Par exemple on pourrait dire que l'ouïe est relativement plus noble que la vue, dans le sens que le sujet qui produit le son est quelquefois plus noble que celui qui produit la couleur, quoique la couleur soit en elle-même plus noble et plus simple que le son. Car, comme nous l'avons dit (quest. xvi, art. 1, et quest. xxvii, art. 4), l'action de l'intellect consiste en ce que l'essence ou la raison de l'objet compris est dans le sujet qui le comprend, tandis que l'acte de la volonté n'est parfait qu'autant que la volonté se porte vers la chose elle-même selon ce qu'elle est en soi. C'est ce qui a fait dire à Aristote (*Met.* lib. vi, text. 8) que le bien et le mal qui sont les objets de la volonté sont dans les choses, tandis que le vrai et le faux qui sont les objets de l'intellect sont dans l'esprit. Si donc l'être dans lequel est le bien est plus noble que l'âme elle-même dans laquelle est la nature ou la raison comprise de ce bien, il s'ensuit que par rapport à cet être la volonté est supérieure à l'entendement. Mais si l'être dans lequel se trouve le bien est inférieur à l'âme, alors c'est l'intellect qui est supérieur à la volonté par rapport à lui. C'est ce qui fait que l'amour de Dieu vaut mieux que sa connaissance, mais que la connaissance des choses temporelles vaut mieux au contraire que leur amour. Cependant absolument parlant l'intellect est plus noble que la volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que la nature de la cause suppose le rapport d'une chose à une autre et que dans ce rapport la nature du bien est ce qu'il y a de principal. Mais le vrai s'entend dans un sens plus absolu et exprime la nature du bien lui-même; c'est pour cela que le bien est une sorte de vrai. Réciproquement le vrai est aussi une sorte de bien dans le sens que l'intellect est une chose qui a le vrai pour fin. Et parmi les autres fins celle-là est la plus excellente comme l'intellect est la puissance la plus élevée entre toutes les autres.

Il faut répondre au *second*, que ce qui a la priorité dans l'ordre de la génération et du temps est ce qu'il y a de plus imparfait, parce que dans un seul et même sujet la puissance précède temporairement l'acte, l'im-

perfection la perfection. Mais ce qui a la priorité absolument et selon l'ordre de la nature est ce qu'il y a de plus parfait ; car c'est ainsi que l'acte est antérieur à la puissance. De cette manière l'intellect est antérieur à la volonté, comme le moteur au mobile, l'actif au passif; puisque c'est le bien compris qui meut la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement s'appuie sur la volonté considérée relativement à ce qui est supérieur à l'âme. Car la vertu de la charité a pour objet l'amour de Dieu (1).

ARTICLE IV. — LA VOLONTÉ MEUT-ELLE L'INTELLECT (2)?

1. Il semble que la volonté ne meuve pas l'intellect. Car le moteur est plus noble que l'objet mû et lui est antérieur puisqu'il est l'agent, et que celui qui agit est supérieur à celui qui pâtit, comme le disent saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16) et Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 19). Or, l'intellect est antérieur à la volonté et plus noble qu'elle, comme nous l'avons vu (art. préc.). Donc la volonté ne meut pas l'intellect.

2. Le moteur n'est pas mû par l'objet qu'il meut, sinon par accident. Or, l'intellect meut la volonté parce que l'objet de l'appétit perçu par l'intellect meut sans être mû, tandis que l'appétit meut et est mû tout à la fois. Donc l'intellect n'est pas mû par la volonté.

3. Nous ne pouvons rien vouloir que nous ne l'ayons compris. Si donc la volonté meut par son acte l'intelligence, il faudra qu'un autre acte de l'intelligence précède celui de la volonté, et que la volonté veuille à son tour ce nouvel acte d'intelligence et cela indéfiniment, ce qui est impossible. Donc la volonté ne meut pas l'intellect.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 16) : Il est en notre pouvoir d'apprendre ou de ne pas apprendre l'art que nous voulons. Il y a donc en nous des choses qui n'y sont que par l'effet de la volonté. Et comme c'est par l'intellect qu'un art s'apprend, il s'ensuit que la volonté meut cette faculté.

CONCLUSION. — L'intellect meut la volonté comme cause finale, tandis que la volonté qui se rapporte au bien en général meut l'intellect comme cause efficiente.

Il faut répondre qu'il y a deux manières d'entendre qu'une chose en meut une autre : 1° Elle peut la mouvoir comme cause finale, et c'est ainsi que la fin meut l'agent. Dans ce sens l'intellect meut la volonté parce que c'est le bien compris qui est l'objet de la volonté et qui la meut comme sa fin. 2° Elle peut la mouvoir comme agent; c'est ainsi que ce qui altère meut ce qui est altéré et ce qui pousse ce qui est poussé. En ce sens la volonté meut l'intellect et toutes les forces de l'âme, comme le dit saint Anselme (*De similitud.* cap. 2). La raison en est que suivant la manière dont toutes les puissances actives sont ordonnées, la puissance qui se rapporte à la fin universelle est celle qui meut les puissances qui se rapportent à des fins particulières. Et il en est ainsi dans l'ordre naturel comme dans l'ordre politique. En effet, le ciel qui conserve universellement tous les corps engendrés et corruptibles meut tous les corps inférieurs qui agissent chacun pour la conservation de leur propre espèce ou même de leur individu. De même le roi, par là même qu'il a pour objet le bien commun de tout le royaume, meut par son ordre chacun des magistrats qui sont

(1) Dieu est incomparablement supérieur à l'âme, qui en a la connaissance, comme on l'a vu (*in corp. art.*).

(2) Il est très-important de déterminer clairement le domaine de la volonté, parce qu'un acte n'étant bon ou mauvais qu'autant qu'il est volontaire, il faut qu'on sache jusqu'où s'étend l'empire de la volonté.

chargés de l'administration de chaque cité. Or, l'objet de la volonté est le bien et la fin en général. Donc par là même que toute puissance se rapporte à un bien qui lui est propre, comme la vue à la couleur et l'intellect à la connaissance du vrai, il s'ensuit que la volonté comme agent meut toutes les puissances de l'âme et qu'elle commande leurs actes, à l'exception des puissances naturelles de la partie végétative qui ne sont pas soumises à notre libre arbitre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut considérer l'intellect de deux manières, on peut le considérer : 1° comme percevant l'être et le vrai en général; 2° comme une chose et comme une puissance particulière ayant un acte déterminé. On peut aussi considérer la volonté sous un double point de vue. On peut la considérer : 1° d'après la généralité de son objet ou comme l'appétit du bien en général; 2° comme une puissance déterminée qui a un acte déterminé. Si donc on compare l'intellect et la volonté selon la généralité de leur objet, nous avons dit (art. préc.) que dans ce sens l'intellect est absolument plus élevé et plus noble que la volonté. Mais si l'on considère l'intellect suivant la généralité de son objet et la volonté comme une puissance déterminée, dans ce cas encore l'intellect est supérieur et antérieur à la volonté, parce que dans la nature de l'être et du vrai que l'intellect perçoit est comprise la volonté elle-même avec son acte et son objet. L'intellect comprend donc la volonté, son acte et son objet ainsi que tous les autres objets particuliers qu'il perçoit, tels que la pierre ou le bois qui sont compris dans l'idée générale de l'être et du vrai. Si on considère la volonté d'après la nature générale de son objet qui est le bien et l'intellect comme une chose et une puissance spéciale, alors dans l'idée générale du bien se trouve compris, comme un objet spécial, l'intellect lui-même, son acte et son objet qui est le vrai, parce que chacune de ces choses est un bien particulier. Dans ce sens la volonté est supérieure à l'intellect et peut le mouvoir. De toutes ces considérations résulte clairement le motif pour lequel ces deux puissances exercent l'une sur l'autre une action réciproque, c'est que l'intellect comprend que la volonté veut et la volonté veut que l'intellect comprenne. Pour la même raison le bien rentre dans le vrai dans le sens que c'est une sorte de vrai que l'intelligence comprend, et le vrai rentre dans le bien dans le sens que c'est une sorte de bien que la volonté recherche (1).

Il faut répondre au *second*, que l'intellect meut la volonté d'une autre manière que la volonté meut l'intellect (2), comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas nécessaire d'aller ainsi de la volonté à l'intellect et de l'intellect à la volonté indéfiniment, mais qu'on doit s'arrêter à l'intellect comme au premier principe de tout mouvement. Car il est nécessaire que la connaissance précède tout mouvement volontaire, mais tout mouvement volontaire ne précède pas nécessairement toute connaissance. Quant au premier principe de tout conseil et de toute intelligence, il est plus élevé que notre intellect; c'est Dieu (3), comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 18). Et il prouve de cette manière qu'il n'est pas nécessaire de remonter indéfiniment de cause en cause.

(1) Ces deux puissances sont par le moyen de leurs actes comme deux cercles qui se renferment l'un et l'autre.

(2) L'un est cause finale et l'autre cause efficiente.

(3) Ce principe attaque l'erreur des pélagiens, qui voulaient que l'homme, pour faire le bien, pût se passer de Dieu et de sa grâce.

ARTICLE V. — Y A-T-IL DANS L'APPÉTIT SUPÉRIEUR UN APPÉTIT IRASCIBLE DISTINCT DE L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE (1)?

1. Il semble qu'on doive distinguer l'appétit irascible et l'appétit concupiscible dans l'appétit supérieur qui est la volonté. Car l'appétit concupiscible vient de la concupiscence et l'appétit irascible de la colère. Or, il y a une concupiscence qui ne peut appartenir à l'appétit sensitif, mais seulement à l'appétit intelligentiel qui est la volonté. Telle est la concupiscence de la sagesse, dont il est dit (*Sap.* VI, 21) : *La concupiscence de la sagesse conduit au royaume éternel.* Il y a aussi une colère qui ne peut appartenir qu'à cet appétit; telle est celle que nous concevons contre les vices. C'est ce qui fait dire à saint Jérôme (*in Matt.* cap. 13) que nous devons avoir dans la puissance irascible de l'âme la haine de tous les vices. Donc on doit dans l'appétit intelligentiel comme dans l'appétit sensitif distinguer l'appétit irascible de l'appétit concupiscible.

2. On dit généralement que la charité est dans l'appétit concupiscible et l'espérance dans l'irascible. Or, la charité et l'espérance ne peuvent être dans l'appétit sensitif parce que ces vertus n'ont pas pour objets des choses sensibles, mais des choses intelligibles. On doit donc admettre qu'il y a dans la partie intellectuelle de l'âme un appétit concupiscible et un appétit irascible.

3. Dans le livre *de l'Esprit et de l'Âme* (cap. 3) il est dit que l'âme, avant d'être unie au corps, possède ces puissances : l'appétit irascible, l'appétit concupiscible et la raison. Or, il n'y a pas de puissance sensitive qui se rapporte à l'âme exclusivement, elles se rapportent toutes à l'âme unie au corps, comme nous l'avons dit (quest. LXXVIII, art. 5 et art. 8). Donc l'appétit irascible et l'appétit concupiscible existent dans la volonté qui est l'appétit intelligentiel.

Mais c'est le *contraire*. Car Némésius (2) dit (*De nat. hom.* cap. 16) que c'est la partie déraisonnable de l'âme qui se divise en appétit concupiscible et en appétit irascible. Saint Jean Damascène dit la même chose (*De fid. orth.* lib. II, cap. 12). Aristote dit aussi (*De animâ*, lib. III, text. 42) que la volonté réside dans la raison, et il place dans la partie déraisonnable de l'âme la concupiscence et la colère ou le désir et la passion.

CONCLUSION. — On ne distingue pas dans l'appétit supérieur de l'homme, c'est-à-dire dans la volonté, l'appétit concupiscible et l'appétit irascible.

Il faut répondre que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible ne sont pas des parties de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté. Car, comme nous l'avons dit (quest. LXXVII, art. 3, et quest. LXXIX, art. 7), la puissance qui se rapporte à un objet d'une manière générale n'est pas diversifiée par les différences spéciales comprises sous cette raison générale. Ainsi la vue se rapportant à tout ce qui est visible et coloré en général, ne se divise pas en autant de puissances qu'il y a de différentes espèces de couleurs. Mais s'il y avait une puissance qui eût pour objet le blanc considéré comme tel et non comme objet coloré, cette puissance différerait de celle qui se rapporterait au noir, comme à son objet propre. Or, l'appétit sensitif n'a pas pour objet le bien en général, parce que les sens ne perçoivent rien d'universel. C'est ce qui fait que les parties de l'appétit sensitif se diversifient

(1) Cet article nous donne l'interprétation de ces passages de l'Ecriture : *Irascimini et nolite peccare* (*Ps.* IV). *Odio sunt Deo impius et impietas ejus* (*Sap.* XIV). *Concupiscet rex decorem tuum* (*Ps.* XLIV). *Concupivit anima mea*, etc. (*Ps.* CXVIII).

(2) Le texte porte saint Grégoire de Nysse, mais désormais nous citerons ainsi le véritable auteur de cet ouvrage.

selon la diversité de nature de leurs objets particuliers. Ainsi la concupiscence regarde le bien selon qu'il délecte les sens et qu'il convient à la nature, tandis que la colère se rapporte au bien selon qu'il repousse et combat ce qui pourrait être nuisible. Mais la volonté a pour objet le bien en général. C'est pour ce motif que les puissances appétitives contenues en elle ne sont pas diverses, et qu'on ne distingue pas dans l'appétit intelligentiel une puissance irascible différente de la puissance concupiscible, comme on ne divise pas non plus l'intellect en plusieurs facultés perceptives, bien que dans la partie sensitive ces puissances soient multiples.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour et la concupiscence s'entendent de deux manières. Quelquefois on entend par là des passions qui s'élèvent avec une certaine surexcitation de l'esprit. C'est le sens vulgaire qu'on donne à ces affections qui, ainsi comprises, n'existent que dans l'appétit sensitif. D'autres fois on entend par là une simple affection sans passion, sans mouvement de l'esprit. Alors ce sont des actes de la volonté qu'on peut attribuer à Dieu et aux anges. Dans ce dernier sens ils ne se rapportent pas à des puissances diverses, mais à une seule et même puissance qu'on appelle la volonté.

Il faut répondre au *second*, qu'on peut dire que la volonté est irascible dans le sens qu'elle veut combattre le mal, non d'après l'impulsion de la passion, mais d'après le jugement de la raison. On peut dire aussi de la même manière qu'elle est concupiscible parce qu'elle désire le bien. Ainsi la charité et l'espérance sont dans l'irascible et le concupiscible, c'est-à-dire dans la volonté suivant qu'elle se rapporte à ces actes divers. On peut aussi entendre de cette manière ce que dit le livre *de l'Esprit et de l'Ame*, que l'irascible et le concupiscible appartiennent à l'âme avant qu'elle ne soit unie au corps, pourvu toutefois qu'on entende cette priorité selon l'ordre de nature et non selon l'ordre de temps, quoique d'ailleurs il ne soit pas nécessaire d'ajouter foi à cet ouvrage.

Ainsi la réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

QUESTION LXXXIII.

DU LIBRE ARBITRE.

Après avoir parlé de la volonté, nous avons à nous occuper maintenant du libre arbitre. — Sur ce point quatre questions se présentent : 1° L'homme a-t-il le libre arbitre? — 2° Qu'est-ce que le libre arbitre? Est-ce une puissance, un acte, ou une habitude? — 3° Si c'est une puissance, est-elle appétitive ou cognitive? — 4° Si elle est appétitive, est-elle la même que la volonté ou si elle en est distincte?

ARTICLE I. — L'HOMME A-T-IL LE LIBRE ARBITRE (1)?

1. Il semble que l'homme n'ait pas le libre arbitre. Car quiconque a le libre arbitre fait ce qu'il veut. Or, l'homme ne fait pas ce qu'il veut. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VII, 19) : *Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je hais.* Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

2. A quiconque a le libre arbitre il appartient de vouloir et de ne pas vouloir, d'agir et de ne pas agir. Or, le pouvoir n'appartient pas à l'homme. Car saint Paul dit (*Rom.* IX, 16) : *Il ne vous appartient ni de vouloir, ni de courir.* Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

3. L'être libre est celui qui s'appartient et qui est cause de ses déterminations, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). Ce qui est mû par un autre

(1) Toutes les différentes erreurs de Luther, de Calvin, d'OEcolampade, de Mélanchton, de Pélage et de tous les hérésiarques anciens et modernes sur le libre arbitre sont ici attaquées et réfutées.

n'est donc pas libre. Or, Dieu meut la volonté. Car il est dit (*Prov.* xxi, 1) : *Le cœur du roi est dans la main de Dieu et il le tourne comme il veut.* Et saint Paul ajoute (*Phil.* ii, 13) : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.* Donc l'homme n'a pas de libre arbitre.

4. Quiconque a le libre arbitre est maître de ses actes. Or, l'homme n'est pas maître de ses actes. Car, comme le dit Jérémie (Jer. x, 23) : *Ce n'est pas à l'homme à choisir sa voie, et ce n'est pas à lui à diriger ses pas.* Donc l'homme n'a pas de libre arbitre.

5. Aristote dit (*Eth.* lib. iii, cap. 5) : Suivant ce qu'est un être, telle lui paraît sa fin. Or, il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle manière, mais c'est à la nature que nous devons ce que nous sommes. Il nous est donc naturel de suivre une fin, et par conséquent ce n'est pas le fait du libre arbitre.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans l'Ecclésiaste (*Eccl.* xv, 14) : *Dieu a établi l'homme dès le commencement et l'a placé dans la main de son conseil,* c'est-à-dire, explique la glose, *dans son libre arbitre.*

CONCLUSION. — Puisque l'homme est raisonnable il a nécessairement le libre arbitre.

Il faut répondre que l'homme a le libre arbitre, parce qu'autrement les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les peines seraient inutiles. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer qu'il y a des êtres qui agissent sans jugement, c'est ainsi que la pierre se précipite en bas. Il en est de même de tous les êtres sans connaissance. Il y en a qui agissent avec jugement, mais non avec liberté ; tels sont les animaux. Car la brebis qui voit le loup juge qu'elle doit le fuir, mais ce jugement est purement instinctif ou naturel, il n'est pas libre, parce qu'elle ne juge pas d'après la comparaison des objets, et il en est ainsi du jugement de toutes les bêtes brutes. Mais l'homme agit avec jugement parce que c'est d'après sa connaissance qu'il juge qu'il doit fuir ou rechercher une chose. Et comme son jugement n'est pas instinctif quand il s'agit de faire quelque action particulière, mais qu'il résulte du travail logique de la raison, il s'ensuit qu'il agit avec liberté et qu'il peut se décider entre des objets opposés. Car à l'égard des choses contingentes la raison peut choisir entre les contraires (1), comme on le voit dans les syllogismes dialectiques et dans l'art de la persuasion que la rhétorique enseigne. Or, les actions particulières sont des choses contingentes, et c'est pour cela que la raison peut porter sur elles des jugements divers et qu'elle n'est pas par conséquent nécessitée à se prononcer d'une manière déterminée. Donc par cela seul que l'homme est raisonnable il est nécessaire qu'il soit libre.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. lxxxi, art. 3 ad 2), l'appétit sensitif, bien qu'il obéisse à la raison, peut cependant la contrarier sous un aspect en convoitant une chose opposée à ce que la raison commande. Il y a donc un bien que l'homme ne fait pas quand il le veut, c'est celui qui consiste à ne rien désirer de contraire à la raison, d'après l'explication que donne saint Augustin lui-même (*Cont. Jul.* lib. iii, cap. 26).

Il faut répondre au *second*, que cette parole de l'Apôtre ne signifie pas que l'homme ne veuille pas et qu'il ne coure pas par l'effet de son libre arbitre, mais que le libre arbitre seul ne suffit pas pour produire ces actes, s'il n'est mû et aidé par Dieu.

(1) C'est ce qui prouve que s'il y a des motifs déterminants, il n'y a pas de motifs nécessitants. Cette objection, sur laquelle les philosophes ont tant appuyé, est par là même détruite.

Il faut répondre au *troisième,* que le libre arbitre est cause de son mouvement, parce que c'est par lui que l'homme se meut pour agir. Cependant il n'est pas essentiel à la liberté que l'être libre soit sa propre cause, comme il n'est pas nécessaire pour qu'une chose soit cause d'une autre, qu'elle soit sa cause première. Ainsi Dieu est la cause première qui meut toutes les causes naturelles et volontaires. Et comme en mettant en mouvement les causes naturelles il n'empêche pas que leurs actes ne soient naturels, de même en agissant sur les causes volontaires il n'empêche pas leurs actions d'être volontaires, mais il leur donne plutôt ce caractère, car il agit en chaque être d'une manière conforme à ce qui lui est propre (1).

Il faut répondre au *quatrième,* que quand on dit que l'homme n'est pas maître de choisir la voie dans laquelle il marche, cela signifie qu'il n'est pas libre de mettre à exécution ce qu'il choisit, parce qu'il peut trouver des obstacles à ses désirs, malgré sa volonté. Mais nous sommes maîtres de fixer nos choix, en supposant toutefois que Dieu vienne à notre secours.

Il faut répondre au *cinquième,* qu'il y a dans l'homme deux sortes de qualité, l'une naturelle et l'autre acquise. La qualité naturelle peut se rapporter soit à la partie intellectuelle de l'âme, soit au corps et aux vertus qui lui sont annexées. De ce que l'homme jouit du côté de l'intellect d'une certaine qualité naturelle il s'en suit qu'il appète naturellement sa fin dernière, c'est-à-dire la béatitude. Cet appétit est naturel et il n'est pas conséquemment soumis au libre arbitre, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Du côté du corps et des puissances qui s'y rattachent, un homme peut aussi avoir certaine qualité naturelle, jouir ainsi de telle ou de telle complexion, de telle ou telle disposition d'après l'impulsion des causes matérielles qui ne peuvent affecter la partie intellectuelle parce qu'elle n'est pas un acte du corps. Ainsi l'homme s'attache à telle ou telle fin suivant ce qu'il est d'après ses qualités corporelles, parce que ce sont ses dispositions qui le portent à choisir une chose et à repousser l'autre. Mais ces penchants sont soumis au jugement de la raison qui a tout pouvoir sur l'appétit inférieur, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 3). C'est ce qui fait qu'ils ne sont point un obstacle au libre arbitre. Les qualités acquises sont les habitudes et les passions qui portent quelqu'un vers une chose plutôt que vers une autre. Ces inclinations sont cependant soumises aussi au jugement de la raison. Elle les domine dans le sens qu'il est en notre pouvoir de les acquérir, soit en les produisant nous-mêmes, soit en nous disposant à les recevoir, et qu'il ne dépend que de nous de les repousser. Il n'y a donc là rien qui répugne à la liberté.

ARTICLE II. — LE LIBRE ARBITRE EST-IL UNE PUISSANCE (2)?

1. Il semble que le libre arbitre n'est pas une puissance. Car le libre arbitre n'est rien autre chose que le libre jugement. Or, le jugement n'est pas une puissance, mais un acte. Donc le libre arbitre n'est pas une puissance.

2. On dit que le libre arbitre est une faculté de la volonté et de la raison. Or, une faculté (3) désigne la facilité d'action d'une puissance, et cette facilité est l'effet de l'habitude. Donc le libre arbitre est une habitude. Aussi saint

(1) C'est ce qui concilie la liberté de l'homme avec tous les attributs de Dieu.

(2) Cet article prouve que le libre arbitre n'a point été détruit par le péché, et que l'homme peut, avec les seules forces de sa nature, faire le bien et le mal moralement, comme les conciles l'ont défini, contre Luther et contre tous les hérésiarques qui ont nié la liberté de l'homme depuis son péché.

(3) On voit que saint Thomas ne prenait pas ce mot dans le sens que nous lui donnons aujourd'hui; c'est pourquoi nous ne l'avons employé que rarement dans cette traduction.

Bernard dit (*De Grat. et lib. arb.* cap. 2) que le libre arbitre est une habitude de l'esprit qui est libre de lui-même. Ce n'est donc pas une puissance.

3. Il n'y a pas de puissance naturelle que le péché détruise. Or, le libre arbitre est détruit par le péché, car saint Augustin dit (*Ench.* cap. 30, que l'homme en faisant mauvais usage de son libre arbitre se perd et perd son libre arbitre lui-même. Donc le libre arbitre n'est pas une puissance.

Mais c'est le *contraire*. En effet il semble que le sujet d'une habitude ne saurait être qu'une puissance. Or, le libre arbitre est le sujet de la grâce dont le secours nous aide à faire le bien. Donc c'est une puissance.

CONCLUSION. — Puisque le libre arbitre est ce qui permet aux hommes de choisir indifféremment entre le bien et le mal, il est impossible que ce soit une habitude ou une puissance jointe à une habitude, il faut nécessairement que ce soit une puissance naturelle de l'âme.

Il faut répondre que quoique le libre arbitre désigne un certain acte dans le sens propre du mot, cependant, suivant l'acception générale, nous donnons le nom de libre arbitre au principe même de cet acte, c'est-à-dire au principe qui fait que l'homme juge librement. Or, en nous tout principe d'un acte est une puissance et une habitude. Ainsi nous disons que nous connaissons une chose par la science et par la puissance intellectuelle. Il faut donc que le libre arbitre soit ou une puissance ou une habitude, ou une puissance jointe à une habitude. Mais il est évident pour deux raisons qu'il n'est ni une habitude, ni une puissance jointe à une habitude. 1° Si c'était une habitude il faudrait que ce fût une habitude naturelle, car il est naturel à l'homme d'avoir le libre arbitre. Or, nous ne pouvons avoir d'habitude naturelle à l'égard des choses qui sont soumises au libre arbitre, parce que nous sommes naturellement portés vers les choses pour lesquelles nous avons une habitude naturelle. C'est ainsi que nous sommes portés à donner notre assentiment aux premiers principes. Mais ces sortes de choses ne sont pas du domaine du libre arbitre, comme nous l'avons dit en parlant du désir de la béatitude (quest. LXXXII, art. 1 et 2). Il est donc contraire à l'essence même du libre arbitre d'être une habitude naturelle. Il est aussi opposé à sa nature d'être une habitude acquise, par conséquent ce n'est une habitude dans aucun sens. 2° La seconde raison c'est qu'on appelle habitudes l'usage que nous faisons de nos passions et de nos actions bonnes ou mauvaises, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5). Ainsi la tempérance est le bon usage que nous faisons de la concupiscence et l'intempérance en est l'usage désordonné. De même par la science nous réglons bien l'acte de notre intellect dans la connaissance qu'il a du vrai, et par l'ignorance nous le réglons mal. Le libre arbitre au contraire est indifférent au bien ou au mal. Il est donc impossible qu'il soit une habitude; par conséquent il ne peut être qu'une puissance.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on a coutume de désigner la puissance par le nom de l'acte. C'est ainsi que par l'acte du jugement libre on désigne la puissance qui en est le principe. Autrement si le libre arbitre ne désignait que l'acte il ne serait pas immanent dans l'homme.

Il faut répondre au *second*, que le mot faculté désigne quelquefois une puissance très-apte à faire une chose. C'est dans ce sens qu'il entre dans la définition du libre arbitre. Quant à saint Bernard il entend par habitude non ce qui se distingue par opposition à la puissance, mais la manière habituelle dont un homme fait un acte. Ce qui comprend tout à la fois la puissance et l'habitude. Car par la puissance l'homme peut agir et par l'habitude il est apte à agir bien ou mal.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que l'homme en péchant perd son libre arbitre non par rapport à la liberté naturelle qui est à l'abri de la contrainte, mais par rapport à la liberté qui est exempte de faute et de misère. Nous en parlerons lorsque nous traiterons de la morale dans la seconde partie de cet ouvrage.

ARTICLE III. — LE LIBRE ARBITRE EST-IL UNE PUISSANCE APPÉTITIVE (1)?

1. Il semble que le libre arbitre ne soit pas une puissance appétitive, mais cognitive. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 27) que le libre arbitre accompagne immédiatement la raison. Or, la raison est une puissance cognitive. Donc le libre arbitre aussi.

2. On dit libre arbitre comme on dit libre jugement. Or, le jugement est l'acte d'une puissance cognitive. Donc le libre arbitre est une puissance semblable.

3. Le choix ou l'élection appartient principalement au libre arbitre. Or, l'élection semble appartenir à la connaissance parce que l'élection implique la comparaison d'une chose avec une autre, ce qui est le propre de la vertu cognitive. Donc le libre arbitre est une puissance cognitive.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 2) que l'élection est le désir de ce qui est en nous. Or, le désir est l'acte de la vertu appétitive. Donc l'élection aussi. Et comme le libre arbitre est la puissance qui nous fait choisir, il s'ensuit que c'est une faculté appétitive.

CONCLUSION. — L'acte propre du libre arbitre étant l'élection, et l'élection étant principalement l'acte de la vertu appétitive, il faut que le libre arbitre soit une puissance appétitive.

Il faut répondre que le propre du libre arbitre est l'élection. Car le libre arbitre comme nous l'entendons consiste à recevoir une chose après en avoir rejeté une autre, c'est-à-dire à choisir. C'est pour ce motif qu'il faut considérer la nature du libre arbitre d'après l'élection. Or, l'élection participe tout à la fois de la vertu cognitive et de la vertu appétitive. A la vertu cognitive se rattache le conseil par lequel on juge quelle est la chose que l'on doit préférer à l'autre. C'est ensuite à la faculté appétitive à agréer ce que le conseil a considéré comme méritant la préférence. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 2) qu'il est douteux si l'élection appartient plus particulièrement à la puissance appétitive qu'à la puissance cognitive ; car à son sens l'élection est ou l'intellect appétitif, ou l'appétit intelligentiel. Mais il est plus porté à croire que c'est un appétit intelligentiel, parce qu'il l'appelle un désir inspiré par le conseil (*Eth.* lib. III, cap. 3). La raison en est que l'objet propre de toute élection ce sont les moyens, et les moyens sont cette espèce de bien qu'on appelle l'utile. L'utile étant d'ailleurs l'objet de l'appétit, il s'ensuit que l'élection est principalement l'acte de la faculté appétitive et que par conséquent le libre arbitre est une puissance appétitive.

Il faut répondre au *premier* argument, que les puissances appétitives et les puissances perceptives sont concomitantes. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit que le libre arbitre accompagne immédiatement la raison.

Il faut répondre au *second*, que le jugement est en quelque sorte la con-

(1) En définissant le libre arbitre, l'élection ou la faculté de choisir, saint Thomas coupe court à toutes les difficultés qui ont été soulevées au sujet de cette prérogative de l'homme. Ainsi, qu'on choisisse le bien ou le mal, qu'on puisse pécher ou non, qu'on ait besoin du secours de Dieu pour agir, ou qu'on n'en ait pas besoin, qu'on puisse accomplir par ses seules forces les commandements de Dieu, ou qu'on ne le puisse pas, toutes ces questions qui ont été agitées à l'occasion du libre arbitre ne touchent pas à son essence.

clusion et la détermination du conseil. Or, ce qui détermine le conseil c'est en premier lieu l'autorité de la raison et en second lieu l'acceptation de l'appétit. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3) que le jugement étant le résultat de la délibération, notre désir est l'effet de la réflexion. C'est dans ce sens que l'élection elle-même est appelée une sorte de jugement auquel le libre arbitre emprunte son nom.

Il faut répondre au *troisième*, que cette comparaison que l'élection suppose se rapporte au conseil antérieur qui est l'effet de la raison. Car l'appétit, quoiqu'il ne compare pas, est cependant mû par la faculté cognitive à laquelle il appartient de comparer, et pour ce motif il paraît établir une comparaison entre les objets quand il préfère l'un à l'autre.

ARTICLE IV. — LE LIBRE ARBITRE EST-IL UNE PUISSANCE DIFFÉRENTE DE LA VOLONTÉ (1)?

1. Il semble que le libre arbitre soit une autre puissance que la volonté. Car saint Jean Damascène dit (*De orth.* lib. II, cap. 22) que le mot θέλησις et le mot βούλησις indiquent des choses différentes. Or, le premier de ces mots désigne la volonté et le second le libre arbitre. Car on appelle βούλησις la volonté qui s'attache à une chose après l'avoir comparée à une autre. Il semble donc que le libre arbitre soit une puissance différente de la volonté.

2. Les puissances se connaissent par les actes. Or, l'élection qui est l'acte du libre arbitre est autre que la volonté, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2) : car la volonté a la fin pour objet et l'élection les moyens qui mènent à la fin. Donc le libre arbitre est une puissance différente de la volonté.

3. La volonté est l'appétit intelligentiel. Or, il y a dans l'intellect deux puissances, l'intellect agent et l'intellect possible. Il doit donc y avoir aussi dans l'appétit intelligentiel une puissance indépendamment de la volonté, et cette seconde puissance ne peut être que le libre arbitre. Donc le libre arbitre est une autre puissance que la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit (*Orth. fid.* lib. III, cap. 14) que le libre arbitre n'est rien autre chose que la volonté.

CONCLUSION. — Comme la raison et l'intellect ne forment pas deux puissances, mais une seule, il en est de même de la volonté et du libre arbitre.

Il faut répondre que les puissances appétitives doivent être proportionnées aux puissances perceptives, comme nous l'avons dit (quest. LXIV, art. 2, et quest. LXXX, art. 2). Ainsi ce que l'intellect et la raison sont par rapport à la perception intellectuelle, la volonté et le libre arbitre qui n'est qu'une puissance élective le sont à l'égard de l'appétit intelligentiel. Pour s'en convaincre il suffit d'examiner le rapport de leurs objets et de leurs actes. En effet l'intelligence implique la perception pure et simple d'une chose. Ainsi on dit, à proprement parler, qu'on comprend les principes qui se connaissent par eux-mêmes sans qu'on ait besoin de les comparer à d'autres idées. Le raisonnement consiste au contraire à partir d'une chose pour arriver à la connaissance d'une autre. Ainsi l'objet propre du raisonnement ce sont les conséquences qu'on déduit des principes. De même par rapport à l'appétit la volonté implique le pur et simple désir d'une chose. Par conséquent elle a pour objet la fin qu'on recherche pour elle-même. Mais choisir c'est désirer une chose pour arriver à une autre. Aussi l'élection a pour objet les

(1) L'Écriture se sert souvent du mot de *volonté* pour désigner le libre arbitre : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Qui vult venire post me, etc. Apposui tibi ignem et aquam*; *ad quod volueris extende manum.* Il en est de même des conciles. Saint Thomas en donne dans cet article la raison.

moyens qui mènent à la fin. Et comme dans l'ordre de nos connaissances le principe se rapporte à la conséquence à laquelle nous adhérons à cause de lui, de même dans l'ordre de nos désirs la fin se rapporte aux moyens que nous recherchons à cause d'elle. D'où il est évident que ce que l'intellect est à la raison, la volonté l'est à la puissance élective ou au libre arbitre. Or, nous avons montré (quest. LXXIX, art. 8) que l'intelligence et le raisonnement appartiennent à la même puissance, comme le repos et le mouvement à la même force. Donc c'est aussi la même puissance qui veut et qui choisit, et par conséquent la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on distingue le mot βούλησις du mot θέλησις, non parce qu'ils expriment des puissances diverses, mais des actes différents.

Il faut répondre au *second*, que l'élection et la volonté ou le vouloir sont des actes divers, mais qu'ils appartiennent à une seule et même puissance, comme l'intelligence et le raisonnement, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'intellect se rapporte à la volonté comme son moteur; c'est pour ce motif qu'il n'est pas nécessaire de distinguer dans la volonté l'agent et le possible.

QUESTION LXXXIV.

COMMENT L'AME UNIE AU CORPS COMPREND LES CHOSES CORPORELLES QUI LUI SONT INFÉRIEURES.

Nous devons maintenant examiner les actes et les habitudes de l'âme qui se rapportent aux puissances intellectuelles et appétitives. Car les autres puissances n'appartiennent pas directement à l'étude de la théologie. Les actes et les habitudes de la partie appétitive regardent la morale, par conséquent nous en parlerons dans la seconde partie de cet ouvrage où nous aurons à traiter ces sortes de questions. Actuellement nous ne devons nous occuper que des actes et des habitudes de la partie intellectuelle; et d'abord des actes, ensuite des habitudes. Dans l'étude des actes nous procéderons de la manière suivante : 1° Il faut examiner comment l'âme comprend quand elle est unie au corps; 2° comment elle comprend quand elle en est séparée. La première de ces deux considérations se subdivise en trois parties. Nous rechercherons en premier lieu comment l'âme comprend les choses corporelles qui sont au-dessous d'elle, ensuite comment elle se comprend elle-même et les choses qui sont en elle, enfin comment elle comprend les substances immatérielles qui sont au-dessus d'elle. — A l'égard de la connaissance des corps il y a trois choses à examiner : 1° par quel moyen l'âme les connaît-elle? 2° comment et dans quel ordre? 3° que connaît-elle en eux? — Sur le premier point huit questions se présentent : 1° L'âme connaît-elle les corps par l'intellect? — 2° Les comprend-elle par son essence ou par quelques espèces? — 3° Si elle les comprend par des espèces, lui sont-elles toutes naturellement innées? — 4° Les espèces lui viennent-elles de formes immatérielles séparées? — 5° L'âme voit-elle tout ce qu'elle comprend dans les raisons éternelles? — 6° Sa connaissance intellectuelle lui vient-elle des sens? — 7° L'intellect peut-il comprendre actuellement au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans avoir recours aux images sensibles? — 8° Le jugement de l'intellect peut-il être gêné par l'action des puissances sensitives?

ARTICLE I. — L'AME CONNAIT-ELLE LES CORPS PAR L'INTELLECT (1)?

1. Il semble que l'âme ne connaisse pas les corps par l'intellect. Car saint Augustin dit (*Solil.* lib. II, cap. 4) qu'on ne peut comprendre les corps par

(1) Cette étude sur la manière dont nous connaissons les choses matérielles est une des parties les plus remarquables de la philosophie thomistique.

l'intellect et qu'on ne peut les voir que par les sens. Il dit encore (*Sup. Gen.* lib. XII, cap. 23) que la vision intellectuelle a pour objet les choses qui existent dans l'âme essentiellement. Or, les corps ne sont pas de cette nature. Donc l'âme ne peut les connaître par l'intellect.

2. Ce que les sens sont par rapport aux choses intelligibles, l'intellect l'est par rapport aux choses sensibles. Or, l'âme ne peut point du tout connaître par les sens les choses spirituelles qui sont des choses intelligibles. Donc elle ne peut connaître d'aucune manière par l'intellect les corps qui sont des choses sensibles.

3. L'intellect a pour objet les choses nécessaires et qui existent toujours de la même manière. Or, tous les corps sont mobiles et variables. Donc l'âme ne peut les connaître par l'intellect.

Mais c'est le *contraire*. En effet la science est dans l'intellect. Si donc l'intellect ne connaît pas les corps, il s'ensuit qu'il n'y a pas de science qui ait les corps pour objet et que par conséquent la science naturelle qui traite des corps mobiles n'existe pas.

CONCLUSION. — L'âme connaît par l'intellect les corps d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

Pour bien éclaircir cette question il faut répondre que les premiers philosophes qui ont fait des recherches sur la nature des choses ont pensé qu'il n'y avait dans le monde que des corps. Et comme ils voyaient que tous les corps étaient mobiles et soumis à une variation continuelle, ils ont pensé que nous ne pouvions avoir de certitude sur rien. Car il est impossible que ce qui change perpétuellement soit perçu ou connu avec certitude, parce que l'esprit a formulé à peine son jugement que déjà la chose n'est plus la même, ce que Héraclite exprimait en disant qu'il n'est pas possible de toucher deux fois l'eau, comme le rapporte Aristote, d'un fleuve qui court (*Met.* lib. IV, texte 22) (1). — Platon survint, et pour établir la certitude des connaissances que l'intellect acquiert il supposa qu'indépendamment des êtres corporels il y avait un autre genre d'êtres séparés du mouvement et de la matière qu'il appelait des espèces ou des idées. A son sens c'était la manière dont chaque objet individuel et sensible participe à ces espèces qui faisait qu'ils étaient ou un homme, ou un cheval, ou toute autre chose. Ainsi il disait que les sciences, les définitions et tout ce qui appartient à l'acte de l'intellect, ne se rapportent pas à ces corps sensibles, mais à ces espèces immatérielles et séparées de telle sorte que l'âme ne comprend pas ces objets corporels, mais leurs espèces séparées (2). Or, il est évident que ce système est faux pour deux raisons. 1° Parce que ces espèces étant immatérielles et immobiles, il suivrait de là que la connaissance de la matière et du mouvement qui est l'objet propre de la science naturelle ne serait pas une connaissance scientifique et que les démonstrations qui se font par les causes motrices et naturelles n'appartiendraient pas non plus aux sciences. 2° Parce qu'il semblerait ridicule que pour arriver à la connaissance des choses qui nous sont manifestées extérieurement, nous ayons recours à d'autres êtres qui ne peuvent être leurs substances, puisqu'ils en diffèrent sous le rapport de l'être. C'est pourquoi la connaissance de ces substances séparées ne serait pas de nature à nous permettre de juger de celles qui frap-

(1) D'après ces philosophes, les choses naturelles ne pouvaient être l'objet de la science, parce qu'il n'y a pas de science possible sans des principes certains et immuables.

(2) D'après Platon, les sens ne peuvent arriver à la certitude; ils ne peuvent produire que des probabilités, et la science n'est certaine qu'autant qu'elle se rapporte aux idées absolues, qui sont les espèces ou les types des choses sensibles.

pent les sens. Ce qui, à notre avis, a induit Platon en erreur, c'est que d'après le principe qui suppose que toute connaissance s'opère au moyen d'une certaine ressemblance, il a pensé que la forme de l'objet connu devait être nécessairement dans le sujet qui la connaît telle qu'elle est en elle-même. Or, ayant remarqué que la forme de l'objet compris est dans l'intellect d'une manière universelle, immatérielle, immuable, ce qui résulte de l'opération même de l'intellect qui comprend universellement et en quelque sorte nécessairement, parce que le mode de l'action est toujours conforme au mode formel de l'agent, il a cru que les choses comprises devaient ainsi exister en elles-mêmes, c'est-à-dire d'une manière immatérielle et immuable. Mais cela n'est pas nécessaire. Car nous voyons parmi les objets sensibles que la forme n'existe pas dans l'un de la même manière que dans l'autre; par exemple dans l'un la blancheur est plus éclatante, dans l'autre elle l'est moins; ici elle est unie à la douceur, là elle ne l'est pas. De cette manière la forme de l'objet sensible n'existe pas dans l'être qui est hors de l'âme de la même manière que dans les sens qui la perçoivent dégagée de sa matière, comme ils perçoivent la couleur de l'or sans percevoir l'or lui-même. Ainsi l'intellect reçoit les espèces des corps qui sont matérielles et muables, et il les reçoit selon sa manière d'être, c'est-à-dire immatériellement et invariablement. Car l'objet reçu l'est toujours selon la manière d'être du sujet qui le reçoit. Il faut donc conclure que l'âme connaît les corps par l'intellect et qu'elle les connaît d'une connaissance immatérielle, universelle et nécessaire.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de saint Augustin doit s'entendre des moyens de connaître que possède l'intellect plutôt que des choses qu'il connaît. Car il ne connaît pas les corps par eux-mêmes, ni par des images matérielles et corporelles, mais par des espèces immatérielles et intelligibles qui peuvent exister dans l'âme essentiellement.

Il faut répondre au *second*, que, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xxii, cap. 29), on ne doit pas dire que l'intellect ne connaît que les choses spirituelles comme on dit que les sens ne connaissent que les choses corporelles, parce qu'il s'ensuivrait que Dieu et les anges ne connaîtraient pas les corps. La raison de cette différence c'est que la puissance inférieure ne peut s'élever aux choses qui sont du domaine de la puissance supérieure, tandis que la puissance supérieure opère les mêmes choses que la puissance inférieure, mais d'une manière plus éminente.

Il faut répondre au *troisième*, que tout mouvement suppose quelque chose d'immobile. Car quand c'est la qualité qui est transformée, la substance reste immobile, et quand c'est la forme substantielle, la matière conserve cette prérogative. Les choses muables ont aussi des rapports immuables. Ainsi, quoique Socrate ne soit pas toujours assis, il est invariablement vrai que quand il est assis il reste dans un seul et même lieu. C'est pour cela que rien n'empêche que la science ne soit immuable et qu'elle ait pour objet des choses qui ne le sont pas (1).

ARTICLE II. — L'AME CONNAIT-ELLE PAR SON ESSENCE LES CHOSES CORPORELLES (2)?

1. Il semble que l'âme comprenne les choses corporelles par son essence. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. x, cap. 5) que l'âme recueille les images

(1) Ce qui a égaré les platoniciens et beaucoup d'autres philosophes, c'est qu'ils supposaient que cette différence de rapport était impossible, et que ce qui était spirituel ne pouvait, par exemple, percevoir ce qui est corporel.

(2) Pour connaître une chose par son essence il faut posséder en soi sa forme immatériellement; il n'y a que Dieu qui possède ainsi en lui toutes choses, parce qu'il n'y a que lui qui soit cause de tout ce qui existe.

des corps et qu'elle les perçoit après les avoir formées en elle-même et d'elle-même. Car pour les former elle donne quelque chose de sa substance. Or, comme elle comprend les corps par leurs images, il s'ensuit qu'elle les connaît par son essence qui est la matière dont elle forme les images qui les font connaître.

2. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 37) que l'âme est en quelque sorte toutes choses. Comme on connaît le semblable par son semblable, il semble que l'âme connaisse par elle-même toutes les choses corporelles.

3. L'âme est supérieure aux créatures corporelles. Or, les êtres inférieurs existent dans les êtres supérieurs d'une manière plus éminente qu'en eux-mêmes, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 12). Donc toutes les créatures corporelles existent d'une manière plus noble dans l'essence même de l'âme qu'en elles-mêmes. Elle peut donc les connaître par sa substance.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 3) : L'esprit acquiert la connaissance des choses corporelles par le moyen des sens. Or, l'âme elle-même ne peut être connue par les sens. Elle ne connaît donc pas les choses corporelles par sa substance.

CONCLUSION. — Dieu seul étant virtuellement toutes choses, il connaît tout par son essence, tandis que l'âme ne connaît rien de cette manière.

Il faut répondre que les anciens philosophes ont supposé que l'âme connaît les corps par son essence. Comme il était admis de tout le monde que le semblable est connu par le semblable, ils pensaient que la forme de l'objet connu est dans le sujet qui la connaît telle qu'elle est en elle-même. Les platoniciens eurent un système tout opposé. Car Platon reconnaissant que l'âme intellectuelle était immatérielle et qu'elle connaissait immatériellement, prétendit que les formes des choses connues étaient spirituelles. Les premiers philosophes, considérant les choses connues comme étant corporelles et matérielles, avaient été amenés nécessairement à croire qu'elles existaient matériellement dans l'âme qui les connaît. C'est pourquoi, pour attribuer à l'âme leur connaissance, ils supposaient qu'elle avait la même nature qu'eux. Et comme la nature de tous les êtres qui naissent d'un principe est formée d'après le principe qui les a produits, ils attribuaient à l'âme la nature du principe générateur qu'ils considéraient comme la source de tout l'univers. Ainsi ils disaient que l'âme était de la nature du feu, ou de l'air, ou de l'eau, suivant qu'ils prenaient un de ces éléments pour le principe universel des choses. Empédocle, qui admettait quatre éléments matériels et deux moteurs, disait aussi que l'âme était formée de ces six principes. Et comme ces philosophes pensaient que toutes choses existaient matériellement dans l'âme, ils supposaient que toutes nos connaissances étaient matérielles et ils ne distinguaient pas ainsi entre l'intellect et les sens (1). — Mais cette opinion n'est pas soutenable : 1° parce que dans le principe matériel dont ils parlaient, les objets qui en dérivent n'existent qu'en puissance. Or, on ne connaît pas une chose suivant ce qu'elle est en puissance, mais suivant ce qu'elle est en acte, comme on le voit (*Met.* lib. IX, text. 20). Par conséquent la puissance elle-même n'est connue que par l'acte. Ainsi il ne suffirait donc pas d'attribuer à l'âme la nature des principes pour qu'elle connût toutes choses s'il n'y avait pas d'ailleurs en elle la nature et la forme de chacun de leurs effets, tels que les os, les chairs et toutes les autres parties que les éléments composent,

(1) Aristote expose très-longuement tous ces systèmes dans le premier livre de son *Traité de l'âme*, et tout en les exposant il les réfute. Saint Thomas reproduit ses principaux arguments.

comme l'observe Aristote en réfutant Empédocle (*De animâ,* lib. I, text. 77). 2° Ce système est faux, parce que s'il fallait que l'objet connu existât matériellement dans le sujet qui le connaît, il n'y aurait pas de raison pour que les choses qui existent matériellement hors de l'âme fussent privées de connaissance. S'il est vrai, par exemple, que l'âme connaisse le feu par le feu, le feu qui est hors de l'âme devrait aussi connaître le feu. Il reste donc à admettre que les objets matériels connus existent dans le sujet qui les connaît, non matériellement, mais plutôt immatériellement. La raison en est que l'acte de la connaissance s'étend à des choses qui sont en dehors du sujet qui connaît. Car nous connaissons ce qui est en dehors de nous. La matière ayant au contraire pour effet d'individualiser la forme d'une chose, il est par là même manifeste que la connaissance est d'une nature directement opposée à l'essence même de la matière. C'est pour cela que les êtres qui ne reçoivent pas d'autres formes que des formes matérielles, comme les plantes, ne sont pas susceptibles de connaissance (*De animâ,* lib. II, text. 12). Au contraire, plus la forme de l'être connu est immatérielle, et plus on la connaît parfaitement (1). Aussi l'intellect qui abstrait l'espèce non-seulement de la matière, mais encore de toutes les conditions matérielles qui l'individualisent, connaît-il plus parfaitement que les sens qui reçoivent la forme de l'objet connu sans sa matière, à la vérité, mais avec ses conditions matérielles (2). Parmi les sens eux-mêmes la vue est le plus cognitif, parce qu'il est le moins matériel, comme nous l'avons dit (quest. LXXVIII, art. 3), et parmi les intelligences elles-mêmes, les plus spirituelles sont les plus parfaites. D'où il est évident que s'il y a un intellect qui connaisse tout par son essence, il faut que son essence possède toutes choses en elle-même immatériellement. Ainsi les anciens ont supposé que l'essence de l'âme comprenait en acte les principes de toutes les choses matérielles, et que c'était à ce titre qu'elle les connaissait. Mais c'est le propre de Dieu de comprendre dans son essence immatériellement tous les êtres, comme des effets qui préexistent virtuellement dans leur cause. Il n'y a donc que Dieu qui comprenne toutes choses par son essence; cela n'appartient ni à l'âme humaine, ni à l'ange.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la vision imaginaire qui s'opère par les images des corps; l'âme donne quelque chose de sa substance pour former ces images, comme le sujet est donné pour recevoir une forme (3). C'est dans ce sens qu'elle produit ces images de ce qui lui est propre. Mais cela ne signifie pas que l'âme ou quelque chose d'elle-même se transforme en telle ou telle image, comme on dit d'un corps qu'il devient un objet coloré une fois qu'il a reçu de la couleur. C'est le sens qui résulte d'ailleurs de ce qui suit. Car saint Augustin ajoute que l'esprit conserve quelque chose qui ne vient pas de ces images et qui juge librement de leur espèce, et il donne à cette faculté particulière le nom d'intelligence ou d'intellect. Quant à la partie de l'âme qui reçoit ces images, c'est-à-dire quant à l'imagination, il dit qu'elle est commune à l'homme et aux bêtes.

Il faut répondre au *second,* qu'Aristote n'a pas supposé avec les anciens philosophes que l'âme fût actuellement composée de tous les éléments; en disant qu'elle était en quelque sorte toutes choses, il a voulu dire qu'elle

(1) Ou moins littéralement : plus le sujet qui connaît possède immatériellement la forme de la chose connue, et plus il la connaît parfaitement.

(2) C'est-à-dire sous une image sensible.

(3) C'est-à-dire l'âme donne quelque chose de sa substance aux espèces qu'elle forme, en ce sens qu'elle est le sujet de ces espèces.

était en puissance par rapport à tout ; que par les sens elle pouvait percevoir toutes les choses sensibles, et par l'intellect toutes les choses intelligibles.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les créatures ont un être fini et déterminé. Par conséquent l'essence de la créature supérieure, bien qu'elle ressemble sous certains rapports à la créature inférieure dans le sens qu'elles se rattachent l'une et l'autre au même genre, cependant elle ne lui ressemble pas complétement, parce qu'elle appartient à une autre espèce que celle de la créature inférieure. Mais l'essence de Dieu est la ressemblance parfaite de tout ce qui existe dans l'univers, parce qu'elle est le principe universel de tous les êtres.

ARTICLE III. — L'AME COMPREND-ELLE TOUTES CHOSES PAR DES ESPÈCES QUI LUI SONT NATURELLEMENT INNÉES (1) ?

1. Il semble que l'âme comprenne tous les objets par des espèces qui lui soient naturellement innées. Car saint Grégoire dit (*Homil. in Ascens.*) que l'homme a l'intellect de commun avec les anges. Or, les anges comprennent naturellement toutes choses par des formes innées. C'est ce qui fait dire à l'auteur du livre (*De causis*, prop. x) que toute intelligence est pleine de formes. Donc les espèces naturelles par lesquelles l'âme connaît toutes les choses corporelles lui sont également innées.

2. L'âme intellectuelle est plus noble que la matière première des corps. Or, la matière première a été créée par Dieu sous les formes à l'égard desquelles elle est en puissance. Donc à plus forte raison l'âme intellectuelle a-t-elle été créée par Dieu sous des espèces intelligibles. Par conséquent l'âme comprend les choses corporelles au moyen d'espèces qui lui sont naturellement innées.

3. On ne peut faire de réponse exacte que sur ce que l'on sait. Or, un idiot qui n'a pas de science acquise répond cependant d'une manière exacte sur chaque chose si on l'interroge convenablement, comme le dit Platon (*in Menon.*). Donc, avant d'acquérir la science, l'homme a une certaine connaissance des choses (2), ce qui n'existerait pas si l'âme n'avait pas des espèces qui lui fussent naturellement innées. Donc l'âme comprend les choses corporelles par des espèces de cette nature.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit en parlant de l'intellect (*De anim.* l. III, text. 14) que *c'est une espèce de table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit.*

CONCLUSION. — L'âme ne connaissant qu'en puissance pendant un temps ce qu'elle connaît ensuite en acte, il est impossible qu'elle connaisse les objets corporels par des espèces qui lui sont innées.

Il faut répondre que la forme étant le principe de l'action, une chose doit être à la forme qui est le principe de l'action ce qu'elle est à l'action elle-même. Ainsi, par exemple, si l'action de s'élever vient de la forme que nous appelons légèreté, il faudra que ce qui s'élève en puissance soit léger en puissance, et que ce qui s'élève en acte soit léger en acte. Or, nous voyons que quelquefois l'homme ne connaît qu'en puissance, tant à l'égard des sens qu'à l'égard de l'intellect. Il passe ensuite de la puissance à l'acte, de telle sorte qu'il sent, par suite de l'action des choses sensibles sur les sens, et qu'il comprend, par l'étude ou par les découvertes que fait son génie. Il faut donc dire que l'âme est cognitive en puissance tant à l'égard des images qui sont les principes des sensations qu'à l'égard de

(1) Cet article se rapporte à la question des idées innées, qui a fait si grand bruit dans l'école cartésienne.

(2) Platon disait que l'homme n'apprenait pas, qu'il ne faisait que se ressouvenir. Dans son système, la science n'était qu'une réminiscence d'idées que l'âme avait antérieurement possédées.

celles qui sont les principes de la connaissance. C'est pour ce motif qu'Aristote (*loc. cit.*) a établi que l'intellect par lequel l'âme comprend n'a point d'espèces qui lui soient naturellement innées, mais qu'au début il est en puissance à l'égard de toutes les espèces de cette nature. Mais comme l'être qui a sa forme en acte peut quelquefois être empêché d'agir conformément à elle, par exemple, un corps léger peut être empêché de s'élever, Platon a supposé pour ce motif que l'intellect de l'homme est naturellement rempli de toutes les espèces intelligibles, mais que le corps avec lequel il est uni l'empêche de passer à l'acte. Ce sentiment ne paraît pas raisonnable : 1° parce que si l'âme a une connaissance naturelle de toutes choses, il ne paraît pas possible qu'elle oublie tellement cette connaissance qu'elle ne sache pas qu'elle la possède. Car aucun homme n'oublie ce qu'il connaît naturellement, par exemple, que le tout est plus grand que la partie et les autres axiomes semblables. Ce système paraît surtout répugnant quand on admet qu'il est naturel à l'âme d'être unie au corps, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 1). Car il répugne que l'action naturelle d'un être soit totalement entravée par quelque chose qui lui est naturel aussi. — 2° Ce qui rend manifeste la fausseté de cette hypothèse, c'est que quand on manque d'un sens on est par là même privé de la connaissance des objets qu'il perçoit. Ainsi un aveugle-né ne peut avoir aucune connaissance des couleurs, ce qui ne serait pas si les espèces de toutes les choses intelligibles étaient naturellement innées dans l'intellect (1). C'est pourquoi on doit dire que l'âme ne connaît pas toutes les choses corporelles par des espèces qui lui sont naturellement innées.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme a en effet l'intellect de commun avec les anges; cependant il leur est inférieur (2), comme les corps inférieurs n'ont pas une manière d'être aussi parfaite que les corps supérieurs, selon la remarque de saint Grégoire lui-même (*loc. cit.*). Car la matière des corps inférieurs n'est pas totalement complétée par la forme, elle reste en puissance à l'égard des formes qu'elle n'a pas, tandis que la matière des corps célestes est totalement complétée par sa forme, de telle sorte qu'elle n'est en puissance par rapport à aucune autre, comme nous l'avons dit (quest. LXVI, art. 2). De même l'intellect de l'ange est parfait dans le sens qu'il comprend toutes les espèces intelligibles conformes à sa nature, tandis que l'intellect humain est en puissance à l'égard de ces mêmes espèces.

Il faut répondre au *second*, que la matière première reçoit l'être substantiel de la forme; c'est pourquoi il a fallu qu'elle fût créée sous une forme quelconque, autrement elle ne serait pas en acte. Cependant elle n'existe que sous une forme, et sous cette forme elle est en puissance à l'égard des autres. Mais l'intellect ne reçoit pas son être substantiel de l'espèce intelligible; c'est pour cela qu'il n'y a pas de parité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un interrogatoire bien fait procède de principes généraux connus par eux-mêmes pour arriver à des principes propres. Cette méthode initie à la science l'esprit de celui qu'on enseigne. Par conséquent, quand quelqu'un répond exactement sur les choses qu'on lui demande, ce n'est point parce qu'il les a sues antérieurement, mais c'est parce qu'il les apprend alors. Car peu importe que celui qui enseigne

(1) Il est à remarquer que saint Thomas soutient seulement ici que ces espèces ne sont pas en acte dans l'intellect, et qu'il admet qu'elles y sont en puissance; de sorte que, comme nous le verrons art. 6, les choses sensibles ne sont pas la cause complète et totale de nos connaissances intellectuelles. Il se sépare ainsi complétement du système de Locke.

(2) Relativement à la manière de connaître.

aille des principes généraux aux conséquences en formulant des propositions ou en faisant des questions (1). Dans l'un et l'autre cas l'esprit de celui qui l'écoute n'est certain des conclusions qu'il tire qu'en raison des principes dont elles sont déduites.

ARTICLE IV. — LES ESPÈCES INTELLIGIBLES VIENNENT-ELLES A L'AME DE QUELQUES FORMES SÉPARÉES (2)?

1. Il semble que les espèces intelligibles viennent à l'âme de quelques formes séparées. Car tout ce qui existe d'une manière par participation a pour cause ce qui existe de la même manière par essence. Ainsi, ce qui est enflammé se rapporte à la flamme comme à sa cause. Or, l'âme intellectuelle, selon qu'elle est intelligente en acte, participe aux choses intelligibles elles-mêmes. Car l'intellect en acte est en quelque sorte l'objet compris en acte. Donc les choses qui sont comprises d'elles-mêmes et par leur essence en acte sont causes que l'âme intellectuelle comprend en acte. Et puisque les choses ainsi comprises sont des formes qui existent sans matière, il s'ensuit que les espèces intelligibles par lesquelles l'âme comprend sont produites par des formes séparées.

2. Les choses intelligibles sont à l'intellect ce que les choses sensibles sont aux sens. Or, les choses sensibles, qui sont en acte hors de l'âme, sont causes des affections que nos sens éprouvent et qui produisent nos sensations. Donc les espèces intelligibles par lesquelles notre intellect comprend ont aussi pour causes quelques objets intelligibles qui existent en acte hors de l'âme. Et comme ces objets intelligibles ne peuvent être que des formes séparées, il s'ensuit que les espèces intelligibles de notre entendement proviennent de quelques substances séparées.

3. Tout ce qui est en puissance est ramené à l'acte par ce qui est en acte. Si donc notre intellect, après avoir été d'abord en puissance comprend ensuite en acte, il faut que cet effet soit produit par un intellect qui est toujours en acte. Or, cet intellect est une substance séparée. Donc les espèces intelligibles par lesquelles nous comprenons actuellement ont pour causes des substances séparées.

Mais c'est le *contraire*. Car s'il en était ainsi nous n'aurions pas besoin de nos sens pour comprendre, ce qui est évidemment faux, surtout parce que celui qui manque d'un sens ne peut en aucune manière acquérir la science des objets sensibles qui y correspondent.

CONCLUSION. — Les espèces intelligibles par lesquelles l'âme comprend ne proviennent pas de formes séparées.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que les espèces intelligibles de notre intellect provenaient de formes ou de substances séparées. Ils ont exposé ce sentiment de deux manières. Platon, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), a pensé que les formes des choses sensibles subsistaient immatériellement par elles-mêmes, comme la forme de l'homme qu'il appelle l'*homme par lui-même* (3), la forme ou l'idée du cheval qu'il appelle le *cheval par lui-même*, et ainsi des autres. Il supposait que notre âme et toute matière corporelle participaient à ces formes séparées, que notre âme y participait pour connaître, et la matière corporelle pour exister, et que comme la matière corporelle en participant à l'idée de pierre deve-

(1) La méthode érotématique n'est qu'une méthode particulière d'enseignement, et c'est ce qui a fait dire qu'une question bien posée est à moitié résolue.

(2) Algazel avait enseigné que nos connaissances viennent de la dixième intelligence ou de l'ange qui nous donne les espèces intelligibles par lesquelles nous comprenons. Cette erreur a été condamnée.

(3) *Homo per se*, l'homme absolu.

nait telle pierre en particulier, de même notre intellect en participant à la même idée avait la connaissance de cette pierre. La participation à l'idée se faisait par une image de l'idée elle-même qui s'imprimait dans celui qui y participait, de la même manière qu'une copie ressemble à un modèle. Et comme il supposait que les formes sensibles qui sont dans la matière corporelle découlaient des idées dont elles étaient les images, ainsi il prétendait que les espèces intelligibles de notre intellect étaient les images des idées, et qu'elles en provenaient. C'est pour cette raison qu'il rapportait aux idées les sciences et les définitions, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Mais Aristote ayant prouvé par une foule d'arguments qu'il est contraire à la nature des objets sensibles que leurs formes subsistent immatériellement (*Met.* lib. VII, text. 44 us. 58), Avicenne rejeta le sentiment de Platon et supposa que les espèces intelligibles de tous les objets sensibles ne subsistent pas immatériellement par elles-mêmes, mais qu'elles préexistent spirituellement dans des intelligences séparées. Ces intelligences sont ordonnées entre elles de manière que ces espèces découlent de la première intelligence dans celle qui vient ensuite, et cela successivement jusqu'à ce qu'on soit arrivé au dernier intellect séparé qu'il nomme l'intellect agent (1). C'est de cet intellect que procèdent les espèces intelligibles qui sont dans nos âmes et les formes sensibles que la matière corporelle reçoit (2). Ainsi, Avicenne est d'accord avec Platon en ce qu'il fait venir les espèces intelligibles qui sont dans notre intellect de certaines formes séparées. Mais Platon dit que ces formes subsistent par elles-mêmes, tandis qu'Avicenne les place dans une intelligence active. Ils diffèrent encore en ce qu'Avicenne suppose que les espèces intelligibles ne restent pas dans notre esprit quand il cesse de comprendre en acte, mais qu'il a besoin de se tourner vers l'intelligence active pour les recevoir de nouveau. Par conséquent il ne suppose pas la science naturellement innée, comme le fait Platon, qui prétend que les participations des idées subsistent d'une manière immuable dans l'âme.—Mais d'après cette opinion on ne peut pas suffisamment s'expliquer la cause de l'union de l'âme et du corps. Car on ne peut pas dire que l'âme intellective soit unie au corps à cause du corps lui-même; parce que la forme n'existe pas à cause de la matière, le moteur à cause du mobile; c'est plutôt le contraire. Il semble que le corps soit surtout nécessaire à l'âme intellective pour son opération propre qui est l'intelligence; parce qu'elle ne dépend pas de lui pour son être. Or, si l'âme était naturellement apte à recevoir les espèces intelligibles par l'action exclusive de quelques principes séparés, et qu'elle ne les reçût pas des sens, elle n'aurait pas besoin du corps pour comprendre; par conséquent elle lui serait inutilement unie. Si d'ailleurs on dit que notre âme a besoin des sens pour comprendre, et qu'ils sont des excitateurs qui la portent à diriger son attention au moyen des principes séparés vers les objets dont elle a reçu les espèces intelligibles, ce n'est pas attribuer aux sens une action suffisante. Car cette excitation ne semble nécessaire à l'âme qu'autant qu'elle sommeillerait, comme le disent les platoniciens, ou qu'elle serait devenue oublieuse par suite de son union avec le corps. Alors les sens ne serviraient à l'âme intellectuelle que pour détruire les obstacles que le corps a mis à son action en raison de son union avec elle. On en est donc toujours à chercher la cause de cette union. Si on répond avec Avicenne que les sens sont nécessaires à l'âme, parce qu'ils l'excitent à se tourner vers l'intelligence active dont elle reçoit les es-

(1) Cette théorie se rapproche de celle des émanations, mais l'opinion d'Avicenne, tout en s'écartant du système de Platon, est vulnérable de la même manière, comme le prouve saint Thomas.

(2) Cette intelligence séparée n'est rien autre chose que le démiurge des alexandrins.

pèces, cette hypothèse est encore insuffisante. Car s'il était dans la nature de l'âme de comprendre au moyen d'espèces procédant de l'intellect agent, il s'ensuivrait que l'âme pourrait quelquefois, d'après son inclination naturelle ou l'excitation produite par un autre sens, se retourner vers l'intelligence active et en recevoir des espèces d'objets sensibles auxquels l'individu n'aurait pas de sens correspondant. Un aveugle-né pourrait, par exemple, avoir la science des couleurs, ce qui est manifestement faux. On doit donc reconnaître que les espèces intelligibles par lesquelles notre âme comprend ne lui viennent pas de formes ou de substances séparées.

Il faut répondre au *premier* argument, que les espèces intelligibles auxquelles notre intellect participe se réduisent, comme à leur première cause, à un principe intelligible par son essence, c'est-à-dire à Dieu. Mais elles procèdent de ce principe par le moyen des formes des choses sensibles et matérielles qui lui servent à acquérir la science, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 7).

Il faut répondre au *second*, que les choses matérielles, selon leur manière d'être hors de l'âme, peuvent être sensibles en acte, mais elles ne sont pas intelligibles au même titre. Il n'y a donc pas de parité sous ce rapport entre les sens et l'intellect.

Il faut répondre au *troisième*, que notre intellect possible est amené de la puissance à l'acte par un être en acte, c'est-à-dire par l'intellect agent qui est une des puissances de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 3), mais non par un intellect séparé qui serait sa cause prochaine. On ne peut admettre l'action de ce dernier que comme cause éloignée.

ARTICLE V. — L'AME INTELLECTIVE CONNAIT-ELLE LES CHOSES IMMATÉRIELLES DANS LES RAISONS ÉTERNELLES (1)?

1. Il semble que l'âme intellective ne connaisse pas les choses immatérielles dans les raisons éternelles. Car l'objet dans lequel on en connaît un autre, est lui-même le premier et le plus parfaitement connu. Or, l'âme intellective de l'homme, dans l'état de la vie présente, ne connaît pas les raisons éternelles, parce qu'elle ne connaît pas Dieu lui-même en qui les raisons éternelles existent, et parce qu'elle lui est unie comme à un être inconnu, selon l'expression de saint Denis (*Theol. myst.* cap. 1). Donc l'âme ne connaît pas toutes choses dans les raisons éternelles.

2. Saint Paul dit (*Rom.* I, 20) que *les choses invisibles de Dieu sont connues par celles qui ont été faites.* Or, on place les raisons éternelles parmi les choses invisibles de Dieu. Donc on connaît les raisons éternelles par les créatures matérielles et non réciproquement.

3. Ces raisons éternelles ne sont rien autre chose que des idées. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46) que les idées sont les raisons immuables des choses qui existent dans l'intelligence divine. Si on dit que l'âme intellective connaît toutes choses dans les raisons éternelles, on retombera dans l'opinion de Platon, qui voulait que toute science provint des idées.

Mais c'est le *contraire*. En effet, saint Augustin dit (*Conf.* lib. XII, cap. 25) : Si nous voyons tous deux que ce que vous dites est vrai et si nous voyons également que ce que je dis est vrai aussi, où le voyons-nous, je vous le demande? Je ne le vois pas assurément en vous et vous ne le voyez pas non plus en moi ; mais nous le voyons tous les deux dans la vérité im-

(1) Malebranche a soutenu que c'est en Dieu et par leurs idées que nous voyons les corps avec leurs propriétés (Voy. *Recherche de la vérité*, liv. III, ch. 7). Ici saint Thomas est opposé à ce sentiment ou plutôt il indique l'interprétation plausible qu'on peut lui donner.

muable qui est au-dessus de nos esprits. Or, la vérité immuable est contenue dans les raisons éternelles. Donc l'âme intellectuelle connaît dans ces raisons tout ce qui est vrai.

CONCLUSION. — Dans l'état présent l'âme ne connaît pas toutes choses objectivement dans les raisons éternelles, mais elle les connaît ainsi comme dans leur cause.

Il faut répondre que d'après saint Augustin (*De doct. christ.* lib. II, cap. 40) si les anciens philosophes ont dit quelque chose de vrai qui soit en harmonie avec les enseignements de notre foi, nous devons nous approprier ce bien et le leur ravir comme à d'injustes possesseurs. Mais il y a dans la doctrine des païens des fictions superstitieuses que tout homme qui n'appartient pas à leur société doit soigneusement éviter. C'est pourquoi saint Augustin qui s'était épris de la philosophie de Platon en a-t-il conservé ce qui lui a paru conforme à la foi, tandis qu'il a modifié ou transformé tout ce qui y était contraire. Platon, comme nous l'avons dit (art. préc.), supposait que les formes des choses subsistaient par elles-mêmes, séparées de la matière. Il leur donnait le nom d'idées et prétendait que notre intellect connaît toutes choses par leur participation, de telle sorte que comme la matière corporelle devient pierre en participant à l'idée de la pierre, de même notre intellect connaît la pierre en participant à cette même idée. Mais parce qu'il semble contraire à la foi que les formes des choses subsistent en dehors d'elles, par elles-mêmes, immatériellement, selon l'hypothèse des platoniciens qui faisaient de la vie par elle-même ou de la sagesse par elle-même des substances créatrices, saint Augustin substitua (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 46) aux idées de Platon les raisons des choses (1), et il dit que ces raisons existent dans l'entendement divin, que c'est d'après elles que tout a été formé et que c'est aussi par elles que l'âme humaine connaît tout (2). Quand on demande si l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles, il faut donc répondre qu'on peut connaître une chose dans une autre de deux manières : 1° On peut la connaître de la sorte objectivement. C'est ainsi qu'on voit dans un miroir les choses dont il reflète les images. Dans ce sens l'âme ne peut pas tout voir en cette vie dans les raisons éternelles. Ce sont les bienheureux qui connaissent ainsi toutes choses dans les raisons éternelles, comme ils voient Dieu, ils voient tout en lui. 2° On dit qu'une chose est connue dans une autre quand elle est connue dans le principe même de sa connaissance. C'est ainsi que nous disons qu'on voit dans le soleil les choses que sa lumière fait connaître. En ce sens il est nécessaire de dire que l'âme humaine connaît tout dans les raisons éternelles ; car c'est à leur participation que nous devons toutes nos connaissances (3). En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous n'est rien autre chose qu'une participation, une ressemblance de la lumière incréée qui renferme les raisons éternelles. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Psal.* VI, 6) : *Beaucoup demandent : qui nous montrera ce qui est bien ?* Et il répond lui-même : *C'est la lumière dont nous portons l'empreinte sur notre visage, ô Seigneur ;* comme s'il disait : Tout nous est dévoilé par le sceau de la divine lumière dont l'empreinte est gravée en nous. Cependant comme indépendamment de cette lumière intellectuelle nous avons besoin d'espèces intelligibles empruntées aux choses pour connaître les objets ma-

(1) Saint Augustin a fait pour Platon ce que saint Thomas fait pour Aristote. Ces deux grands génies ont tiré des ouvrages de ces deux philosophes païens tout ce qu'ils renfermaient de vérités utiles pour la foi.

(2) C'est là en effet la rectification principale que demande le système de Platon sur les idées.

(3) Il n'est guère possible de soutenir la doctrine de Malebranche, si on lui donne un autre sens.

tériels, il s'ensuit que nous ne connaissons pas seulement la matière suivant que nous participons aux raisons éternelles et qu'il ne faut pas admettre avec les platoniciens que la participation des idées suffit exclusivement pour produire la science. Aussi saint Augustin fait la remarque suivante : Quoique les philosophes, dit-il (*De Trin.* lib. IV, cap. 16), aient établi par les preuves les plus certaines que toutes les choses temporelles ont été faites par les raisons éternelles, ont-ils pu pour cela découvrir dans ces raisons elles-mêmes ou déduire de leurs données générales, combien il y avait de genres d'animaux, quelle était la reproduction de chacun d'eux? N'ont-ils pas dû à cet égard interroger l'histoire des temps et des lieux? — D'ailleurs ce qui prouve que saint Augustin n'a pas prétendu que nous connaissons toutes choses dans les raisons éternelles ou dans l'immuable vérité, comme si nous voyions ces raisons elles-mêmes, c'est qu'il dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 66) que ce n'est pas toute âme raisonnable, ni tout esprit quelconque, mais l'âme sainte et pure qui est apte à voir les raisons éternelles, comme le font les âmes des justes. — Par là la réponse aux objections est évidente.

ARTICLE VI. — LA CONNAISSANCE INTELLECTUELLE NOUS VIENT-ELLE DES CHOSES SENSIBLES (1)?

1. Il semble que la connaissance intellectuelle ne vienne pas des choses sensibles. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 19) qu'il ne faut pas s'attendre à recevoir des sens l'exacte vérité. Et il en donne deux raisons. La première c'est que tout ce que les sens perçoivent change immédiatement, et qu'on ne peut percevoir ce qui n'est pas permanent. La seconde c'est que nous subissons les images de tous les objets qui frappent nos sens, même quand ces objets ne sont plus présents ; c'est ce qui nous arrive dans le sommeil ou dans la fureur. Or, nous ne pouvons discerner par les sens les objets eux-mêmes de leurs images, et comme il n'y a pas de perception là où l'on ne distingue pas le vrai du faux il en conclut que les sens ne peuvent nous faire connaître la vérité, et puisque la connaissance intellectuelle a la perception du vrai pour objet il s'ensuit donc qu'elle ne peut venir des sens.

2. Saint Augustin dit encore (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16) : Il ne faut pas croire qu'un corps agit sur l'esprit, comme si l'esprit lui était soumis à la façon de la matière. Car tout être agissant est supérieur à celui dont il fait quelque chose. D'où il conclut que ce n'est pas le corps qui produit dans l'esprit son image, mais que c'est plutôt l'esprit qui la produit en lui-même. La connaissance intellectuelle ne vient donc pas des sens.

3. L'effet ne s'étend pas au delà de la vertu de sa cause. Or, la connaissance intellectuelle s'étend au delà des objets sensibles. Car il y a des choses que nous comprenons et que les sens ne peuvent percevoir. Donc la connaissance intellectuelle ne vient pas des choses sensibles.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote prouve (*Met.* lib. I, cap. 1, et *Post.* lib. II, text. 27) que le principe de notre connaissance est dans les sens.

CONCLUSION. — La connaissance intellectuelle vient des choses sensibles, non qu'elles en soient la cause parfaite et totale, mais elles en sont plutôt la cause matérielle.

Il faut répondre que sur cette question il y a eu parmi les philosophes trois opinions. Démocrite dit qu'il n'y a pas d'autre cause de nos connais-

(1) La doctrine péripatéticienne a été vivement attaquée sur ce point, et la plupart des philosophes modernes ont prétendu qu'on ne pouvait pas faire venir nos connaissances des sens sans tomber dans le matérialisme. Cependant, en admettant les explications que donne ici saint Thomas, on remarque que cette conséquence est fausse et forcée.

sances que les images qui nous viennent des corps et qui pénètrent dans notre âme ; c'est ce que rapporte saint Augustin (*Epist.* LVI). Aristote dit aussi (*De somn. et vigil.*) que d'après Démocrite telle était l'origine de nos connaissances. Ce qui a autorisé cette erreur, c'est que du temps de Démocrite et de tous les anciens philosophes on ne distinguait pas l'entendement des sens, comme l'observe Aristote (*De animâ,* lib. II, text. 150 et 151). C'est pourquoi les sens étant affectés par les objets sensibles, ils pensaient que toute connaissance a pour origine cette affection exclusivement, et Démocrite l'expliquait par l'action des images qui se détachaient des objets (1).— Platon, au contraire, distingua l'intellect des sens et fit de l'intellect une puissance immatérielle qui ne se sert pas d'organe corporel dans l'exercice de ses fonctions. Et parce qu'il n'admettait pas qu'un être spirituel pût être affecté par un être corporel, il ne voulait pas que la connaissance intellectuelle provînt de l'impression que les objets sensibles produisent sur l'intellect et il l'attribuait à la participation des formes intelligibles séparées, comme nous l'avons dit (art. 4 et 5). Il fit des sens eux-mêmes une puissance qui opère par soi (2). D'où il résultait que les sens étant une forme spirituelle n'étaient pas eux-mêmes affectés par les objets sensibles, il n'y avait que les organes des sens qui le fussent. Par cette affection l'âme est en quelque sorte excitée à former en elle-même les espèces des choses sensibles. Saint Augustin se rapproche un peu de cette opinion quand il dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 24) que ce n'est pas le corps qui sent, mais l'âme par le corps, dont elle se sert comme d'un messager pour former en elle-même ce qu'il lui annonce du dehors. Ainsi donc, d'après Platon, la connaissance intellectuelle ne vient pas de l'objet sensible, la connaissance sensuelle n'en vient pas non plus totalement ; mais les objets sensibles excitent l'âme sensitive à sentir et pareillement les sens excitent l'âme intellectuelle à comprendre. — Aristote a pris entre ces deux extrêmes un moyen terme (*De animâ,* lib. II, text. 152). Il a admis avec Platon que l'intellect diffère des sens. Mais il n'a pas reconnu aux sens d'action propre sans leur union avec le corps, et il a fait de la sensation non l'acte exclusif de l'âme, mais l'acte de l'âme et du corps réunis. Il a pensé de même de toutes les opérations de la partie sensitive. Comme d'ailleurs il ne répugne pas que les objets sensibles qui sont hors de l'âme aient de l'influence sur l'âme et le corps réunis, Aristote a admis avec Démocrite que les actions de la partie sensitive sont l'effet des impressions produites par les objets sensibles sur les sens. Mais tandis que Démocrite voulait que cette impression fût produite par l'effluve des atomes corporels, Aristote disait que c'était par une opération qu'il ne déterminait pas. Du reste, il se détachait encore plus de Démocrite en enseignant que l'intellect a une action propre indépendante de ses rapports avec le corps (3) et que rien de corporel ne peut affecter ce qui est incorporel (*De animâ,* lib. III, text. 12). C'est pourquoi, pour produire une action intellectuelle, l'impression des choses sensibles ne suffit pas toute seule d'après Aristote, il exige quelque chose de plus noble, suivant ce principe que celui qui agit est plus noble que celui qui pâtit (*Ibid.* text. 19). Toutefois il ne veut pas non plus que l'action intellectuelle soit exclusivement l'effet de quelques causes supérieures, comme le prétend Platon, mais il l'attribue à l'intellect agent

(1) C'est de cette manière qu'on a entendu le principe : *nihil est in intellectu quod non priùs fuerit in sensu;* et l'on voit que saint Thomas est le premier à rejeter cette interprétation.

(2) C'est sans doute ce qui porte Platon à distinguer plusieurs âmes.

(3) Par cette seule observation Aristote échappe au matérialisme.

dont nous avons parlé (quest. LXXIX, art. 3 et 4). C'est cet intellect qui rend les images recueillies par les sens intelligibles en acte en les dépouillant par manière d'abstraction de tout ce qu'elles ont de matériel. D'après ce système la connaissance intellectuelle est donc produite par les sens par rapport aux images qui lui servent de fondement. Mais ces images n'étant pas suffisantes pour transformer l'intellect possible, il faut que l'intellect agent (1) les rende intelligibles en acte. Par conséquent on ne peut pas dire que la connaissance sensible soit la cause parfaite et totale de la connaissance intellectuelle; elle en est plutôt d'une certaine façon la matière ou la cause matérielle.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles de saint Augustin signifient que les sens ne peuvent nous donner la vérité dans toute son étendue. Car il faut de plus la lumière de l'intellect agent par lequel nous connaissons la vérité d'une manière immuable dans les choses changeantes, et nous discernons les objets eux-mêmes de leurs images.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin ne parle pas de la connaissance intellectuelle, mais de la connaissance imaginaire. L'imagination, dans l'opinion de Platon, ayant une action qui appartient exclusivement à l'âme, saint Augustin est parti de là pour prouver que les corps n'impriment pas leurs images dans l'imagination, mais que c'est l'âme elle-même qui produit ce phénomène. Aristote emploie le même raisonnement (*De animâ*, lib. III, text. 19) pour prouver que l'intellect agent est une substance séparée, parce que ce qui agit est plus noble que ce qui pâtit. Dans le système de Platon on serait forcé, sans aucun doute, de reconnaître dans l'imagination une puissance passive et une puissance active. Mais si on admet avec Aristote que l'action de l'imagination appartient à l'âme et au corps réunis (*De animâ*, lib. II, text. 153 et 155), il n'y a plus de difficulté. Car le corps sensible est plus noble que l'organe de l'animal, puisqu'il est par rapport à lui ce que l'être en acte est à l'être en puissance, ce que l'objet actuellement coloré est à la prunelle de l'œil qui n'est colorée qu'en puissance. Toutefois on pourrait dire que, quoique la première impression reçue par l'imagination résulte du mouvement des choses sensibles, puisque l'imagination n'est, d'après Aristote, qu'un mouvement produit par les sens (*Ibid.* text. 160); cependant il y a dans l'homme une opération de l'âme qui en divisant et en composant forme diverses images de choses que les sens n'ont point perçues. Et c'est ainsi qu'on peut entendre les paroles de saint Augustin.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance sensitive n'est pas la cause totale de la connaissance intellectuelle. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que la connaissance intellectuelle s'étende au delà de la connaissance sensitive.

ARTICLE VII. — L'INTELLECT PEUT-IL COMPRENDRE EN ACTE AU MOYEN DES ESPÈCES INTELLIGIBLES QU'IL POSSÈDE SANS AVOIR RECOURS AUX IMAGES SENSIBLES (2)?

1. Il semble que l'intellect puisse comprendre en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, sans avoir recours aux images sensibles. Car l'intellect est mis en acte par l'espèce intelligible dont il reçoit la forme, et du moment où l'intellect est en acte il comprend réellement. Donc les espèces intelligibles suffisent pour que l'intellect comprenne en acte sans qu'il soit nécessaire qu'il recoure aux images sensibles.

(1) Malebranche tourne en ridicule cette distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible; mais ses raisonnements ne sont rien moins que concluants (Voy. la *Recherche de la vérité*, liv. III, 2e part., ch. 2.

(2) Cet article n'est que le développement ou l'application du précédent.

2. L'imagination dépend plus des sens que l'intellect ne dépend de l'imagination. Or, l'imagination peut être en acte sans qu'aucun objet sensible soit présent. Donc à plus forte raison l'intellect peut-il comprendre en acte sans avoir recours aux images que l'imagination lui fournit.

3. Les choses spirituelles ne sont pas représentées par des images, parce que l'imagination ne va pas au delà du temps et de l'espace. Si notre intellect ne pouvait comprendre une chose en acte qu'autant qu'il aurait recours aux images sensibles, il s'ensuivrait donc qu'il ne pourrait comprendre ce qui est incorporel ; ce qui est évidemment faux. Car nous comprenons la vérité elle-même, Dieu et les anges.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 30) que l'âme ne comprend rien sans image.

CONCLUSION. — L'intellect uni au corps qui est passible ne peut comprendre qu'autant qu'il a recours aux images que l'imagination produit.

Il faut répondre qu'il est impossible que l'intellect uni à un corps passible comme il l'est ici-bas comprenne en acte quelque chose sans avoir recours aux images sensibles. Nous allons le démontrer de deux manières : 1° L'intellect étant une puissance indépendante de tout organe corporel, son action ne serait nullement empêchée par la lésion d'un organe quelconque, s'il n'avait besoin pour agir du concours d'une puissance qui se sert de cet organe. Or, les puissances qui s'en servent sont les sens, l'imagination et les autres forces qui appartiennent à la partie sensitive de l'âme. D'où il est évident que pour que l'intellect comprenne en acte, non-seulement pour acquérir la science qu'il n'a pas, mais encore pour se servir de celle qu'il a, il lui faut l'aide de l'imagination et des autres facultés. En effet, nous remarquons que si l'imagination ne peut fonctionner par suite de la lésion d'un organe, comme il arrive aux frénétiques, ou que si la mémoire se trouve paralysée comme dans la léthargie, l'homme ne peut plus comprendre en acte même les choses dont préalablement il avait acquis la science. 2° Chacun peut éprouver par lui-même que, lorsqu'on fait effort pour comprendre quelque chose il se forme dans l'esprit des images qui sont des types au moyen desquels on voit en quelque sorte ce qu'on désire comprendre. C'est pourquoi quand nous voulons faire comprendre quelque chose à quelqu'un, nous employons des exemples par lesquels il peut se faire des images qui l'aident à en avoir l'intelligence. La raison de ce phénomène c'est que la puissance cognitive est proportionnée à l'objet qu'elle doit connaître. Ainsi l'objet propre de l'intellect de l'ange qui est totalement séparé du corps, c'est la substance intelligible séparée elle-même de la matière, et c'est par cette espèce intelligible qu'il connaît toutes les choses matérielles. L'objet propre de l'intellect humain qui est uni au corps est l'essence ou la nature qui existe dans la matière corporelle, et c'est par la nature des choses visibles qu'il s'élève à la connaissance des choses invisibles (1). Or, il est de l'essence de ces natures d'exister dans un individu qui ne soit pas absolument étranger à la matière. Par exemple, il est de l'essence de la nature de la pierre d'exister dans telle ou telle pierre, comme il est de l'essence de la nature du cheval d'exister dans tel ou tel cheval, et ainsi du reste. Par conséquent on ne peut connaître complétement et véritablement la nature de la pierre ou de toute autre chose matérielle qu'autant qu'on la connaît comme existant en particulier. Or, ce sont les sens et l'imagination qui perçoivent les choses

(1) L'Eglise proclame cette vérité à propos de l'incarnation du Verbe (*Préface de Noël*, et Mœhler en tire de magnifiques développements, à l'égard de la notion catholique de l'Eglise (Voy. sa *Symbolique*, ch. 5, § 57).

particulières. C'est pourquoi pour que l'intellect comprenne son objet propre, il est nécessaire qu'il ait recours aux images sensibles et que par elles il considère la nature générale dans un objet particulier. Mais si l'objet propre de notre intellect était la forme séparée, ou si les formes des choses sensibles ne subsistaient pas dans des choses particulières, comme le prétendent les platoniciens, il ne serait pas nécessaire que notre intellect eût toujours recours aux images sensibles pour comprendre.

Il faut répondre au *premier* argument, que les espèces conservées dans l'intellect possible existent en lui habituellement quand il ne comprend pas en acte, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 6 et 7). Par conséquent, pour que nous comprenions en acte il ne suffit pas que les espèces soient conservées, mais il faut encore que nous nous en servions de la manière qu'il convient aux choses particulières qu'elles représentent (1).

Il faut répondre au *second*, que l'image sensible elle-même est la ressemblance de l'objet particulier qu'elle doit faire comprendre; l'imagination n'a donc pas besoin d'une autre ressemblance particulière, comme l'intellect en a besoin lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que nous connaissons les choses incorporelles dont il n'y a pas d'images, en les comparant aux corps sensibles dont les images sont en nous. Ainsi nous comprenons la vérité en considérant la chose qui la fait naître en nous. Nous connaissons Dieu comme cause, nous savons qu'il est au-dessus de tout et qu'il est infiniment éloigné de tous les autres êtres. Pour les autres substances spirituelles nous ne pouvons les connaître ici-bas qu'en les éloignant ou en les rapprochant des choses corporelles. C'est pourquoi quand nous voulons nous faire une idée de ces substances, nous sommes forcés d'avoir recours aux images des corps, quoiqu'elles ne soient pas elles-mêmes susceptibles d'être représentées par des images.

ARTICLE VIII. — LE JUGEMENT DE L'INTELLECT EST-IL EMPÊCHÉ LORSQUE LES SENS ONT EUX-MÊMES PERDU LEUR LIBERTÉ (2)?

1. Il semble que le jugement de l'intellect ne soit pas empêché lorsque les sens ont cessé d'être libres. Car une puissance supérieure ne dépend pas d'une inférieure. Or, le jugement de l'intellect est supérieur aux sens. Donc il n'est pas entravé par suite de leur enchaînement.

2. Raisonner est un acte de l'intellect. Quoique dans le sommeil les sens soient enchaînés, comme le dit Aristote (*De somn. et vig.* cap. 1 et 4), cependant il arrive qu'on raisonne en dormant. Le jugement de l'intellect n'est donc pas empêché par les liens qui captivent les sens.

Mais c'est le *contraire*. Les choses que l'on peut faire contre les mœurs en dormant ne sont pas imputées à péché, dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 15). Or, il n'en serait pas ainsi si l'homme faisait dans le sommeil un libre usage de sa raison et de son intellect. Donc l'usage de la raison est entravé lorsque les sens le sont eux-mêmes.

CONCLUSION. — Puisque toutes les choses que nous comprenons ici-bas, nous les connaissons d'après le rapport qu'elles ont avec les objets sensibles, il est nécessaire que le jugement parfait de notre intellect soit empêché lorsque les sens sont eux-mêmes enchaînés.

(1) Ainsi, pour qu'il y ait connaissance, ce n'est pas assez que les espèces intelligibles existent habituellement dans l'entendement, mais il faut encore que l'intellect s'applique à ces espèces, et qu'il considère par leur intermédiaire les choses dans leur particulier.

(2) En établissant les rapports qui existent du physique au moral, saint Thomas fait ressortir la folie de ceux qui croient aux songes, en démontrant que les songes ne servent qu'à entraver l'intellect dans ses fonctions

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la nature de l'objet sensible est l'objet propre de notre intellect, celui qui lui est proportionné. Or, nous ne pouvons juger parfaitement une chose qu'autant que nous connaissons tout ce qui s'y rapporte, et notre jugement serait surtout défectueux si nous ignorions ce qui en est le terme et la fin (1). Or, Aristote a dit (*De cœlo*, lib. III, text. 61), que comme la fin de toute science pratique est l'action, de même la fin de toute science naturelle paraît être surtout ce qui frappe principalement les sens. En effet, l'artisan ne cherche à connaître un couteau que pour en faire un pareil ensuite, et le naturaliste ne cherche à connaître la nature de la pierre et du cheval que pour s'expliquer tout ce qui dans ces objets frappe les sens. Il est évident qu'un artisan ne pourrait juger parfaitement d'un couteau s'il ne savait pas son métier, et qu'un naturaliste ne pourrait pas non plus bien juger des choses naturelles s'il ignorait les choses sensibles. Et comme tout ce que nous comprenons ici-bas, nous le connaissons par la comparaison que nous en faisons avec les choses naturelles que nos sens perçoivent, il s'ensuit qu'il est impossible que notre intellect juge parfaitement lorsque les sens par lesquels il connaît les choses sensibles sont eux-mêmes enchaînés.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique l'intellect soit supérieur aux sens, il en reçoit néanmoins quelque chose, c'est même sur eux que reposent ses objets premiers et principaux. C'est pour cette raison que le jugement de l'intellect doit être nécessairement empêché par là même que les sens sont enchaînés.

Il faut répondre au *second*, que les sens sont enchaînés dans le sommeil à cause des fumées qui se réduisent en vapeurs, selon l'expression d'Aristote (*De som. et vigil.* cap. 1). Et suivant la nature de ces vapeurs il arrive que les sens perdent plus ou moins de leur liberté. Car quand le mouvement de ces vapeurs est très-puissant, non-seulement les sens sont enchaînés, mais l'imagination l'est aussi, de telle sorte qu'elle ne produit plus d'images. C'est ce qu'on remarque ordinairement dans le premier sommeil de celui qui a beaucoup mangé et beaucoup bu. Mais si le mouvement des vapeurs n'a plus la même action, alors les images reparaissent, mais déformées, désordonnées, comme il arrive chez ceux qui ont la fièvre. Si ce mouvement est encore plus calme, les images offrent en ce cas quelque chose de régulier, comme on le remarque dans le dernier sommeil des hommes sobres qui ont une imagination forte. Enfin si le mouvement des vapeurs est très-léger, non-seulement l'imagination reste libre, mais le sens commun l'est aussi en partie, de telle sorte que tout en dormant l'homme juge que ce qu'il voit est un rêve, et il distingue ainsi entre la réalité des choses et leur ressemblance. Toutefois sous un autre rapport le sens commun (2) reste enchaîné. C'est pourquoi s'il distingue certains objets de leur image, il est néanmoins toujours trompé sur d'autres. Ainsi, suivant que les sens et l'imagination sont libres pendant le sommeil, le jugement de l'intellect l'est aussi; mais il n'est jamais libre complétement. Aussi ceux qui raisonnent en dormant remarquent-ils quand ils sont éveillés qu'ils ont failli en quelque point (3).

(1) Le terme et la fin de nos jugements, c'est ce qu'il y a de particulier ou de singulier dans une chose.

(2) C'est au sens commun qu'Aristote rapporte le sommeil et toutes les affections qui en résultent.

(3) Toutes ces observations ingénieuses sont empruntées à Aristote dans son *Traité du sommeil et de la veille*, et dans son *Traité des rêves*.

QUESTION LXXXV.

DE LA MANIÈRE ET DE L'ORDRE D'APRÈS LESQUELS L'INTELLIGENCE COMPREND LES CHOSES CORPORELLES.

Nous avons ensuite à nous occuper du mode et de l'ordre d'après lesquels l'intelligence comprend les choses corporelles. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Notre intellect comprend-il en abstrayant les espèces des images sensibles? — 2° Les espèces intelligibles abstraites des images sensibles se rapportent-elles à notre intellect comme la chose qu'il connaît ou comme le moyen par lequel il connaît? — 3° Notre intellect comprend-il naturellement ce qu'il y a de plus universel avant ce qui l'est moins? — 4° Notre intellect peut-il comprendre beaucoup de choses simultanément? — 5° Notre intellect comprend-il en composant et en divisant? — 6° L'intellect peut-il créer? — 7° La même chose peut-elle être mieux comprise par l'entendement de l'un que par l'entendement de l'autre? — 8° Notre intellect connaît-il ce qui est indivisible avant ce qui est divisible?

ARTICLE I. — NOTRE ENTENDEMENT COMPREND-IL LES CHOSES CORPORELLES ET MATÉRIELLES PAR L'ABSTRACTION DES IMAGES SENSIBLES (1)?

1. Il semble que notre intellect ne comprenne pas les choses corporelles et matérielles par l'abstraction des images sensibles. Car tout intellect qui comprend une chose autrement qu'elle n'est est dans le faux. Or, les formes des choses matérielles ne sont pas abstraites des objets particuliers que les images sensibles représentent. Par conséquent si nous comprenons les choses matérielles en abstrayant des images sensibles leurs espèces, notre entendement sera nécessairement dans l'erreur.

2. Les choses matérielles sont les choses naturelles dans la définition desquelles entre la matière. Or, on ne peut comprendre aucune chose sans ce qui entre dans sa définition. On ne peut donc comprendre les choses matérielles sans matière. Et comme la matière est un principe d'individualité, il s'ensuit qu'on ne peut comprendre les choses matérielles en abstrayant l'universel du particulier, c'est-à-dire en abstrayant leurs espèces intelligibles des images sensibles.

3. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 18 et 31) que les images sensibles sont à l'âme intellectuelle ce que sont les couleurs à la vue. Or, la vision ne provient pas des espèces que l'on abstrait des couleurs, mais de l'impression que les couleurs produisent sur la vue. De même l'intelligence ne résulte pas de l'abstraction des images sensibles, mais de l'impression que ces images produisent sur l'entendement.

4. D'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 17), il y a dans l'âme intellectuelle deux choses, l'intellect possible et l'intellect agent. Or, il n'appartient pas à l'intellect possible d'abstraire des images sensibles les espèces intelligibles; sa fonction consiste au contraire à recevoir ces espèces après qu'elles ont été abstraites. Il n'est pas non plus dans la nature de l'intellect agent de faire ces abstractions; car il est aux images sensibles ce qu'est aux couleurs la lumière qui au lieu d'en abstraire quelque chose leur communique plutôt une nouvelle vertu. Par conséquent nous ne comprenons d'aucune manière en abstrayant les espèces intelligibles des images sensibles.

5. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 32 et 39) que l'intellect comprend les espèces dans les images sensibles (2). Ce n'est donc pas en les abstrayant.

(1) Cette question purement philosophique est ici résolue absolument dans le sens péripatéticien.

(2) D'après Aristote, l'intelligence comprend les formes ou les espèces, dans les images que per-

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 2) que comme les choses sont séparables de la matière, ainsi elles sont l'objet de l'intellect. Il faut donc qu'on comprenne les objets matériels en les abstrayant de la matière et des images sensibles sous lesquelles l'imagination nous les représente.

CONCLUSION. — L'entendement humain n'étant pas l'acte d'un organe corporel quelconque, mais l'acte de l'âme qui est la forme potentielle du corps, il est nécessaire qu'il comprenne les choses matérielles et sensibles en les abstrayant des images qui les représentent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7, et quest. LXXX, art. 2), l'objet de la connaissance est proportionné à la faculté cognitive. Or, il y a trois sortes de facultés cognitives. En effet il y a d'abord une faculté cognitive qui résulte de l'action des organes corporels; elle consiste dans les sens. C'est ce qui fait que toutes les puissances sensitives ont pour objet la forme telle qu'elle existe dans la matière corporelle. Et comme la matière est dans ce cas le principe de l'individualité, il s'ensuit que toutes les facultés sensitives ne connaissent que les choses particulières. — Il y a ensuite une puissance cognitive qui n'est pas l'acte d'un organe corporel et qui n'est unie à la matière par aucun lien corporel; tel est l'entendement des anges. Cette puissance cognitive a pour objet la forme pure subsistant absolument sans matière. Car quoique les anges connaissent les choses matérielles, ils ne les connaissent néanmoins que dans des substances spirituelles, puisqu'ils les voient en eux-mêmes ou en Dieu. — L'entendement humain tient le milieu entre ces deux sortes de puissances cognitives. Il n'est pas l'acte d'un organe quel qu'il soit, mais il est une des facultés de l'âme qui est elle-même la forme du corps, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 1). C'est pourquoi sa fonction propre est de connaître la forme qui existe individuellement dans la matière corporelle, mais non en tant qu'elle existe de cette manière (1). Or, connaître une chose de la sorte c'est abstraire la forme de sa matière individuelle. Il est donc nécessaire de dire que notre entendement connaît les choses matérielles par l'abstraction des images sensibles. Ainsi nous arrivons à connaître les choses immatérielles par les choses corporelles, tandis que les anges connaissent au contraire les choses matérielles par les choses spirituelles. — Platon, considérant l'intellect humain comme absolument immatériel et ne tenant aucun compte de son union avec le corps, a supposé qu'il avait pour objet les idées séparées et qu'il comprenait plutôt en participant aux choses abstraites qu'en faisant lui-même des abstractions, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 6) (2). Nous avons d'ailleurs exposé et réfuté son sentiment (quest. LXXXIV, art. 1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on abstrait de deux manières : 1° en composant et en divisant; par exemple quand nous comprenons qu'une chose n'est pas dans une autre ou qu'elle en a été séparée; 2° en simplifiant; par exemple quand nous ne considérons qu'une seule chose sans tenir compte des autres. Quand l'intellect abstrait dans le premier sens des choses qui ne sont pas abstraites en réalité, il reste alors dans le faux sous certains rapports. Mais s'il abstrait dans le second sens des choses

çoit la sensibilité, et le sens commun reçoit les formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ou l'or dont l'anneau est composé.

(1) C'est-à-dire en tant qu'elle est revêtue de principes individuels, parce que l'intellect ne perçoit que l'universel.

(2) Tout en suivant Aristote, saint Thomas prend à tâche de réfuter constamment Platon, et il motive ainsi la préférence qu'il donnait à l'un de ces deux grands génies.

qui ne sont pas réellement abstraites, il n'est pas pour cela dans l'erreur, ce qu'on peut démontrer d'une manière sensible. En effet, si nous croyons ou si nous disons que la couleur n'existe pas dans un corps coloré ou qu'elle en est séparée, nous avons une opinion fausse. Mais si nous considérons la couleur et ses propriétés sans faire attention à une pomme qui est colorée, nous pouvons exprimer nos pensées sur la couleur en général sans que nous tombions pour cela dans l'erreur; parce que la pomme n'est pas de l'essence de la couleur, et que par conséquent rien n'empêche qu'on ne s'occupe de la première sans songer à la seconde. De même je dis que pour les choses qui se rapportent à l'essence de l'espèce d'une chose matérielle quelconque, comme la pierre, l'homme ou le cheval, on peut les considérer en dehors des principes qui les individualisent parce que ces principes ne sont pas de l'essence même de l'espèce. Et c'est précisément en cela que consiste ce qu'on appelle abstraire l'universel du particulier, l'espèce intelligible des images sensibles, ce qui revient à considérer la nature de l'espèce sans tenir compte des principes individuels que les images sensibles représentent. Ainsi donc quand on taxe d'erreur l'intellect qui comprend une chose autrement qu'elle n'est, on a raison si le mot *autrement* se rapporte à la chose comprise. Car dans ce cas l'intellect est dans le faux quand il comprend qu'une chose existe autrement qu'elle n'est. Par exemple l'intellect se tromperait s'il abstrayait de la matière l'espèce de la pierre au point de croire qu'elle n'existe pas dans la matière, comme l'a supposé Platon. Mais il n'en est plus de même de l'exactitude de la proposition si le mot *autrement* se rapporte au sujet qui comprend. Car il arrive sans erreur que le mode du sujet dans l'acte de la connaissance est autre que celui de l'objet considéré dans la réalité de son existence. Ainsi l'objet compris est immatériellement dans le sujet qui le comprend selon le mode de l'intellect, mais il n'y est pas matériellement selon la manière d'être des corps.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des philosophes qui ont pensé que l'espèce des choses naturelles est leur forme seule et que la matière n'en fait pas partie. Mais d'après ce sentiment on ne devrait pas faire entrer la matière dans la définition des choses naturelles. C'est pourquoi il faut reconnaître deux sortes de matière, l'une *générale* et l'autre *déterminée* ou individuelle. La matière générale comprend, par exemple, la chair, les os sans rien spécifier; tandis que la matière individuelle se rapporte à telle ou telle chair, à tels ou tels os en particulier. L'intellect abstrait donc l'espèce d'une chose naturelle de la matière sensible individuelle, mais non de la matière sensible générale. Il abstrait, par exemple, l'espèce humaine de telle ou telle chair, de tels ou tels os en particulier, et il la considère sans ces éléments déterminés parce qu'ils ne sont pas de l'essence de l'espèce, mais seulement des parties d'un individu, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VII, text. 34 et 35). Mais il ne peut abstraire l'idée d'homme de l'idée de chair et d'os prise en général. — Les espèces mathématiques peuvent être abstraites par l'intellect non-seulement de la matière sensible individuelle, mais encore de la matière sensible en général. Cependant elles ne peuvent être abstraites de la matière intelligible en général, elles ne peuvent l'être que de la matière intelligible individuelle. En effet, on donne le nom de matière sensible à la matière corporelle, parce qu'elle est soumise aux qualités sensibles, c'est-à-dire au chaud, au froid, au dur, au mou, etc. On appelle matière intelligible la substance parce qu'elle est soumise à la quantité. Or, il est manifeste que la quantité est inhérente à la substance avant les qualités sensibles. Par conséquent les quantités telles que les nombres, les di-

mensions et les figures qui sont les termes des quantités peuvent être considérées sans qualités sensibles, c'est-à-dire qu'on peut les abstraire de la matière sensible. On ne peut cependant pas les considérer sans avoir en même temps l'idée de la substance qui est le sujet de la quantité, ce qui serait les abstraire de la matière intelligible générale. Mais on peut les considérer sans telle ou telle substance et par conséquent les abstraire de la matière intelligible individuelle. — Il y a des choses qu'on peut abstraire de la matière intelligible générale ; tels sont l'être, l'unité, la puissance, l'acte et toutes les autres choses semblables qui peuvent exister absolument sans matière, comme on le voit dans les substances immatérielles. Platon n'ayant pas distingué comme nous l'avons fait deux sortes d'abstraction, il a pensé que toutes les abstractions produites par notre intellect existaient en réalité (1).

Il faut répondre au *troisième*, que les couleurs ont le même mode d'existence dans la faculté visuelle que dans la matière corporelle individuelle, et que pour ce motif elles peuvent imprimer leur ressemblance dans l'organe de la vue. Mais les images sensibles représentant les individus et existant dans les organes du corps n'ont pas le même mode d'existence que l'intellect humain, comme nous l'avons prouvé (quest. préc. art. 7) ; par conséquent elles ne peuvent pas par leur vertu s'imprimer dans l'intellect possible. Mais l'intellect agent transforme par son action les images sensibles, et il en résulte dans l'intellect possible une ressemblance qui représente les choses seulement par rapport à la nature de leur espèce. C'est ainsi qu'on dit que les espèces intelligibles sont abstraites des images sensibles, ce qui ne signifie pas que la forme qui était d'abord dans l'image sensible est passée ensuite dans l'intellect possible, en restant numériquement la même, comme un corps qu'on prend dans un lieu pour le transporter dans un autre.

Il faut répondre au *quatrième*, que les images sensibles reçoivent de l'intellect agent une lumière et que c'est encore par la vertu de ce même intellect que les espèces intelligibles en sont abstraites. Elles en reçoivent une lumière ; car comme la partie sensitive est ennoblie par suite de son union avec l'intellect, ainsi les images sensibles sont rendues par la vertu de l'intellect agent aptes à ce qu'on dégage d'elles par l'abstraction des espèces intelligibles. De plus l'intellect agent abstrait ces espèces intelligibles, puisque c'est par sa vertu que nous pouvons considérer en nous-mêmes la nature des espèces sans leurs conditions individuelles, ce qui permet à l'intellect possible de les percevoir.

Il faut répondre au *cinquième*, que notre entendement abstrait des images sensibles les espèces intelligibles selon qu'il considère la nature des choses en général ; toutefois il comprend ces formes dans leurs images sensibles, parce qu'il ne peut connaître les objets dont il abstrait les espèces qu'en se tournant vers ce que l'imagination lui fournit, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6 et 7).

ARTICLE II. — LES ESPÈCES INTELLIGIBLES QUI ONT ÉTÉ ABSTRAITES DES IMAGES SENSIBLES SE RAPPORTENT-ELLES A L'ENTENDEMENT HUMAIN, COMME UN OBJET OU COMME UN MOYEN DE CONNAISSANCE (2)?

1. Il semble que les espèces intelligibles abstraites des images sensibles se rapportent à notre intellect comme l'objet même qu'il connaît. Car l'objet

(1) Cette théorie de Platon sur les idées est le fondement de toute sa doctrine.

(2) Cet article a pour but de montrer le rapport qu'il y a entre l'objectif et le subjectif, et il rentre ainsi dans une des questions que la philosophie moderne a agitées avec le plus d'éclat.

compris en acte est dans le sujet qui le comprend, puisque l'objet ainsi compris est l'intellect lui-même en acte. Or, dans l'intellect qui comprend en acte il n'y a de la chose comprise que l'espèce intelligible abstraite. Donc cette espèce est l'objet lui-même compris en acte.

2. Il faut que l'objet compris en acte soit dans un sujet, autrement ce ne serait rien. Or, il ne peut être dans une chose qui soit hors de l'âme, puisqu'une chose de cette nature est matérielle et que rien de ce qui est en elle ne peut être compris en acte. Il faut donc que cet objet soit dans l'intellect, et par conséquent il ne peut être que l'espèce intelligible dont nous venons de parler.

3. Aristote dit (*Periher.* lib. I, cap. 1) que les mots sont les signes qui expriment les modifications de l'âme. Or, les mots expriment les choses que nous comprenons ; car c'est par la parole que nous exprimons ce que nous connaissons. Donc les modifications de l'âme ou les espèces intelligibles sont les objets de nos connaissances.

Mais c'est le *contraire*. L'espèce intelligible est à l'intellect ce que l'espèce sensible est aux sens. Or, l'espèce sensible n'est pas l'objet que l'on sent, mais plutôt le moyen par lequel on sent. L'espèce intelligible n'est donc pas non plus l'objet que l'on comprend, mais le moyen par lequel l'intellect comprend.

CONCLUSION. — L'espèce intelligible est pour l'intellect le moyen, mais non l'objet de ses connaissances ; elle n'en est l'objet que secondairement, parce que l'objet premier est la chose que l'espèce elle-même représente.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont prétendu que nos facultés cognitives ne connaissaient que leurs propres modifications, par exemple, que chaque sens ne sent que les modifications propres à son organe. Dans ce système l'intellect ne comprendrait non plus que ses modifications, c'est-à-dire les espèces intelligibles qu'il a reçues en lui, et ces espèces seraient l'objet même qu'il comprend. Mais cette opinion est évidemment fausse pour deux raisons : 1° parce que les objets de notre connaissance ne sont pas autres que ceux des sciences en général. Si donc les choses que nous comprenons n'étaient que les espèces qui sont dans l'âme, il s'ensuivrait qu'aucune science n'aurait pour objet ce qui est en dehors de l'âme humaine, qu'elles traiteraient toutes des espèces intelligibles et ne comprendraient ainsi, comme le voulaient les platoniciens, que les idées (1) qui sont en acte dans notre entendement. 2° Cette opinion tendrait à renouveler l'ancienne erreur de ceux qui soutenaient que tout ce qu'on voit est vrai et que deux propositions contradictoires sont également vraies. Car si chaque puissance ne connaît que sa propre modification, elle ne juge que d'elle. Or, on juge d'une chose suivant que la puissance cognitive en est affectée. La puissance cognitive ayant toujours pour objet de son jugement sa propre modification, elle jugera donc nécessairement chaque chose suivant ce qu'elle est, et par conséquent tous ses jugements seront vrais. Par exemple, si le goût ne sent que sa propre modification, quand quelqu'un se porte bien il a raison de dire que le miel est doux. De même quand on se porte mal, on a également raison de dire que le miel est amer. Car dans l'un et l'autre cas on juge d'après l'impression que l'on éprouve. Il s'ensuit alors que toutes les opinions sont également vraies et qu'en général toute manière de voir est admissible (2). Pour éviter ces conséquences absurdes,

(1) D'après ce principe, les platoniciens considéraient seulement comme probables toutes les connaissances qui reposaient sur les sens.

(2) Il n'y aurait plus de vérité absolue, il n'y

il faut donc admettre que l'espèce intelligible est pour l'intellect un moyen par lequel il comprend. En effet, Aristote reconnaît (*Met.* lib. IX, text. 16) deux sortes d'action : l'une qui est immanente dans l'agent, comme voir, comprendre; l'autre qui se porte vers un objet extérieur, comme échauffer, couper. Ces deux actions se produisent chacune d'après une forme. Ainsi la forme de l'action qui se porte vers un objet extérieur est la ressemblance de l'objet de cette action; par exemple, la chaleur qui échauffe est la ressemblance de l'objet échauffé; de même la forme d'après laquelle se produit l'action qui est immanente dans le sujet est la ressemblance de l'objet. Par conséquent la ressemblance de l'objet visible est ce qui fait que notre vue le perçoit, comme la ressemblance de la chose comprise ou l'espèce intelligible est la forme d'après laquelle notre intellect comprend. Mais comme l'intellect a la faculté de se réfléchir sur lui-même, par cet acte il comprend tout à la fois la chose qu'il connaît et l'espèce par laquelle il la connaît. Ainsi l'espèce intelligible est l'objet secondaire de sa connaissance. L'objet premier est la chose dont l'espèce intelligible est l'image. C'est ce qui résulte évidemment du sentiment des anciens, qui supposaient que le semblable n'était connu que par son semblable. D'après ce principe ils croyaient que l'âme ne connaissait la terre qui est en dehors d'elle que par la terre qui est en elle, et ils raisonnaient ainsi sur les autres choses. Si donc, d'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 38) qui dit que ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme (1), mais l'espèce de la pierre, nous supposons que c'est l'espèce de la terre et non la terre que nous avons en nous, il s'ensuivra que l'âme connaît par les espèces intelligibles les choses qui sont en dehors de l'âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet compris est dans le sujet qui le comprend par son image. Dans ce sens on dit que l'objet compris en acte est l'intellect en acte, parce que l'image de l'objet compris est la forme de l'intellect, comme l'image de la chose sensible est la forme du sens en acte (2). Il ne résulte pas de là que l'espèce intelligible abstraite soit l'objet même que l'intelligence conçoit, mais seulement qu'elle en est l'image.

Il faut répondre au *second*, que quand on dit qu'un objet est compris en acte, on désigne par là deux choses : d'abord l'objet lui-même qui est compris, ensuite l'acte par lequel il est compris. De même quand on parle d'une abstraction générale on désigne par là deux choses : la nature même de l'objet, et son abstraction ou son universalité. La nature que l'on comprend, que l'on abstrait ou que l'on généralise n'existe que dans les individus, mais c'est à l'intellect qu'il appartient de la comprendre, de l'abstraire ou de la généraliser. Nous pouvons d'ailleurs trouver dans les sens quelque chose d'analogue. En effet, la vue voit la couleur d'une pomme sans sentir son odeur. Si l'on cherche donc où est la couleur qui se voit ainsi sans odeur, il est évident que la couleur que l'on voit n'existe que dans la pomme. Si on la perçoit sans odeur, c'est le fait de l'organe de la vue dans lequel se trouve l'image de la couleur et non la sensation de l'odeur. De même l'humanité dont nous avons l'intelligence n'existe que dans tel ou tel homme. Cependant pour qu'elle soit considérée en dehors de toute condition individuelle, c'est-à-dire pour qu'on puisse l'abstraire et la généraliser, il faut qu'elle soit

aurait qu'une vérité relative, et tous nos jugements porteraient, comme le dit l'Ecole, *de rebus in ordine ad nos.*

(1) Aristote réfute ainsi la théorie d'Empédocle, qui menait au matérialisme.

(2) Par le mot *sens*, saint Thomas désigne ici le sens commun, qui résume en lui tous les autres sens.

perçue par l'intellect dans lequel se trouve la ressemblance de l'espèce en général et non celle des principes individuels.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a dans la partie sensitive deux sortes d'opération. L'une passive, qui consiste uniquement dans l'affectation de l'organe ; cette opération est complète du moment que l'organe est affecté par un objet sensible. L'autre active, qui résulte de l'imagination qui se forme l'image d'une chose absente ou même qu'on n'a jamais vue. Ces deux opérations se trouvent unies dans l'entendement. Car l'intellect possible est d'abord passif, et c'est à ce titre qu'il reçoit les espèces intelligibles. Une fois qu'il les a reçues, il les définit, les divise et les assemble, et exprime toutes ces choses par le langage. Ainsi, ce qu'un mot signifie est une définition, et toute proposition exprime ce que l'intellect compose et divise. Les mots n'expriment donc pas les espèces intelligibles elles-mêmes, mais les idées que l'intellect se forme pour juger des choses extérieures.

ARTICLE III. — LES CHOSES LES PLUS UNIVERSELLES SONT-ELLES ANTÉRIEURES DANS NOTRE CONNAISSANCE INTELLECTUELLE A CELLES QUI LE SONT LE MOINS (1)?

1. Il semble que les choses les plus universelles n'existent pas les premières dans notre connaissance intellectuelle. Car ce qu'il y a de premier et de plus connu dans l'ordre de la nature est ce qu'il y a de postérieur et de moins connu par rapport à nous. Or, les choses universelles sont les premières dans l'ordre de la nature. Donc elles sont les dernières dans l'ordre de nos connaissances.

2. Les êtres composés sont par rapport à nous antérieurs aux êtres simples. Or, les choses universelles sont les plus simples. Donc nous les connaissons postérieurement aux autres.

3. Aristote dit (*Phys.* lib. I, text. 5) que nous connaissons l'objet défini avant les parties de sa définition. Or, les choses les plus universelles entrent dans la définition de celles qui le sont le moins. Ainsi l'animal est une partie de la définition de l'homme. Donc nous ne connaissons les choses universelles que d'une connaissance postérieure.

4. Nous nous élevons aux causes et aux principes par les effets. Or, les choses universelles sont des principes. Donc nous ne les connaissons que postérieurement.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Phys.* lib. I, text. 4) qu'il faut aller du général au particulier.

CONCLUSION. — Les choses universelles et générales sont ce qu'il y a d'antérieur dans l'ordre de nos connaissances intellectuelles et sensitives.

Il faut répondre que dans nos connaissances intellectuelles il y a deux choses à considérer : 1° Toute connaissance intellectuelle provient en nous de quelque manière d'une connaissance sensitive ; et comme les sens se rapportent aux objets particuliers, tandis que l'intellect perçoit ce qui est universel, il en résulte nécessairement que par rapport à nous la connaissance des choses particulières est antérieure à celle des choses générales. 2° Il faut observer que notre intellect passe de la puissance à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte en est à l'acte incomplet qui tient le milieu entre la puissance et l'acte avant d'arriver à l'acte parfait. L'acte parfait, pour l'intellect, est la science complète qui nous fait connaître les choses distinctement et qui en détermine la nature. L'acte incomplet est la science imparfaite qui embrasse toutes choses indistinctement avec une

(1) Cet article détermine l'ordre de nos idées, en montrant comment nous allons du général au particulier.

certaine confusion. Ce que l'on connaît de la sorte on le connaît en acte sous certains rapports et on ne le connaît qu'en puissance sous d'autres. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. I, text. 3) qu'au premier aspect les choses nous paraissent confuses, mais que nous en acquérons ensuite la connaissance en distinguant les principes et les éléments qui les constituent. Or, il est évident que quand on connaît une chose qui se compose de plusieurs parties, sans avoir une notion exacte de chacune de ces parties, on ne connaît cette chose que d'une manière confuse. On peut ainsi connaître un tout universel qui est divisible en puissance aussi bien qu'un tout intégral (1); car l'un et l'autre ne sont connus que confusément quand on ne connaît pas distinctement leurs parties. Or, pour connaître distinctement ce qu'un tout universel renferme, il faut avoir connaissance d'une chose moins générale. Ainsi, connaître l'animal indistinctement c'est le connaître exclusivement comme tel, et le connaître distinctement c'est le connaître en tant que raisonnable ou déraisonnable, c'est savoir qu'il est homme ou lion. La connaissance de l'animal en général est donc antérieure dans notre intellect à celle de l'homme. D'ailleurs nous pouvons faire le même raisonnement si nous comparons ce qu'il y a de plus universel à ce qui l'est moins. Car les sens passant de la puissance à l'acte de la même manière que l'intellect, les connaissances sensitives sont soumises au même ordre que les connaissances intellectuelles. En effet, par les sens nous jugeons ce qu'il y a de plus général avant ce qui l'est moins, sous le double rapport de l'espace et du temps. D'abord par rapport à l'espace; ainsi quand on voit de loin un objet, on aperçoit que c'est un corps avant de savoir que c'est un animal; on sait que c'est un animal avant de distinguer si c'est un homme, et on distingue que c'est un homme avant de pouvoir dire si c'est Socrate ou Platon. Ensuite par rapport au temps; car l'enfant commence par distinguer l'homme de ce qui n'est pas lui, et il connaît l'homme en général avant de distinguer les individus. C'est pour cette raison que les enfants donnent d'abord à tous les hommes le nom de pères et qu'ils les distinguent ensuite les uns des autres. La raison de ce fait n'est pas difficile à saisir. Il en est ainsi parce que celui qui sait une chose confusément est encore en puissance relativement à la connaissance des principes qui la distinguent, comme celui qui connaît le genre est en puissance par rapport à la connaissance de la différence. D'où il est évident que la connaissance confuse tient le milieu entre la puissance et l'acte. Il faut donc dire que la connaissance des objets particuliers est par rapport à nous antérieure à celle des choses universelles, comme la connaissance sensitive est antérieure à la connaissance intellectuelle. Mais pour les sens aussi bien que pour l'intellect la connaissance la plus générale est antérieure à celle qui l'est moins (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'universel peut se considérer sous un double aspect : 1° On peut comprendre par là la nature universelle et l'idée d'universalité simultanément considérées. L'idée d'universalité qui met un seul et même objet en rapport avec beaucoup de choses, étant une abstraction de l'intellect, il faut que dans ce sens l'universel soit postérieur aux autres connaissances. Aussi Aristote dit (*De animâ*, lib. I, text. 8) que l'animal universel n'est rien, ou que c'est une conception postérieure aux autres. D'après Platon, qui faisait des universaux des substances, l'univer-

(1) Le tout universel se divise en parties essentielles ou de raison, c'est ainsi que l'objet défini se divise selon les parties de sa définition; le tout intégral est le tout composé qui se divise en parties réelles, comme une ligne, une maison.

sel ainsi considéré était antérieur à tous les objets particuliers, parce qu'il prétendait que ceux-ci n'existaient qu'autant qu'ils participaient aux universaux qu'il appelait des idées. 2° On peut considérer l'universel par rapport à la nature elle-même, par exemple de l'animalité ou de l'humanité, telle qu'elle existe dans les individus. Alors il faut distinguer deux sortes d'ordre naturel. D'abord, l'ordre de la génération et du temps d'après lequel ce qui est imparfait et ce qui est en puissance a la priorité. On voit tout particulièrement dans la génération de l'homme et de l'animal que ce qu'il y a de plus général dans la nature existe tout d'abord. Ainsi l'animal est engendré avant l'homme, comme le dit Aristote (*De Gen. anim.* lib. II, cap. 3). Il y a ensuite l'ordre de perfection, celui que la nature a pour but; c'est ainsi que l'acte est absolument antérieur à la puissance, que le parfait précède l'imparfait. Dans ce sens ce qu'il y a de moins général a naturellement la priorité sur ce qui l'est davantage; l'homme est avant l'animal. Car la nature n'a pas pour but d'engendrer un animal, mais un homme (1).

Il faut répondre au *second*, que l'universel le plus général est, par rapport à celui qui l'est moins, tout et partie. Il en est le tout dans le sens que l'universel le plus général ne comprend pas seulement en puissance l'universel qui a moins d'extension; mais il en comprend encore d'autres. Ainsi l'animal ne comprend pas seulement l'homme, mais encore le cheval. Il en est la partie dans le sens que l'universel le moins général renferme dans son essence non-seulement l'universel qui est plus général que lui, mais encore d'autres choses. Ainsi l'homme n'est pas seulement un animal, mais il est encore raisonnable. Par conséquent, l'animal considéré en lui-même existe dans notre connaissance antérieurement à l'homme, mais nous connaissons l'homme avant de connaître l'animal comme faisant partie de sa nature.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut connaître les parties d'un tout de deux manières : 1° D'une manière absolue, suivant ce qu'elles sont en elles-mêmes. Dans ce cas rien n'empêche de connaître les parties avant le tout lui-même. Ainsi on peut connaître les pierres avant l'édifice dont elles doivent faire partie. 2° On peut les connaître comme parties d'un tout, et alors il est nécessaire de connaître le tout avant les parties. Nous avons en effet la connaissance vague d'un édifice avant d'en distinguer toutes les pièces. On doit donc dire que les éléments d'une définition sont connus absolument en eux-mêmes avant l'objet défini, autrement ils ne serviraient pas à le faire connaître; mais si on les considère comme les parties de sa définition, on ne les connaît à ce titre qu'après l'objet défini. Car nous connaissons l'homme d'une manière vague avant de savoir tout ce qui est de son essence.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'universel, pris pour une idée générale, est à la vérité un principe de connaissance sous un rapport, dans le sens que l'idée générale est une conséquence du mode de l'intellect qui agit par abstraction. Mais il n'est pas nécessaire que tout principe de connaissance soit un principe d'existence, comme l'a prétendu Platon, puisque nous connaissons quelquefois la cause par l'effet, la substance par les accidents. Aussi l'universel ainsi compris n'est d'après Aristote ni le principe de l'être, ni sa substance (*Met.* lib. VII, text. 45). Mais si nous considérons la nature même du genre et de l'espèce telle qu'elle existe dans les individus,

(1) Tout cet article est un modèle d'analyse, et les observations de la science actuelle n'auraient rien à y ajouter.

(2) On voit d'abord l'objet d'une manière générale, on en fait ensuite une analyse raisonnée et on le reconstitue par une synthèse savante.

l'universel est, par rapport aux êtres individuels, une sorte de principe formel. Car l'individu existe à cause de la matière, tandis que la nature de l'espèce se prend de la forme. Mais la nature du genre comparée à la nature de l'espèce remplit plutôt une fonction analogue à celle du principe matériel; parce que la nature du genre se prend de ce qu'il y a de matériel dans l'objet, tandis que la nature de l'espèce se prend de ce qu'il y a de formel; ainsi la sensibilité est de l'essence de l'animal, tandis que l'intelligence est de l'essence de l'homme. De là il arrive que le but dernier de la nature a pour objet l'espèce, mais qu'il ne se rapporte ni à l'individu, ni au genre. Car la forme est la fin de la génération, et la matière existe à cause de la forme. Il n'est donc pas nécessaire que la connaissance d'un principe ou d'une cause soit postérieure par rapport à nous, puisque tantôt nous connaissons par des causes sensibles des effets inconnus, et tantôt nous remontons des effets que nous connaissons aux causes que nous ne connaissons pas.

ARTICLE IV. — POUVONS-NOUS COMPRENDRE PLUSIEURS CHOSES A LA FOIS (1)?

1. Il semble que nous puissions comprendre plusieurs choses à la fois. Car l'intellect est au-dessus du temps, et ces mots *avant*, *après* sont des dénominations qui appartiennent au temps. Donc l'intellect ne perçoit pas successivement les choses diverses, mais il les comprend simultanément.

2. Rien n'empêche que des formes diverses et non opposées existent simultanément dans le même être; ainsi une pomme a tout à la fois de l'odeur et de la couleur. Or, les espèces intelligibles ne sont pas opposées. Il ne répugne donc pas que le même intellect soit simultanément en acte par rapport à diverses espèces intelligibles, et que par conséquent il puisse comprendre plusieurs choses à la fois.

3. L'intellect comprend simultanément un tout quelconque, comme un homme, une maison. Or, un tout, quel qu'il soit, renferme plusieurs parties. Donc l'intellect comprend simultanément plusieurs choses.

4. On ne peut connaître la différence qu'il y a entre deux choses, si on ne les saisit l'une et l'autre à la fois, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 145 et 146). On peut faire la même observation à l'égard de toute espèce de comparaison. Or, notre intellect connaît la différence qu'il y a entre une chose et une autre. Donc il connaît plusieurs choses simultanément.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Top.* lib. II, cap. 4) que l'intelligence est une, mais que la science est multiple.

CONCLUSION. — Le même intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois sous plusieurs formes diverses, mais il le peut sous une forme unique, c'est-à-dire sous une seule et même espèce.

Il faut répondre que l'intellect peut comprendre plusieurs choses sous une forme unique, mais qu'il ne peut les comprendre sous des formes diverses. Par forme unique et par formes diverses j'entends une seule ou plusieurs espèces intelligibles. Car le mode de l'action est la conséquence de la forme qui en est le principe. Ainsi l'intellect peut comprendre simultanément tout ce qu'il peut embrasser sous une seule et même espèce. De là il résulte que Dieu voit tout simultanément par l'unité qui est son essence. Ce que l'intellect comprend par des espèces diverses, il ne le voit pas en même temps. La raison en est que le même sujet ne peut pas plus

(1) Saint Thomas s'est fait la même question à l'égard des anges (quest. LVIII, art. 2), et il la résout ici d'après les mêmes principes.

être perfectionné par l'application simultanée de formes du même genre mais d'espèces diverses, que le même corps ne peut recevoir à la fois et en même temps des couleurs ou des figures différentes. Or, toutes les espèces intelligibles sont du même genre, parce qu'elles sont toutes des perfections de la même faculté intellectuelle, bien que les choses qu'elles représentent soient de divers genres. Il est donc impossible que le même intellect soit simultanément perfectionné par des espèces intelligibles diverses, et qu'il comprenne ainsi plusieurs choses différentes en même temps.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intellect est supérieur au temps qui est le nombre ou la mesure du mouvement des choses corporelles. Mais la pluralité des espèces intelligibles produit elle-même dans les opérations de l'intellect une succession qui fait que l'une de ces opérations est antérieure à l'autre. Saint Augustin donne à cette succession le nom de temps quand il dit que Dieu meut dans le temps la créature spirituelle (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 20 et 22).

Il faut répondre au *second*, que non-seulement les formes opposées ne peuvent être dans le même sujet, mais que des formes qui sont du même genre ne peuvent pas s'y trouver non plus quand même elles ne seraient pas opposées. C'est ce qui résulte évidemment de l'exemple que nous avons emprunté aux couleurs et aux figures (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on peut comprendre les parties d'un tout de deux manières : 1° D'une manière confuse, c'est-à-dire quand on les comprend dans le tout. C'est ainsi qu'on les connaît par l'espèce qui représente le tout, et qui les fait connaître simultanément avec lui. 2° D'une manière distincte quand on connaît chacune d'elles par l'espèce qui lui est propre, et alors on ne les connaît pas en même temps que le tout.

Il faut répondre au *quatrième*, que quand l'intellect comprend la différence ou le rapport d'une chose à une autre, il connaît les deux choses qui diffèrent ou qui se ressemblent sous le rapport de leur ressemblance ou de leur différence (1), comme il connaît les parties sous le rapport du tout.

ARTICLE V. — NOTRE INTELLECT COMPREND-IL EN COMPOSANT ET EN DIVISANT (2)?

1. Il semble que notre intellect ne comprenne pas en composant et en divisant. Car pour la composition et la division il faut plusieurs choses. Or, notre intellect ne peut comprendre plusieurs choses à la fois. Donc il ne peut comprendre en composant et en divisant.

2. Toute composition et toute division se rattache au temps présent, passé ou futur. Or, l'intellect fait abstraction du temps comme de toutes les autres conditions particulières. Donc il ne comprend pas en composant et en divisant.

3. L'intellect comprend en s'assimilant les objets. Or, la composition et la division ne sont rien dans les choses; car on ne trouve en elles que ce qu'expriment le prédicat et le sujet, qui d'ailleurs sont une seule et même chose si la composition est vraie. Car l'homme est véritablement ce qu'est l'animal. Donc l'intellect ne compose ni ne divise.

Mais c'est le *contraire*. D'après Aristote (*Perih.* lib. I, cap. 1), les mots expriment les conceptions de l'intellect. Or, dans le langage il y a composition et division, comme on le voit évidemment dans les propositions affirmatives et négatives. Donc l'intellect compose et divise.

(1) Il ne les connaît pas selon leurs propres espèces, mais il les connaît selon leur propre différence.

(2) Nous avons déjà déterminé le sens de ces mots, à l'occasion des anges (Voy. quest. LVIII, art. 3 et 4).

CONCLUSION. — L'entendement humain n'ayant pas immédiatement à la première vue une connaissance parfaite des choses comme l'entendement divin et l'entendement angélique, il est nécessaire qu'il comprenne en composant, en divisant et en raisonnant.

Il faut répondre que l'intellect humain comprend nécessairement en composant et en divisant. Car puisqu'il passe de la puissance à l'acte, il a une certaine analogie avec les êtres engendrés qui n'ont pas immédiatement leur perfection, mais qui l'acquièrent successivement. De même l'entendement humain n'a pas immédiatement à la première vue une connaissance parfaite des choses. Il en saisit d'abord la quiddité, par exemple, parce que la quiddité ou l'essence des êtres est son objet premier et son objet propre. Ensuite il en comprend les propriétés, les accidents et toutes les relations qui se rapportent à l'essence de la chose. Ainsi, il est contraint de combiner entre elles ses différentes perceptions, de les composer et de les diviser, et de procéder d'une composition et d'une division à une autre composition et à une autre division, ce qui constitue le raisonnement. L'entendement angélique et l'entendement divin sont comme les choses incorruptibles qui arrivent à l'apogée de leur perfection immédiatement dès le commencement de leur existence. C'est pourquoi ils ont immédiatement une connaissance parfaite de toutes choses. En connaissant la quiddité d'un être ils savent en même temps tout ce que nous pouvons connaître en composant, en divisant et en raisonnant. L'entendement humain connaît donc en composant et en divisant, comme en raisonnant. L'entendement divin et l'entendement angélique connaissent à la vérité la composition, la division et le raisonnement, non en composant, en divisant et en raisonnant, mais par la simple intuition de l'essence des êtres.

Il faut répondre au *premier* argument, que la composition ou la division a lieu dans l'intellect, suivant la différence ou la ressemblance qu'il trouve entre les objets. Par conséquent l'intellect connaît plusieurs choses quand il compose ou quand il divise, de la même manière que quand il saisit une différence ou une ressemblance entre des idées diverses.

Il faut répondre au *second,* que l'intellect fait abstraction des images sensibles et qu'il ne comprend cependant actuellement qu'autant qu'il a recours à elles, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. LXXXIV, art. 7). Comme il est obligé de se mettre en rapport avec ces images sensibles, c'est sous ce point de vue que sa composition et sa division se rattachent au temps.

Il faut répondre au *troisième*, que l'image de la chose est reçue dans l'intellect suivant la manière d'être de l'intellect et non selon le mode de la chose elle-même. Par conséquent, il y a à la vérité du côté de l'objet perçu quelque chose qui répond à la composition et à la division de l'intellect, mais cette composition et cette division ne sont pas dans la réalité ce qu'elles sont dans notre esprit. Car l'objet propre de l'entendement humain est la quiddité ou l'essence de la chose matérielle qui tombe sous les sens et l'imagination. Or, dans les choses matérielles il y a deux sortes de composition. La première est celle de la forme et de la matière; c'est à elle que correspond la composition de l'intellect qui affirme des parties ce qui convient au tout. Car le genre se prend de la matière générale, la différence qui détermine l'espèce se prend de la forme, et le particulier vient de la matière individuelle. La seconde composition est celle de l'accident et du sujet. A celle-ci se rapporte la composition de l'intellect par laquelle on affirme l'accident du sujet, comme quand on dit qu'un homme est blanc. Cependant

la composition de l'intellect diffère de celle qui existe en réalité. Car les choses qui sont réellement composées sont diverses, tandis que la composition de l'intellect est le signe de l'identité des éléments qu'elle associe. En effet l'intellect ne compose pas de manière à dire que l'homme est la blancheur, mais il dit que l'homme est blanc, c'est-à-dire qu'il a la blancheur. C'est le même sujet qui est homme et qui a la blancheur. Il en est de même de la composition de la forme et de la matière. Car le mot *animal* désigne ce qui a la nature sensitive, le mot *raisonnable* ce qui a la nature intellectuelle, le mot *homme* ce qui a l'une et l'autre, et le nom de *Socrate* l'individu qui a tous ces caractères réunis en la matière individuelle (1). D'après ce rapport d'identité, notre intellect compose en faisant de l'une de ces choses le prédicat de l'autre.

ARTICLE VI. — L'ENTENDEMENT PEUT-IL ÊTRE FAUX (2)?

1. Il semble que l'intellect puisse être faux. Car Aristote dit (*Met.* lib. VI, text. 8) que le vrai et le faux sont dans l'esprit. Or, l'esprit et l'intellect sont une seule et même chose, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 1). Donc l'erreur peut exister dans l'entendement.

2. L'opinion et le raisonnement se rapportent à l'intellect. Or, ces deux opérations sont l'une et l'autre susceptibles d'erreur. Donc l'intellect peut aussi se tromper.

3. Le péché existe dans la partie intellectuelle de l'âme. Or, le péché suppose l'erreur, comme le dit la sainte Ecriture (*Prov.* XIV, 22): *Ils errent ceux qui font le mal*. Donc l'entendement peut commettre une erreur.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXV, quæst. 32): Tout homme qui se trompe n'a pas l'intelligence de la chose sur laquelle il se trompe. Aristote dit aussi (*De animâ*, lib. III, text. 51) que l'intellect est toujours droit.

CONCLUSION. — L'essence de la chose étant l'objet propre de l'intellect, il n'est jamais dans l'erreur par rapport à elle, sinon par accident, suivant l'influence qu'exercent sur lui la composition, la division et le raisonnement qui le trompent quelquefois.

Il faut répondre que sous ce rapport Aristote compare l'intellect aux sens (*De animâ*, lib. III, text. 26). Car les sens ne se trompent point à l'égard de leur objet propre (3). Ainsi, la vue ne se trompe à l'égard de la couleur qu'accidentellement par suite d'un obstacle que l'organe rencontre; de même le goût chez les fiévreux juge amer ce qui est doux, parce que la langue est chargée d'humeurs fétides. A l'égard des objets sensibles dont la connaissance dépend de plusieurs sens la vue se trompe. Elle se trompe, par exemple, sur la grandeur de la figure, comme quand elle suppose que le soleil n'a qu'un pied de diamètre tandis qu'il est plus gros que la terre. Elle se trompe encore davantage quand elle juge des objets sensibles par un accident, comme quand elle prend du fiel pour du miel parce qu'il a la même couleur. La raison de ce phénomène provient évidemment de ce que chaque puissance se rapporte par elle-même à l'objet qui lui est propre. Et comme la puissance et son objet sont toujours dans le même rapport, il s'ensuit que tant que la puissance existe, elle ne manque pas de porter un jugement exact sur son objet. Or, l'objet propre de l'intellect est la quiddité ou l'essence de la chose. Par conséquent l'intellect n'erre pas relativement à cette es-

(1) C'est ce qui constitue ce que nous appelons la personnalité.

(2) En recherchant le *criterium* de nos connaissances, les philosophes modernes ont traité cette même question.

(3) Ce principe a été trop souvent méconnu, et c'est ce qui a permis à M. de Lamennais et à plusieurs autres de battre en brèche toutes les connaissances humaines, pour arriver au scepticisme.

sence. Il ne peut errer que sur les circonstances qui l'environnent, quand il met une chose en rapport avec une autre, soit en composant, soit en divisant, soit en raisonnant. C'est pourquoi il ne peut se tromper sur les propositions qui sont connues aussitôt qu'on connaît la nature de leurs termes, comme il en est des premiers principes dont les conséquences sont également certaines quand elles sont logiquement déduites. Il peut cependant arriver par accident que l'intellect se trompe sur l'essence des choses composées. L'erreur ne provient pas de l'organe, parce que l'intellect n'est pas une puissance qui se sert d'organe, mais elle résulte de la composition qui a lieu à propos de la définition, comme quand on applique faussement la définition d'une chose à une autre, la définition du cercle, par exemple, à un triangle, ou quand une définition est fausse en elle-même et qu'elle implique la réunion d'éléments impossibles, si on définissait, par exemple, un être quelconque, un animal raisonnable qui a des ailes (1). Mais pour les choses simples dont la définition ne suppose aucune composition, il n'y a pas possibilité de se tromper. Nous ne pouvons être alors en défaut, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 22), qu'en n'embrassant pas la chose dans toute son étendue.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que l'erreur est dans l'esprit par suite de la composition et de la division.

Il faut répondre de même au *second*, à propos de l'opinion et du raisonnement.

Il faut répondre au *troisième*, que l'erreur de ceux qui pèchent consiste dans le déréglement de leurs appétits. Mais l'intellect ne se trompe jamais en considérant absolument l'essence des choses et les objets qu'elle peut lui faire connaître. Tel est le sens des passages de saint Augustin et d'Aristote cités plus haut.

ARTICLE VII. — LA MÊME CHOSE PEUT-ELLE ÊTRE MIEUX COMPRISE PAR LES UNS QUE PAR LES AUTRES (2)?

1. Il semble que la même chose ne puisse pas être mieux comprise par les uns que par les autres. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 32) : « Quiconque comprend une chose autrement qu'elle n'est ne la comprend pas. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de douter que l'intelligence ne soit parfaite et que rien ne puisse lui être supérieur; c'est aussi pour ce motif qu'une chose ne peut être comprise indéfiniment, et que l'un ne peut pas la comprendre mieux qu'un autre. »

2. L'intellect en comprenant est vrai. Or, la vérité étant l'égalité ou l'équation de l'intellect et de la chose, n'est susceptible ni de plus, ni de moins. Car on ne dit pas à proprement parler qu'une chose est plus ou moins égale. Donc on ne peut admettre de degré dans l'intelligence et dire qu'on comprend plus ou moins.

3. L'intellect est ce qu'il y a dans l'homme de plus formel. Or, la différence de la forme produit la différence de l'espèce. Si donc un homme comprend mieux qu'un autre, il semble qu'ils ne soient pas de la même espèce.

Mais c'est le *contraire*. L'expérience est là pour nous apprendre qu'il y a des hommes qui comprennent plus profondément que d'autres. Ainsi celui qui peut ramener immédiatement une conséquence quelconque aux pre-

(1) D'après cet exemple, on voit que, selon la remarque d'Aristote, l'erreur consiste dans la combinaison des pensées, et non dans la perception de l'intellect.

(2) Les principes établis dans cet article, relativement à l'ordre naturel, donnent l'explication de la différence qu'il y a entre les élus qui voient Dieu, et par là même l'intelligence de ces paroles : *Multæ sunt mansiones*, etc.

miers principes et aux premières causes a une intelligence plus profonde que celui qui ne peut les ramener qu'aux causes les plus prochaines.

CONCLUSION. — La même chose peut être comprise mieux par les uns que par les autres, non pas objectivement, mais subjectivement, c'est-à-dire en raison de l'intelligence plus ou moins grande de ceux qui la comprennent, ce qui est une conséquence de la disposition de leur âme.

Il faut répondre que quand on dit que la même chose peut être mieux comprise par les uns que par les autres, cette proposition a deux sens : 1° Le mot *mieux* peut se rapporter à la chose même que l'on comprend. En ce sens la même chose ne peut pas être mieux comprise de l'un que de l'autre. Car si on la comprenait autrement qu'elle n'est, mieux ou pire, on se tromperait également ; par conséquent on ne la comprendrait pas, comme le dit saint Augustin. — 2° Le mot *mieux* peut se rapporter au sujet qui comprend. Alors la même chose peut être comprise par l'un mieux que par l'autre, en raison de la diversité de leur intelligence. Ainsi celui qui a la vue la meilleure et les organes les mieux disposés voit plus parfaitement les choses corporelles. Cette différence à l'égard de l'intelligence peut avoir une double cause. Elle provient d'abord de l'intellect lui-même qui est plus parfait. Car il est évident que mieux un corps est constitué et plus il y a de capacité dans l'âme qui lui est destinée. C'est une loi qu'on peut surtout vérifier en examinant les choses qui ne sont pas de même espèce. La raison en est que l'acte et la forme sont toujours proportionnés à la capacité de la matière qui les reçoit. Par conséquent, puisque parmi les hommes il y en a dont le corps est mieux disposé, il est naturel qu'il y en ait aussi dont l'âme soit plus intelligente. Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 94) que ceux qui ont la chair molle ont plus d'aptitude du côté de l'esprit (1). — Une autre cause de cette différence existe dans la disposition des facultés inférieures dont l'intellect a besoin pour remplir ses fonctions. Car ceux dont l'imagination, la pensée et la mémoire sont brillantes sont toujours beaucoup plus aptes à comprendre.

La réponse au *premier* argument ressort évidemment de ce qui vient d'être dit.

Il en est de même de la réponse au *second*. Car la vérité de l'intellect consiste en ce qu'il comprend les choses comme elles sont.

Il faut répondre au *troisième*, que la différence de la forme, qui ne provient que de la disposition diverse de la matière, n'établit pas une différence dans l'espèce, mais seulement dans le nombre. Car les divers individus ont des formes différentes en raison de la diversité de la matière dont ils sont formés.

ARTICLE VIII. — L'INTELLECT COMPREND-IL L'INDIVISIBLE AVANT LE DIVISIBLE (2)?

1. Il semble que l'intellect comprenne l'indivisible avant le divisible. Car Aristote dit (*Phys.* lib. I, text. 1) que nous comprenons et que nous savons d'après la connaissance des principes et des éléments. Or, les choses indivisibles sont les principes et les éléments des choses divisibles. Donc nous connaissons les choses indivisibles avant celles qui sont divisibles.

2. Ce qui entre dans la définition d'une chose nous est connu antérieure-

(1) La physiologie moderne a reconnu la vérité de ce principe, et elle a poussé très-loin ses investigations, en recherchant les rapports qu'il y a entre le physique et le moral.

(2) Connaissons-nous l'indivisible avant le divisible, l'abstrait avant le concret? Cette question touche à toutes les bases les plus fondamentales de la philosophie, et l'idéalisme est né de la mauvaise solution que certains philosophes ont donnée à ce problème.

ment à elle. Car, d'après Aristote (*Top.* lib. VI, cap. 1), la définition se compose de ce qu'il y a d'antérieur et de plus connu. Or, l'indivisible entre dans la définition du divisible. Ainsi le point entre dans la définition de la ligne; car Euclide dit que *la ligne est une longueur sans largeur terminée par deux points*; l'unité entre aussi dans la définition du nombre; car Aristote dit que le nombre est une multitude qui a l'unité pour mesure (*Met.* lib. X, text. 21). Donc notre entendement comprend l'indivisible avant le divisible.

3. Le semblable est connu par son semblable. Or, l'indivisible ressemble plus à l'intellect que le divisible, parce que l'intellect est simple, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 12). Donc c'est l'indivisible que nous connaissons tout d'abord.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 23) que l'indivisible se présente comme une privation. Or, la privation ou la négation est connue après l'affirmation. Donc l'indivisible après le divisible.

CONCLUSION. — L'indivisible continu et l'indivisible selon l'espèce sont connus avant la division de leurs parties, mais l'indivisible absolu, c'est-à-dire ce qui ne peut être divisé ni en acte ni en puissance, n'est connu que postérieurement.

Il faut répondre que l'objet de notre intellect est dans l'état présent la quiddité ou l'essence des choses matérielles qu'il abstrait des images sensibles, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 6 et 7). Et comme ce que la faculté cognitive connaît tout d'abord et par soi est son objet propre, pour savoir dans quel ordre nous comprenons l'indivisible nous devons rechercher dans quels rapports il est à l'égard de la quiddité ou de l'essence des êtres. Or, il y a trois sortes d'indivisible, d'après Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 23) : 1° l'indivisible continu qui est indivis en acte, bien qu'il soit divisible en puissance. Cet indivisible est connu de nous avant sa division qui se fait par partie; car nous avons une connaissance vague et générale des objets avant d'en avoir une connaissance distincte, comme nous l'avons dit (art. 3). 2° L'indivisible selon l'espèce. La raison humaine est indivisible de la sorte. Cet indivisible est aussi connu avant sa division en parties, comme nous l'avons dit (*loc. cit.*). Il est aussi connu avant que l'intellect ne compose et ne divise en affirmant ou en niant. La raison en est que l'intellect comprend par lui-même ces deux sortes d'indivisible comme son objet propre. 3° L'indivisible absolu qui ne peut être divisé ni en acte, ni en puissance (1), comme le point et l'unité. Cette espèce d'indivisible est connue postérieurement par la privation ou la négation de la divisibilité. Aussi nous donnons du point une définition négative; car nous disons : *le point est ce qui n'a pas de partie.* Il est également de l'essence de l'unité d'être indivisible, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 2) et nous ne la connaissons aussi que négativement. Ce qui fait que nous ne comprenons que postérieurement l'indivisible absolu, c'est qu'il y a une certaine opposition entre lui et les choses corporelles dont l'essence est l'objet propre et primitif de notre entendement. Si nous comprenions, comme le veulent les platoniciens, en participant aux indivisibles séparés, il s'ensuivrait que l'indivisible absolu serait ce que nous connaîtrions tout d'abord,

(1) D'après saint Thomas, il y a donc trois sortes d'indivisible, l'indivisible en quantité, l'indivisible selon l'espèce ou selon la définition, et l'indivisible absolu. Tout objet matériel est divisible dans la quantité qui le forme; il est indivisible dans son espèce, parce que son espèce est une; le point est indivisible absolument, parce qu'il n'est connu que comme une négation. On le définit ce qui n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur.

parce qu'ils prétendent que l'idée de l'unité nous est communiquée avant celle de la multiplicité.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on apprend une science les principes et les éléments ne sont pas toujours ce que l'on connaît d'abord. Car quelquefois on part des effets sensibles pour s'élever à la connaissance des principes et des causes intelligibles. Mais quand on connaît parfaitement la science on voit toujours que la connaissance des effets dépend de la connaissance des principes et des éléments, parce que, comme le dit Aristote (*loc. cit.*), nous ne savons réellement qu'autant que nous pouvons ramener les effets à leurs causes.

Il faut répondre au *second*, que le point n'entre pas dans la définition de la ligne considérée en général. Car il est évident que dans la ligne indéfinie ou dans la ligne courbe il n'existe qu'en puissance. Mais Euclide ayant à définir la ligne droite finie, a fait entrer le point dans sa définition, comme le terme entre dans la définition de l'objet qu'il termine. L'unité étant la mesure du nombre, elle entre aussi dans la définition du nombre dont elle est la mesure, mais elle n'entre pas dans la définition du divisible, c'est plutôt le contraire.

Il faut répondre au *troisième*, que la ressemblance par laquelle nous connaissons est l'image de l'objet connu dans le sujet qui le connaît. C'est pourquoi ce qui fait qu'une faculté cognitive connaît une chose avant une autre, ce n'est pas la ressemblance de nature qu'il y a entre cette faculté et la chose qu'elle perçoit, mais c'est le rapport plus ou moins direct qu'il y a entre la chose perçue et l'objet propre de la faculté qui la connaît ; autrement la vue connaîtrait les sons plutôt que les couleurs (1).

QUESTION LXXXVI.

QU'EST-CE QUE NOTRE ENTENDEMENT CONNAIT DANS LES CHOSES MATÉRIELLES?

Nous avons maintenant à examiner ce que notre entendement connaît dans les choses matérielles. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Connaît-il les choses particulières? — 2° Connaît-il les choses infinies? — 3° Connaît-il les choses contingentes? — 4° Connaît-il les choses futures?

ARTICLE I. — NOTRE ENTENDEMENT CONNAIT-IL LES CHOSES PARTICULIÈRES (2)?

1. Il semble que notre intellect connaisse les choses particulières. Car quiconque connaît une chose composée en connaît les deux extrêmes. Or, notre entendement connaît cette proposition composée, *Socrate est un homme*, puisque c'est lui qui la forme. Il connaît donc particulièrement l'individu qui se nomme Socrate.

2. L'intellect pratique nous dirige dans nos actions. Or, les actions se rapportent à ce qui est particulier, individuel. Donc l'intellect connaît les choses particulières.

3. Notre intellect se comprend lui-même. Or, il est lui-même une chose particulière, individuelle ; autrement il ne produirait pas d'actes, car il n'y a que les individus qui agissent. Donc il connaît les choses particulières.

4. Une puissance supérieure peut tout ce qui est possible à une puis-

(1) Parce que l'organe de la vue est en mouvement et que le son résulte du mouvement, tandis qu'il n'en est pas de même de la couleur.

(2) Comment l'intellect, qui a pour objet l'être universel, comprend-il ce qui est particulier et individuel? Cette question a reçu des philosophes une foule de solutions différentes. Après avoir vivement attaqué Aristote, on en revient maintenant à son système.

sance inférieure. Or, les sens connaissent les objets en particulier. Donc à plus forte raison l'intellect.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Phys.* lib. I, text. 49) que l'universel est connu par la raison et le particulier par les sens.

CONCLUSION. — Puisque l'intellect ne comprend qu'en faisant abstraction de la matière, il ne peut percevoir directement les objets en particulier, il ne les connaît qu'indirectement et par une sorte de réflexion.

Il faut répondre que notre entendement ne peut connaître directement et primitivement ce qu'il y a de particulier ou d'individuel dans les choses matérielles. La raison en est que le principe de la particularité dans les choses matérielles, c'est la matière individuelle. Or, comme nous l'avons dit (quest. LXXXV, art. 1), notre intellect comprend en abstrayant de cette matière individuelle l'espèce intelligible. Le produit de cette abstraction ne pouvant être qu'une chose universelle il s'ensuit que notre entendement ne connaît directement que ce qui est universel. Mais il peut connaître les choses particulières indirectement et par manière de réflexion. Car, comme nous l'avons vu (quest. LXXXIV, art. 7), après que l'intellect a abstrait les espèces intelligibles, il ne peut avec elles comprendre en acte qu'en recourant aux images sensibles (1) dans lesquelles il comprend les espèces intelligibles elles-mêmes, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 32). Ainsi donc il connaît directement l'universel par l'espèce intelligible et il connaît indirectement les choses particulières que les images sensibles représentent. De cette manière il parvient à formuler cette proposition : *Socrate est un homme*.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que le choix d'une action particulière que l'on veut faire est en quelque sorte la conclusion d'un syllogisme de l'intellect pratique, comme dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3). Or, d'une proposition universelle on ne peut pas directement tirer une conséquence particulière, sans employer l'intermédiaire d'une proposition particulière quelconque. Par conséquent la raison universelle de l'intellect pratique n'agit elle-même que par l'intermédiaire d'une conception particulière provenant de la partie sensitive, comme l'observe Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 58).

Il faut répondre au *troisième*, que le particulier ne répugne pas à l'entendement comme objet particulier, mais comme chose matérielle, parce que l'entendement ne comprend que ce qui est immatériel. C'est pourquoi s'il y a une chose qui soit tout à la fois particulière et spirituelle, comme l'intellect lui-même, rien ne s'oppose à ce que nous en ayons l'intelligence.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'une puissance supérieure peut ce qui est possible à une puissance inférieure, mais d'une manière plus éminente. Ainsi ce que les sens connaissent matériellement et concrètement, l'intellect le connaît immatériellement et abstractivement. La première de ces connaissances est la connaissance directe des choses particulières, et la seconde est celle de l'universel.

ARTICLE II. — NOTRE ENTENDEMENT PEUT-IL CONNAITRE CE QUI EST INFINI (2)?

1. Il semble que notre entendement puisse connaître ce qui est infini. Car Dieu est au-dessus de tout ce qui est infini. Or, notre entendement

(1) Les images étant des choses singulières, individuelles, il connaît ainsi indirectement les individus.

(2) Cet article détermine les rapports intellectuels qu'il y a entre nous et l'infini.

peut le connaître, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 1). Donc à plus forte raison peut-il connaître tous les autres infinis.

2. Notre entendement est naturellement fait pour connaître les genres et les espèces. Or, il y a des genres dont les espèces sont infinies, comme les nombres, les proportions et les figures. Donc notre entendement peut connaître ce qui est infini.

3. Si un corps n'en empêchait pas un autre d'être dans le même lieu que lui il n'y aurait pas de raison pour qu'il n'y eût pas une infinité de corps dans un même lieu. Or, une espèce intelligible n'en empêche pas une autre d'exister en même temps qu'elle dans le même intellect; car il nous arrive d'avoir en nous la connaissance habituelle d'une foule de choses. Il ne répugne donc pas que notre intellect possède habituellement (*in habitu*) une science infinie.

4. L'intellect n'étant pas une vertu qui émane de la matière corporelle, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 4 ad 1), semble être une puissance infinie. Or, une vertu infinie peut s'étendre à l'infini. Donc notre entendement peut connaître ce qui est infini.

Mais c'est le *contraire*. Aristote a dit (*Phys.* lib. I, text. 35; lib. III, text. 65): L'infini comme tel nous est inconnu.

CONCLUSION. — L'entendement humain ne peut connaître ni actuellement, ni habituellement les choses infinies, il ne les connaît qu'en puissance.

Il faut répondre que la puissance étant toujours proportionnée à son objet, il faut que l'intellect se rapporte à l'infini comme son objet propre qui est la quiddité ou l'essence des choses matérielles s'y rapporte. Or, dans les êtres matériels on ne trouve pas l'infini en acte, mais seulement l'infini en puissance (1) qui résulte de ce qu'une chose succède à une autre, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 56 et 57). C'est pourquoi dans notre entendement il y a aussi l'infini en puissance qui consiste en ce qu'il peut toujours recevoir quelque chose. Car jamais il ne comprend assez de choses pour qu'il ne puisse pas en apprendre toujours de nouvelles. Mais il ne peut connaître l'infini ni actuellement, ni habituellement. En effet, il ne peut le connaître actuellement, car il ne peut connaître actuellement que ce qu'il connaît par une seule et même espèce, et il n'y a pas d'espèce unique qui représente l'infini parce qu'alors l'esprit embrasserait l'universalité des êtres et des perfections. On ne peut le comprendre que comme une succession ininterrompue de parties d'après la définition qu'en donne Aristote (*Phys.* lib. III, text. 63). Car selon lui l'infini est ce qui comprend toujours quelque chose au delà de la pensée de ceux qui veulent le saisir. On ne pourrait par conséquent le connaître actuellement qu'autant qu'on aurait compté toutes ses parties, ce qui est impossible. Pour la même raison nous ne pouvons le comprendre habituellement. Car toutes nos connaissances habituelles sont le fruit de nos idées actuelles, puisque c'est par l'intellect que la science nous vient, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1). Nous ne pourrions donc avoir une connaissance habituelle bien distincte des infinis qu'autant que nous les aurions tous considérés, en les comptant à mesure qu'ils se succéderaient dans notre esprit, ce qui est impossible. Par conséquent notre intellect ne peut connaître les infinis ni actuellement, ni habituellement; mais il peut les connaître en puissance, comme nous venons de le dire.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons observé (quest. VII, art. 1), on dit que Dieu est infini comme une forme qui n'est ter-

(1) L'infini en puissance, c'est ce que les philosophes actuels appellent l'infini potentiel.

minée par aucune matière. Mais dans les choses matérielles l'infini est pris pour la privation de tout terme formel. Et comme la forme est connue par elle-même tandis que la matière sans la forme est inconnue, il en résulte que l'infini matériel est inconnu en soi, tandis que l'infini formel qui est Dieu est connu par lui-même. S'il est inconnu par rapport à nous, il faut en accuser l'imperfection de notre entendement qui, dans cette vie, est naturellement apte à connaître les choses matérielles. C'est ce qui fait que pour le présent nous ne pouvons connaître Dieu que par des effets sensibles. Dans l'autre vie la gloire détruira cette imperfection de notre intellect, et alors nous pourrons voir Dieu dans son essence sans toutefois le comprendre.

Il faut répondre au *second*, que notre intellect est naturellement fait pour connaître les espèces qu'il abstrait des images sensibles. C'est pourquoi il ne peut connaître ni actuellement, ni habituellement ces espèces de nombres et de figures que l'imagination n'a pas encore produites (1), ou s'il les connaît ce n'est qu'en général, d'après des principes universels, ce qui revient à les connaître en puissance et confusément.

Il faut répondre au *troisième*, que si deux corps étaient dans un seul et même lieu ou s'il y en avait plusieurs, il ne faudrait pas qu'ils entrassent successivement dans ce lieu et que par suite de ce mouvement successif ils fussent nécessairement comptés. Mais les espèces intelligibles entrent successivement dans notre intellect, puisque nous ne comprenons pas actuellement plusieurs choses en même temps. Il faut donc qu'elles soient comptées, et par conséquent elles ne peuvent être infinies.

Il faut répondre au *quatrième*, que notre intellect connaît l'infini dans le même sens que sa vertu est infinie (2). Car sa vertu est infinie en ce qu'elle n'est limitée aucunement par la matière corporelle, et il connaît l'universel qui est séparé de la matière individuelle et qui par conséquent ne se borne pas à quelques individus, mais qui en comprend au contraire une multitude infinie.

ARTICLE III. — NOTRE ENTENDEMENT PEUT-IL CONNAITRE LES CHOSES CONTINGENTES (3)?

1. Il semble que l'intellect ne puisse connaître les choses contingentes. Car comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI. cap. 6) : L'intelligence, la sagesse et la science n'ont pas pour objet ce qui est contingent, mais ce qui est nécessaire.

2. Aristote dit encore (*Phys.* lib. IV, text. 120) : Les choses qui tantôt existent et tantôt n'existent pas ont le temps pour mesure. Or, l'intellect fait abstraction du temps et de toutes les autres conditions de la matière. Le propre des choses contingentes étant d'exister et de n'exister pas, il semble que l'intellect ne les connaisse pas.

Mais c'est le *contraire*. Toute science réside dans l'intellect. Or, il y a des sciences qui traitent des choses contingentes, comme les sciences morales qui s'occupent des actes humains qui sont soumis au libre arbitre; comme aussi les sciences naturelles, du moins pour la partie qui regarde les

(1) L'intellect ne peut connaître que les nombres et les figures produits par l'imagination, et parce que l'imagination n'en peut produire une infinité, l'intellect ne peut connaître une infinité d'espèces.

(2) C'est-à-dire en puissance.

(3) Ce qui fait la difficulté de ces questions philosophiques, c'est l'inégalité de rapport qu'il y a entre le sujet et l'objet de la connaissance. Ainsi quand il s'agit des choses individuelles, l'intellect qui est le sujet de la connaissance est universel, et son objet est particulier; quand il s'agit de l'infini, l'intellect est fini, limité, et son objet ne l'est pas; quand il s'agit des choses contingentes, l'intellect est immuable, nécessaire dans ses principes, et son objet a des caractères tout opposés.

êtres engendrés et corruptibles. Donc notre entendement peut connaître les choses contingentes.

CONCLUSION. — Les choses contingentes sont connues directement comme telles par les sens et indirectement par l'intellect, mais l'intellect connaît directement ce qu'il y a en elles de nécessaire et d'universel.

Il faut répondre que les choses contingentes peuvent être considérées sous un double aspect : 1° comme choses contingentes ; 2° d'après ce qu'il y a en elles de nécessaire. Car il n'y a rien de si contingent qu'il ne renferme en lui quelque chose de nécessaire. Ainsi que Socrate coure, voilà un fait qui est contingent en lui-même. Mais la course implique nécessairement le mouvement ; car il est nécessaire que Socrate se meuve, s'il court. D'un autre côté tout ce qui participe à la matière est contingent ; car on appelle contingent ce qui peut être et n'être pas. Or, la puissance appartient à la matière, tandis que la nécessité résulte de la nature de la forme, parce que tout ce qui est une conséquence de la forme existe nécessairement. De plus la matière est le principe de l'individualité, et la forme abstraite de la matière particulière donne la raison universelle des choses. Comme nous avons dit (art. 1) que l'intellect connaît par lui-même et directement les choses universelles, tandis qu'il ne connaît qu'indirectement les choses particulières qui sont l'objet propre des sens, nous devons donc conclure que les choses contingentes sont connues, comme telles, directement par les sens et indirectement par l'intellect, mais que l'intellect connaît leurs raisons universelles et nécessaires. Par conséquent si on s'arrête aux raisons universelles des choses contingentes, toutes les sciences ont pour objet le nécessaire, mais si on considère les choses elles-mêmes, il y a des sciences dont l'objet est nécessaire et d'autres dont l'objet est contingent.

La réponse aux *objections* est par là même évidente.

ARTICLE IV. — NOTRE ENTENDEMENT CONNAIT-IL LES CHOSES FUTURES (1)?

1. Il semble que notre intellect connaisse les choses futures. Car notre intellect connaît par les espèces intelligibles qui font abstraction de l'espace et du temps et qui se rapportent indifféremment à toutes les époques. Or, il peut connaître les choses présentes. Donc il peut aussi connaître les choses futures.

2. L'homme quand il ne fait pas usage de ses sens peut connaître quelques choses futures, comme on le voit dans ceux qui dorment et dans les frénétiques. Or, moins l'homme fait usage de ses sens, et plus il se sert de son intellect. Donc l'intellect peut autant qu'il est en lui connaître les choses futures.

3. La connaissance intellectuelle de l'homme est supérieure à la connaissance des animaux quelle qu'elle soit. Or, il y a des animaux qui connaissent certaines choses à venir. Ainsi le cri fréquent des corneilles annonce qu'il pleuvra. Donc à plus forte raison l'entendement humain peut-il connaître des choses futures.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Eccl.* VIII, 6) : *Une des grandes afflictions de l'homme, c'est qu'il ne sait pas le passé et que personne ne peut lui apprendre l'avenir.*

CONCLUSION. — Les choses futures telles qu'elles arrivent dans le temps, notre entendement ne les comprend que par la réflexion, puisque ce sont des choses parti-

(1) Cette question a une grande importance théologique, parce qu'il est nécessaire d'avoir à cet égard des notions bien exactes pour apprécier sainement la nature et la force démonstrative des prophéties.

culières ; mais si on les considère comme les raisons universelles de ce qui doit arriver, l'intellect les connaît comme tout ce qui est universel.

Il faut répondre qu'on doit faire la même distinction sur la connaissance des choses futures que sur la connaissance des choses contingentes. Car les choses futures considérées telles qu'elles arrivent dans le temps sont des choses particulières que l'entendement humain ne connaît que par la réflexion, comme nous l'avons dit (art. 1). Mais les raisons des choses futures peuvent être universelles, et être perçues à ce titre par l'intellect et devenir ainsi l'objet de la science. Or, pour parler en général de la connaissance des choses futures, il faut savoir qu'on peut les connaître de deux manières : 1° en elles-mêmes, 2° dans leurs causes. Elles ne peuvent être connues en elles-mêmes que par Dieu. Car les choses futures faisant partie du cours général des événements, elles lui sont présentes, puisque son éternel regard embrasse simultanément toute l'étendue des temps, comme nous l'avons dit en traitant de la science de Dieu (quest. XIV, art. 13). Mais nous les pouvons connaître dans leurs causes. Quand elles en résultent nécessairement, nous les connaissons d'une science certaine. C'est ainsi qu'un astronome connaît à l'avance une éclipse qui doit avoir lieu. Mais si elles ne sont renfermées dans leurs causes que pour en sortir probablement, nous ne pouvons alors les connaître que par des conjectures plus ou moins probables selon que les causes ont plus ou moins de propension à produire leurs effets.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement s'appuie sur la connaissance qui résulte des raisons universelles des causes d'après lesquelles on peut connaître les choses futures suivant le rapport de l'effet à la cause.

Il faut répondre au *second*, que d'après saint Augustin (*Conf.* lib. VII, cap. 6) l'âme a une certaine force de divination qui lui permet de connaître par sa nature les choses à venir. C'est pourquoi quand elle se retire des sens corporels et qu'elle rentre en quelque sorte en elle-même, elle participe à la connaissance de l'avenir. Ce sentiment serait raisonnable, si nous admettions avec les platoniciens que l'âme connaît les choses selon qu'elle participe aux idées ; car alors l'âme connaîtrait par sa nature les causes universelles de tous les effets, et il n'y aurait que le corps qui l'empêcherait de jouir de cette connaissance. Par conséquent quand elle serait délivrée des sens, elle connaîtrait l'avenir. Mais ce mode de connaître n'étant pas naturel à notre entendement, puisque c'est plutôt des sens qu'il reçoit ses connaissances, il n'est pas dans la nature de l'âme qu'elle connaisse l'avenir quand elle ne fait pas usage des sens. On doit plutôt attribuer ces connaissances à l'impression produite sur elle par des causes supérieures, soit spirituelles (1), soit corporelles. Ainsi elles proviennent de causes spirituelles quand Dieu, par le ministère des anges, éclaire l'entendement humain et dispose les images sensibles qui sont en lui de manière à lui faire connaître des choses futures. Il en est de même quand l'action du démon sur l'imagination lui révèle des choses qu'il sait lui-même à l'avance, comme nous l'avons dit (quest. LVII, art. 3 et 4). L'âme est plus propre à recevoir l'influence de ces causes spirituelles quand elle ne fait pas usage des sens, parce qu'elle se rapproche par là même davantage des substances spirituelles et qu'elle est plus libre de toute sollicitude extérieure. Il arrive aussi que ces connaissances peuvent

(1) Saint Thomas a traité *ex professo* la question de la divination dans la seconde section de la seconde partie de la *Somme*. Nous renvoyons à cet endroit nos observations à ce sujet.

être attribuées à l'action de causes supérieures corporelles. Car il est évident que les corps supérieurs exercent de l'influence sur les corps inférieurs. Ainsi les forces sensitives étant les actes des organes corporels, il s'ensuit que l'imagination est affectée d'une certaine manière par l'impression des corps célestes. Et ces corps étant cause d'une foule de choses à venir (1), ils produisent dans l'imagination les signes de ces choses qu'ils doivent produire. On perçoit mieux ces signes la nuit quand on dort que le jour quand on est éveillé, parce que, comme le dit Aristote (*De div. per som.* cap. 2), dans la journée ces mouvements se dissipent aisément, tandis que l'air est de nuit moins agité que de jour. Les nuits étant plus calmes, ces mouvements font alors impression sur le corps à cause du sommeil, parce que les petites sensations intérieures se sentent mieux quand on dort que quand on est éveillé. Ce sont précisément ces mouvements qui produisent ces images à l'aide desquelles on prévoit l'avenir.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux n'ont pas de faculté supérieure à l'imagination qui en règle l'usage, comme les hommes ont la raison. C'est pourquoi l'imagination des animaux suit totalement l'impression des corps célestes, et c'est pour cela que d'après leurs sentiments on pourra connaître plus sûrement certaines choses à l'avance, comme la pluie et les autres phénomènes de l'atmosphère, que d'après les pressentiments de l'homme qui est mû par le conseil de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (*loc. cit.*) que les hommes les moins sensés peuvent être les plus prévoyants. Car leur intelligence n'étant préoccupée d'aucun soin, et se trouvant pour ainsi dire déserte et absolument vide, elle obéit aveuglément à l'impulsion qu'elle reçoit.

QUESTION LXXXVII.

COMMENT L'AME INTELLECTUELLE SE CONNAIT ELLE-MÊME ET CE QUI EST EN ELLE.

Nous avons ensuite à examiner comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même et les choses qui sont en elle. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° L'âme se connaît-elle elle-même par son essence? — 2° Connaît-elle les habitudes qui sont en elle? — 3° L'intellect connaît-il son acte propre? — 4° Connaît-il l'acte de la volonté?

ARTICLE I. — L'AME INTELLECTUELLE SE CONNAIT-ELLE ELLE-MÊME PAR SON ESSENCE (2)?

1. Il semble que l'âme intellectuelle se connaisse elle-même par son essence. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 3) que l'âme se connaît elle-même par elle-même puisqu'elle est incorporelle.

2. L'ange et l'âme humaine sont l'un et l'autre du genre de la substance intellectuelle. Or, l'ange se comprend lui-même par son essence. Donc l'âme humaine aussi.

3. Quand il s'agit de choses immatérielles l'intellect et l'objet compris sont identiques, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 15). Or, l'esprit humain est immatériel puisqu'il n'est l'acte d'aucun organe, comme nous l'avons vu (quest. LXXV, art. 2). Donc à l'égard de l'esprit humain l'intellect et l'objet compris sont une même chose, et par conséquent l'intellect se comprend par son essence.

(1) Voyez plus loin ce que dit saint Thomas sur l'influence des corps célestes (quest. CXV).

(2) La solution de saint Thomas, d'après Aristote, se rapproche sur ce point des systèmes qui sont actuellement le plus en vogue. Mallebranche a combattu cette théorie, et il expose, comme on le sait, un système tout différent (Voy. *Recherches de la vérité*, liv. II, ch. 7).

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. II, text. 15) que l'intellect se comprend comme il comprend les autres choses. Or, il ne comprend pas les autres choses par leur essence, mais par leurs ressemblances. Il ne se comprend donc pas non plus par son essence.

CONCLUSION. — L'entendement humain n'étant par rapport aux choses intelligibles qu'un être en puissance, il ne se connaît pas lui-même par son essence, mais par l'acte au moyen duquel l'intellect agent abstrait des images sensibles les espèces intelligibles.

Il faut répondre que pour qu'une chose puisse être connue il faut qu'elle soit en acte, ce n'est pas assez qu'elle existe en puissance, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 20). Ainsi une chose n'est un être et n'est vraie qu'autant qu'elle est connue comme existant actuellement. C'est ce qu'on voit évidemment dans les choses sensibles. Car la vue ne perçoit pas l'objet qui est coloré en puissance, elle ne perçoit que celui qui l'est en réalité actuellement. Et il en est de même de l'intellect; car il est manifeste que pour qu'il connaisse les choses matérielles il faut qu'elles existent actuellement. D'où il résulte qu'il ne connaît la matière première que d'après son rapport avec la forme qui doit lui donner une existence actuelle (*Phys.* lib. I, text. 69). Pour le même motif les substances immatérielles se connaissent par leur essence suivant que par leur essence elles sont plus ou moins en acte. Ainsi, l'essence de Dieu qui est un acte pur et parfait est absolument et parfaitement intelligible par elle-même. C'est pourquoi Dieu ne se comprend pas seulement lui-même, mais il comprend encore toutes les autres choses par son essence. Comme acte, l'essence de l'ange est du genre des choses intelligibles, mais ce n'est ni un acte pur, ni un acte complet, par conséquent l'ange ne comprend pas toutes choses par son essence. Quoiqu'il se comprenne ainsi lui-même il ne peut pas cependant connaître de la même manière toutes les autres choses, il faut qu'il les connaisse par des ressemblances ou des images. L'entendement humain n'est dans le genre des choses intelligibles que ce qu'est l'être en puissance, comme la matière première dans le genre des choses sensibles : c'est ce qui lui a fait donner la dénomination de *possible*. Ainsi, quand on le considère dans son essence, il n'est qu'un être capable de comprendre. Il a donc par lui-même la faculté de comprendre, mais non d'être compris, sinon suivant qu'il passe à l'acte. Les platoniciens avaient ainsi supposé un ordre d'êtres intelligibles au-dessus de l'ordre des intelligences; parce que, dans leur système, l'intellect ne comprenant qu'autant qu'il participe à l'être intelligible, le sujet qui participe devait être nécessairement au-dessous de l'être dont il participait. Par conséquent, d'après ces mêmes philosophes, l'entendement humain étant mis en acte par la participation des formes intelligibles séparées, c'était par cette participation des choses immatérielles qu'il se comprenait lui-même. Mais comme il est naturel à notre intellect, dans l'état de la vie présente, d'être en rapport avec les choses matérielles et sensibles, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 4 ad 2, et quest. LXXXIV, art. 7), il s'ensuit qu'il se connaît lui-même selon qu'il est mis en acte par les espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait des choses sensibles et que cette lumière est l'acte des choses intelligibles par le moyen desquelles l'intellect possible comprend. Notre entendement ne se connaît donc pas par son essence, mais par son acte, et cela de deux manières : 1° D'une manière particulière. Ainsi, Socrate ou Platon perçoit qu'il a une âme intellective par là même qu'il perçoit qu'il comprend. 2° D'une manière générale, dans le sens que

nous connaissons la nature de l'esprit humain d'après l'acte de l'intellect (1). Mais il est vrai que le jugement que nous portons sur la nature de l'âme et la connaissance que nous en avons nous vient de la lumière que notre entendement reçoit de la vérité divine qui renferme les raisons de toutes choses, comme nous l'avons vu (quest. LXXXIV, art. 5). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 6) : Nous contemplons la vérité inviolable d'après laquelle nous déterminons aussi parfaitement que possible, non quel est l'esprit de chaque homme, mais ce qu'il doit être d'après les raisons éternelles. Mais il y a entre ces deux sortes de connaissances cette différence ; que pour avoir la première connaissance de l'âme il suffit de la présence de l'esprit qui est le principe de l'acte par lequel il se perçoit lui-même, et c'est ce qui fait dire que l'intellect se connaît par sa présence ; tandis que pour avoir la seconde connaissance ce n'est pas assez de la présence de l'esprit, il faut encore des recherches très-minutieuses et très-subtiles. C'est pourquoi il y a un grand nombre d'hommes qui ignorent la nature de leur âme et il y en a beaucoup qui se sont trompés à ce sujet. Ainsi à propos de cette étude de l'âme saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 9) que l'âme ne se cherche pas comme si elle était absente, mais que présente elle cherche à se discerner, c'est-à-dire à connaître en quoi elle diffère des autres choses, ou bien en quoi consistent son essence et sa nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'esprit se connaît par lui-même, puisqu'il parvient à se connaître bien que ce soit par son acte. D'ailleurs il se connaît lui-même puisqu'il s'aime lui-même, comme le dit encore saint Augustin (*loc. cit. in arg.*). Au reste on peut dire qu'une chose est connue par elle-même de deux manières. Cette proposition peut signifier qu'elle est connue sans le secours d'aucun intermédiaire ; c'est ainsi que les premiers principes sont connus par eux-mêmes, ou elle signifie qu'une chose n'est pas connue par accident ; dans ce sens on dit que la couleur est visible par elle-même tandis que la substance l'est par accident.

Il faut répondre au *second*, que l'essence de l'ange est comme l'acte dans le genre des choses intelligibles, et c'est pour cela qu'il y a en elle identité entre le sujet qui comprend et l'objet compris, et c'est ce qui fait par conséquent que l'ange perçoit par lui-même son essence ; mais il n'en est pas de même de l'entendement humain qui est absolument en puissance par rapport aux choses intelligibles, comme l'intellect possible, ou qui est l'acte des choses intelligibles (2) abstraites des images sensibles, comme l'intellect agent.

Il faut répondre au *troisième*, que cette parole d'Aristote est vraie universellement pour tout intellect. Car, comme les sens en acte sont actuellement sensibles à cause de l'image de l'objet sensible qui est leur forme actuelle ; de même l'intellect en acte est compris en acte à cause de l'image de l'objet compris qui est sa forme actuelle. C'est ce qui fait que l'entendement humain qui est mis en acte par l'espèce de la chose qu'il comprend, est compris lui-même par cette même espèce comme par sa forme. Et quand on dit que pour les choses qui sont immatérielles l'intellect et ce qu'il comprend sont une même chose, c'est comme si l'on disait que pour les choses qui sont comprises en acte l'intellect et son objet ne font qu'un,

(1) Ainsi, comme le dit la science actuelle, nous avons d'abord conscience de l'acte de notre entendement quand nous comprenons une chose ; puis réfléchissant sur la nature de ces actes, nous arrivons à connaître la nature de l'entendement lui-même, qui est leur principe et leur cause.

(2) C'est-à-dire qui rend les choses intelligibles en acte, en les abstrayant des images sensibles ; ce qui est la fonction de l'intellect agent.

parce que par là même qu'une chose est comprise en acte elle est immatérielle. Il y a toutefois cette différence à établir c'est qu'il y a des choses dont les essences sont immatérielles, comme les substances séparées auxquelles nous donnons le nom d'ange. Chacune d'elles est tout à la fois l'objet compris et le sujet qui comprend. Il y en a d'autres dont les essences ne sont pas immatérielles ; les ressemblances seules qu'on en abstrait ont ce caractère. D'où le commentateur d'Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 15) que la proposition précitée n'est vraie que des substances séparées. Car nous avons vu (*in solut.*, ad 2 præc.) que ce qui est vrai de ces substances n'est pas vrai des autres.

ARTICLE II. — NOTRE ENTENDEMENT CONNAIT-IL LES HABITUDES DE L'AME PAR LEUR ESSENCE (1)?

1. Il semble que notre intellect connaisse les habitudes de l'âme par leur essence. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 1) : On ne voit pas la foi dans le cœur de celui qui la possède, comme on voit l'âme d'un autre homme se manifester par les mouvements de son corps ; mais la science la découvre certainement et la conscience la proclame. On peut faire le même raisonnement sur toutes les autres habitudes de l'âme. Donc les habitudes de l'âme ne sont pas connues par des actes, mais par elles-mêmes.

2. Les choses matérielles qui sont hors de l'âme sont connues parce que leurs images sont présentes dans l'âme elle-même. C'est ce qui fait dire qu'elles sont connues par leurs images. Or, les habitudes de l'âme sont présentes en elle par leur essence. Donc elles sont connues de même.

3. La fin pour laquelle une chose se fait l'emporte sur la chose elle-même (2). Or, l'âme connaît les autres choses au moyen de ses habitudes et des espèces intelligibles. Donc à plus forte raison les connaît-elles par elles-mêmes.

Mais c'est le *contraire*. Les habitudes sont les principes des actes aussi bien que les puissances. Or, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 33), les actes et les opérations sont rationnellement antérieurs aux puissances. Ils sont donc, pour la même raison, antérieurs aux habitudes, et par conséquent les habitudes comme les puissances sont connues par les actes.

CONCLUSION. — Puisque l'habitude n'est pas un acte et qu'elle tient le milieu entre l'acte et la puissance, comme d'ailleurs on ne peut connaître une chose qu'autant qu'elle est en acte, il faut que l'habitude ne soit pas connue par elle-même, mais par son acte.

Il faut répondre que l'habitude tient en quelque sorte le milieu entre la puissance pure et l'acte pur. Or, nous avons déjà dit (art. préc.) qu'on ne connaît une chose que selon ce qu'elle est en acte. Par conséquent, suivant que l'habitude est éloignée de l'acte parfait, elle est d'autant moins susceptible d'être connue par elle-même. Il est donc nécessaire qu'elle soit connue par son acte, soit qu'on reconnaisse simplement l'existence de l'habitude par l'acte propre qui la révèle, soit qu'on recherche sa nature et ses lois en approfondissant l'acte qui en émane. La première de ces deux connaissances résulte de la présence même de l'habitude. Car, par là même qu'elle est présente dans l'âme, l'habitude produit l'acte qui la manifeste.

(1) C'est par leurs actes qu'on connaît les puissances et les habitudes. Ce principe général est la base de toute la psychologie.

(2) En particularisant ce principe on peut dire : le moyen qui sert à faire connaître une chose est plus connu qu'elle.

La seconde est le fruit du travail et de l'étude, comme nous l'avons dit en parlant de l'esprit (art. préc.).

Il faut répondre au *premier* argument, que, quoique la foi ne soit pas connue par les mouvements extérieurs du corps, cependant celui qui la possède la perçoit par l'acte intérieur du cœur. Car un homme ne sait qu'il a la foi que parce qu'il sent qu'il croit.

Il faut répondre au *second*, que les habitudes sont présentes dans notre intellect, non comme ses objets, parce que l'objet de notre intellect dans l'état de la vie présente est la nature des choses matérielles, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7), mais elles y sont présentes, comme les moyens par lesquels il comprend (1).

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit : *La fin pour laquelle une chose se fait l'emporte sur la chose elle-même*, cette proposition est vraie quand il s'agit de choses qui sont du même ordre, par exemple, qui appartiennent au même genre de cause. Ainsi, quand on dit que la santé est désirable à cause de la vie, il s'ensuit que la vie est plus désirable encore. Mais s'il s'agit de choses qui ne sont pas du même ordre, elle n'est plus vraie. Par exemple, si on disait que la santé est désirable pour la médecine, il ne s'ensuivrait pas que la médecine est plus désirable que la santé. Car la santé est dans l'ordre des causes finales, tandis que la médecine est dans l'ordre des causes efficientes. Ainsi donc, si nous prenions deux choses qui appartiennent l'une et l'autre par elles-mêmes à l'ordre des objets de notre connaissance, ce qui sert à faire connaître une chose sera plus connu qu'elle; les principes sont, par exemple, plus connus que les conclusions. Mais l'habitude, en tant qu'habitude, n'est pas de l'ordre des objets de notre connaissance, et si l'on connaît certaines choses à cause de l'habitude, ce n'est pas parce que l'habitude est un objet connu, mais c'est parce qu'elle est la disposition ou la forme par laquelle le sujet intelligent connaît. C'est pourquoi le raisonnement est défectueux.

ARTICLE III. — L'ENTENDEMENT CONNAÎT-IL SON ACTE PROPRE (2)?

1. Il semble que l'intellect ne connaisse pas son acte propre. Car ce qui est connu proprement est l'objet de la faculté cognitive. Or, l'acte diffère de l'objet. Donc l'intellect ne connaît pas son acte.

2. Tout ce qui est connu l'est par un acte. Si donc l'intellect connaît son acte, il le connaît par un autre acte, puis il connaît cet acte par un autre, et il faudra ainsi aller jusqu'à l'infini ; ce qui semble impossible.

3. Ce que le sens est à son acte, l'intellect l'est au sien. Or, le sens propre ne sent pas son acte, c'est le sens commun qui le sent, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 132). Donc l'intellect ne comprend pas son acte.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit : Je comprends que je comprends (*De Trin.* lib. X, cap. 10 et 11).

CONCLUSION. — Puisque l'intellect est en acte par là même qu'il comprend, ce qu'il comprend avant tout c'est l'intelligence qu'il a d'autre chose, mais tous les intellects ne comprennent pas cet acte de la même manière.

Il faut répondre que, comme nous venons de le dire (art. 1 et 2), une chose n'est connue qu'autant qu'elle est en acte. Or, la perfection souveraine de l'entendement c'est son opération. Car il n'est pas comme l'action qui se porte vers un objet extérieur et qui perfectionne la chose qu'elle opère, tel que

(1) Cette réponse repose sur ce principe : ce qui, selon l'essence, est présent à l'entendement comme objet est connu par son essence, mais non ce qui lui est présent comme moyen.

(2) D'après la théorie péripatéticienne, l'entendement connaît premièrement son objet propre, qui lui est extérieur ; par l'objet il connaît son acte, et par son acte il se connaît lui-même.

que l'édifice est perfectionné par l'acte qui le bâtit, mais il est immanent dans celui qui l'opère, il est sa perfection et son acte, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 16). Ce que l'intellect comprend avant tout de lui-même c'est donc son acte même d'intelligence (1). Mais à cet égard les différentes sortes d'intellect n'agissent pas de la même manière. Ainsi il y a l'entendement divin qui est son intelligence même. Par conséquent, que Dieu comprenne qu'il comprend ou qu'il comprenne son essence, c'est la même chose parce que son essence est son intelligence. L'entendement des anges n'est pas son intelligence même, comme nous l'avons dit (quest. LIV, art. 1 et 2), mais néanmoins le premier objet de son intelligence est son essence. Par conséquent, quoiqu'il y ait rationnellement une différence entre le sentiment qu'a l'ange de son intelligence et la connaissance qu'il a de son essence, néanmoins il comprend simultanément ces deux choses par un seul et même acte, parce qu'il est de la perfection de l'essence de se comprendre elle-même et qu'on comprend tout à la fois par un seul et même acte la chose et la perfection qui lui est propre. Il y a encore l'entendement humain qui n'est pas son intelligence même et qui n'a pas pour objet premier de ses connaissances son essence, mais quelque chose d'extrinsèque comme la nature des choses matérielles. C'est pourquoi ce qu'il connaît avant tout c'est son objet propre. Il ne connaît qu'en second lieu l'acte par lequel il perçoit son objet, et c'est par cet acte qui est sa perfection qu'il se connaît lui-même. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 33) que les objets sont connus avant les actes et les actes avant les puissances.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet de l'intellect est quelque chose de général, par exemple l'être et le vrai, qui comprend dans sa généralité l'acte même de l'intelligence. Par conséquent l'intellect peut comprendre son acte, mais ce n'est pas la première chose qu'il comprenne, parce que dans l'état présent son premier objet n'est pas l'être et le vrai absolu, mais l'être et le vrai considérés dans les choses matérielles, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7), et que c'est par ces choses que nous arrivons à la connaissance de tout le reste.

Il faut répondre au *second*, que dans l'homme l'intelligence n'est pas un acte et une perfection de la nature qui est comprise de telle sorte qu'on puisse comprendre par un seul acte la nature des choses matérielles et l'action par laquelle on les comprend, comme on comprend par un seul acte une chose avec ses perfections. Par conséquent autre est l'acte par lequel l'intellect comprend la pierre et autre celui par lequel il comprend qu'il en a l'intelligence, et ainsi de suite. Il ne répugne pas d'ailleurs que l'intellect soit infini en puissance, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que le sens propre éprouve une sensation selon l'impression que produisent les objets extérieurs sur l'organe matériel. Car il n'est pas possible qu'une chose matérielle se modifie elle-même, il faut qu'elle le soit par une autre ; c'est pour cette raison que l'acte de chaque sens en particulier est perçu par un sens commun. Mais l'intellect ne comprend pas ainsi par suite de l'impression que les choses matérielles font sur les organes. Il n'y a donc pas de parité.

(1) Le texte porte *ejus intelligere ;* il n'y a pas possibilité de traduire en français cet infinitif : je l'ai constamment remplacé par le substantif dont je me sers ici, employant les mots *intellect, entendement* pour désigner la puissance, et celui d'*intelligence* pour exprimer l'acte.

ARTICLE IV. — L'INTELLECT COMPREND-IL L'ACTE DE LA VOLONTÉ (1)?

1. Il semble que l'intellect ne comprenne pas l'acte de la volonté. Car l'intellect ne connaît que ce qui est présent en lui de quelque manière. Or, l'acte de la volonté n'est pas présent dans l'intellect, puisque la volonté et l'intellect sont des puissances différentes. Donc l'intellect ne connaît pas l'acte de la volonté.

2. L'acte se spécifie d'après son objet. Or, l'objet de la volonté diffère de l'objet de l'intellect. Donc l'acte de la volonté est d'une autre espèce que l'objet de l'intellect, par conséquent l'intellect ne le connaît pas.

3. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. x, cap. 17) que les affections de l'âme ne sont pas connues par des images comme les corps, ni par leur présence comme les arts, mais par certaines notions (2). Or, il semble que ces notions qui sont dans l'âme ne peuvent pas être autre chose que les essences des objets connus ou que leurs images. Il est donc impossible que l'intellect connaisse les affections de l'âme qui sont les actes de la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. x, cap. 10 et 11): Je comprends que je veux.

CONCLUSION. — L'acte de la volonté étant rationnellement intelligible, il est nécessaire que l'intellect le comprenne.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LIX, art. 1), l'acte de la volonté n'est rien autre chose que l'inclination qui résulte de la forme que nous avons comprise, comme l'appétit naturel est l'inclination qui résulte de la forme naturelle. Or, l'inclination d'une chose existe en elle-même selon sa manière d'être. Ainsi l'inclination naturelle existe naturellement dans les choses naturelles, l'inclination sensible ou l'appétit sensitif existe sensiblement dans le sujet qui sent, et l'inclination intellectuelle ou l'acte de la volonté existe intelligiblement dans l'être qui comprend, comme dans son principe et son sujet propre. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42) que la volonté existe dans la raison. Or, ce qui existe d'une manière intelligible dans un sujet intelligent doit nécessairement en être compris. L'acte de la volonté est donc compris par l'intellect; il l'est en tant que l'individu sait qu'il veut et en tant qu'il connaît la nature de cet acte et conséquemment la nature de son principe qui est une habitude ou une puissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison serait valable si la volonté et l'intellect n'étaient pas seulement des puissances diverses, mais qu'elles eussent encore un sujet différent. Dans ce cas ce qui est dans la volonté ne serait pas présent à l'intellect. Mais ces deux facultés ayant l'une et l'autre leur origine dans la même substance de l'âme et l'une étant en quelque sorte le principe de l'autre, il en résulte que ce qui est dans la volonté est aussi d'une certaine manière dans l'intellect.

Il faut répondre au *second*, que le bien et le vrai qui sont les objets de la volonté et de l'intellect, diffèrent à la vérité rationnellement, mais cela n'empêche pas que l'un ne soit contenu dans l'autre, comme nous l'avons dit (quest. LXXXII, art. 3 ad 1, et quest. XVI, art. 4 ad 1). Car le vrai est une sorte de bien et le bien est une sorte de vrai. C'est pourquoi ce qui est du domaine de la volonté tombe sous celui de l'intellect et ce qui est du domaine de l'intellect peut tomber sous celui de la volonté.

Il faut répondre au *troisième*, que les affections de l'âme ne sont pas dans

(1) Cet article détermine les rapports qu'il y a entre l'intellect et la volonté; rapports qui servent de fondements à la morale.

(2) Le texte de saint Augustin porte : *per nescio quas notiones vel notationes.*

l'intellect par des images à la façon des corps, ni par leur présence à la manière des arts, mais comme ce qui résulte d'un principe existe dans ce principe même qui en renferme la notion. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que toutes les affections de l'âme existent dans la mémoire par des notions (1).

QUESTION LXXXVIII.

COMMENT L'AME HUMAINE CONNAIT CE QUI EST AU-DESSUS D'ELLE.

Nous avons ensuite à examiner comment l'âme humaine connaît les choses qui sont au-dessus d'elle, c'est-à-dire les substances immatérielles. — A cet égard trois questions se présentent : 1° L'âme humaine dans l'état de la vie présente peut-elle comprendre par elles-mêmes les substances immatérielles auxquelles nous donnons le nom d'anges? — 2° Peut-elle parvenir à leur connaissance par la connaissance des choses matérielles? — 3° Dieu est-il la première chose que nous connaissions?

ARTICLE I. — L'AME HUMAINE DANS L'ÉTAT DE LA VIE PRÉSENTE PEUT-ELLE COMPRENDRE LES SUBSTANCES IMMATÉRIELLES PAR ELLES-MÊMES (2)?

1. Il semble que l'âme humaine dans l'état de la vie présente puisse comprendre les substances immatérielles par elles-mêmes. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 3) : Comme l'esprit acquiert la connaissance des choses corporelles par les sens, de même il acquiert celle des choses spirituelles par lui-même. Or, les substances immatérielles sont spirituelles. Donc l'esprit humain les connaît.

2. Le semblable est connu par son semblable. Or, l'esprit humain ressemble plus aux choses immatérielles qu'aux choses matérielles puisqu'il est immatériel lui-même, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXV, art. 5). Donc puisque notre esprit comprend les choses matérielles, à plus forte raison comprend-il les choses immatérielles.

3. Si ce qu'il y a de plus sensible en soi n'est pas ce que nous sentons le plus vivement, la raison en est que quand la sensation est trop vive elle paralyse nos sens (3). Mais il n'en est pas de même de l'excellence des choses intelligibles par rapport à l'intellect, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 7). Donc les choses qui sont le plus intelligibles par elles-mêmes sont aussi celles qui sont le plus intelligibles par rapport à nous. Et comme les choses matérielles ne sont intelligibles qu'autant que nous les rendons telles en faisant abstraction de la matière, il est évident que les substances qui sont immatérielles par leur nature sont plus intelligibles par elles-mêmes et par conséquent que nous les comprenons mieux que les choses matérielles.

4. Le commentateur (4) dit (*in Met.* lib. II) que si nous ne pouvions comprendre les substances abstraites, la nature aurait fait quelque chose d'inutile, parce qu'il serait arrivé que ce qui est en soi naturellement intelligible n'eût été cependant compris par personne. Or, il n'y a rien d'oiseux ni d'inutile dans la nature. Par conséquent nous pouvons comprendre les substances immatérielles.

5. Ce que les sens sont aux choses sensibles, l'intellect l'est aux choses intelligibles. Or, notre vue peut voir tous les corps, qu'ils soient supérieurs et incorruptibles ou qu'ils soient inférieurs et corruptibles. Donc notre in-

(1) Ou par des impressions.

(2) Sur cette question Platon, Aristote et Averroës sont partagés. Saint Thomas expose leur sentiment, et après avoir embrassé celui d'Aristote, il réfute les deux autres.

(3) Bossuet développe cette pensée dans son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

(4) Averroës.

tellect peut comprendre toutes les substances intelligibles supérieures et immatérielles.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Sagesse (*Sap.* IX, 16) : *Qui découvrira ce qui est dans les cieux?* Or, on dit que les substances immatérielles sont dans les cieux, d'après ces paroles de saint Matthieu (XVIII, 10) : *Leurs anges dans les cieux voient toujours la face de mon Père.* Donc les substances immatérielles ne peuvent être connues par l'intelligence humaine.

CONCLUSION. — Puisque l'expérience est là pour nous prouver que nous ne comprenons rien sans image sensible, il est évident que les substances immatérielles qui ne sont ni du domaine des sens, ni de celui de l'imagination, ne peuvent être comprises de nous primitivement et par elles-mêmes dans l'état de la vie présente.

Il faut répondre que dans l'opinion de Platon, non-seulement nous comprenons les substances immatérielles, mais ce sont encore nos premières connaissances. Car Platon a supposé que les formes subsistantes immatérielles auxquelles il donnait le nom d'*idées* étaient les objets propres de notre intellect et que nous les comprenions ainsi avant toutes choses et par elles-mêmes. Suivant son système notre âme connaît les choses matérielles parce que l'imagination et les sens se mêlent à notre entendement, et il concluait de là que plus l'intellect est pur et mieux il perçoit l'intelligible vérité des choses immatérielles. D'après Aristote dont nous préférons le sentiment, notre entendement dans l'état de la vie présente se rapporte naturellement aux choses matérielles. C'est pourquoi il ne comprend qu'à l'aide des images sensibles, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXXIV, art. 7). D'après cela il est évident que selon notre mode de connaissance nous ne pouvons comprendre primitivement et par elles-mêmes les substances immatérielles qui ne sont ni du domaine des sens, ni de celui de l'imagination.— Cependant Averroës prétend (*De an.* III, *Comm.* 36) que l'homme en cette vie peut parvenir à connaître les substances séparées par l'action continue ou l'union de cette substance séparée de nous qu'il appelle l'*intellect agent* et qui en sa qualité de substance séparée comprend naturellement les substances qui ont le même caractère (1). Ainsi quand cet intellect nous sera uni de manière à pouvoir comprendre par lui, nous comprendrons les substances séparées comme nous comprenons les choses matérielles par l'intellect possible qui est en nous. Ce philosophe soutient que cette union existe. En effet quand nous comprenons par l'intellect agent et par des objets intelligibles spéculatifs, comme il arrive en comprenant les conclusions par les principes, il est nécessaire que l'intellect agent soit aux objets spéculatifs que l'on comprend ce que l'agent principal est aux instruments ou ce que la forme est à la matière. Car on attribue de ces deux manières une action à deux principes; ainsi on l'attribue à l'agent principal et à l'instrument, comme on attribue l'action de couper à l'ouvrier et à la scie, et on l'attribue à la forme et au sujet comme l'action d'échauffer convient à la chaleur et au feu. Or, d'après Averroës, l'intellect agent doit être dans les deux sens aux objets intelligibles spéculatifs ce que la perfection est à la perfectibilité, ce que l'acte est à la puissance. Le même sujet recevant tout à la fois le parfait et la perfection, comme l'objet actuellement visible et la lumière existent dans la prunelle ; ainsi l'intellect possible reçoit simultanément les objets spéculatifs qu'il comprend et l'intellect agent. Et plus nous comprenons d'objets spéculatifs, plus nous nous approchons de l'union intime de l'intellect agent avec nous, de telle sorte que quand nous connaî-

(1) Averroës voulait qu'il n'y eût qu'un seul intellect agent pour tous les hommes. Saint Thomas a réfuté déjà cette erreur (quest. LXXIX, art. 5).

trons tous les objets spéculatifs qui sont du domaine de notre intelligence, l'intellect agent nous sera alors parfaitement uni, et nous pourrons par lui connaître toutes les choses matérielles et immatérielles, ce qui constitue, dit-il, la félicité dernière de l'homme. Peu importe d'ailleurs à l'hypothèse que dans cette vie heureuse l'intellect possible comprenne par l'intellect agent les substances séparées, comme le veut Averroës, ou qu'il ne les comprenne pas du tout, comme il le fait dire à Alexandre (1), qui veut que l'intellect possible soit corruptible; il n'en est pas moins vrai que l'homme, d'après Averroës, comprend les substances séparées par l'intellect agent. Mais ce système est insoutenable. 1° Parce que, si l'intellect agent est une substance séparée il est impossible que nous comprenions par elle formellement. Car le moyen par lequel l'agent agit formellement est sa forme et son acte, puisque tout agent agit selon qu'il est en acte, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 3) en parlant de l'intellect possible. 2° Parce que dans le système d'Averroës l'intellect agent, s'il est une substance séparée, ne nous sera pas uni substantiellement. Il ne nous sera uni que par sa lumière qui nous aide à connaître les choses spéculatives et les substances immatérielles, sans que pour cela les autres actions de l'intellect agent aient rien de commun avec nous; comme quand nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, la substance de cet astre ne nous est pas unie au point que nous puissions faire ce qu'il fait, mais nous ne recevons que sa lumière qui nous fait voir les objets. 3° Parce qu'en supposant dans le système d'Averroës que l'intellect agent nous soit substantiellement uni, ces philosophes ne prétendent pas qu'il le serait totalement par un seul objet intelligible ni par deux, mais par tous les objets spéculatifs intelligibles. Or, l'intelligence de toutes les choses spéculatives est moindre que la vertu de l'intellect agent, parce que c'est une plus grande chose de connaître les substances séparées que de connaître toutes les choses matérielles. D'où il est évident que quand même nous comprendrions toutes les choses matérielles, l'intellect agent ne nous serait pas encore uni au point que nous puissions par lui comprendre les substances séparées. 4° Parce qu'on trouve à peine quelqu'un en ce monde qui puisse comprendre toutes les choses matérielles. A ce compte il n'y aurait personne ou fort peu d'hommes capables d'arriver au bonheur, ce qui est opposé au sentiment d'Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9), qui dit que la félicité est un bien général que peuvent acquérir tous ceux qui ne sont pas dépourvus de vertu. Il est aussi contraire à la raison que des êtres aient une fin et qu'il n'y ait que la plus petite partie de ces êtres qui puisse l'atteindre. 5° Parce que Aristote dit expressément (*Eth.* lib. I, cap. 10) que la félicité est une manière d'agir parfaitement conforme à la vertu. Et après avoir énuméré beaucoup de vertus (*Eth.* lib. X, cap. 7 et 8), il conclut que la félicité dernière consiste dans la connaissance des vérités les plus hautes, et il la rapporte à la vertu de sagesse qu'il avait placée (*Eth.* lib. VI, cap. 7) à la tête des sciences spéculatives. D'où il est évident qu'Aristote a mis la félicité dernière de l'homme dans la connaissance des substances séparées telle qu'on peut l'acquérir par les sciences spéculatives et non par l'action continue de l'intellect agent tel que Averroës l'a imaginé. 6° Parce que nous avons prouvé (quest. LXXIX, art. 4) que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une vertu de

(1) Alexandre d'Aphrodisie, qui fleurit au commencement du IIIe siècle, et qui fut un des principaux interprètes de la doctrine d'Aristote. Averroës tenait par conséquent beaucoup à s'appuyer de son autorité.

l'âme qui s'étend activement à tout ce que l'intellect possible reçoit. Car, comme l'a dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 18), l'intellect possible est la puissance passive qui peut devenir toutes choses (1), et l'intellect agent la puissance active qui peut tout faire (2). Donc dans l'état de la vie présente ces deux intellects ne s'étendent qu'aux choses matérielles que l'intellect agent rend intelligibles en acte et qui sont reçues dans l'intellect possible. Par conséquent, dans l'état actuel nous ne pouvons comprendre les substances séparées immatérielles par elles-mêmes ni au moyen de l'intellect possible, ni au moyen de l'intellect agent.

Il faut répondre au *premier* argument, que de ce passage de saint Augustin on peut conclure que notre âme peut connaître par la connaissance qu'elle a d'elle-même ce que nous savons des substances incorporelles. Ce qui est si vrai qu'Aristote dit lui-même (*De animâ*, lib. I, text. 2) que la science de l'âme est le principe de la connaissance que nous avons des substances immatérielles. Car par là même que notre âme se connaît elle-même, elle arrive à avoir une certaine connaissance des substances incorporelles, sans toutefois les connaître absolument et parfaitement.

Il faut répondre au *second*, que la ressemblance de nature n'est pas une raison suffisante pour qu'il y ait connaissance; autrement il faudrait dire avec Empédocle que l'âme serait de même nature que toutes les choses qu'elle connaît. Mais pour que la connaissance existe, il faut que la ressemblance de l'objet connu soit dans le sujet qui le connaît comme sa forme. Notre intellect possible étant fait dans l'état actuel pour recevoir les ressemblances des choses matérielles, abstraites des images sensibles, il s'ensuit qu'il connaît plutôt ce qui est corporel que ce qui ne l'est pas.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il doit y avoir proportion entre l'objet et la puissance cognitive, comme entre l'actif et le passif, entre la perfection et la perfectibilité. Par conséquent, si les sens ne perçoivent pas les objets qui causent les plus fortes sensations, ce n'est pas uniquement parce que ces objets paralysent et altèrent les organes, mais c'est parce qu'il n'y a plus proportion entre eux et les puissances sensitives. De même c'est parce que les substances immatérielles sont au-dessus de la portée de notre entendement ici-bas que nous ne pouvons les comprendre.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce raisonnement du commentateur est défectueux pour plusieurs raisons : 1° Parce que si nous ne comprenons pas les substances séparées il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient comprises par personne. Elles le sont d'abord par elles-mêmes et ensuite elles se comprennent réciproquement. 2° Parce que les substances séparées n'ont pas été créées pour que nous les comprenions. On dit qu'une chose est inutile et vaine quand elle n'atteint pas la fin pour laquelle elle existe. Par conséquent quand nous ne comprendrions d'aucune manière les substances immatérielles, il ne s'ensuivrait pas qu'elles ont été produites en vain.

Il faut répondre au *cinquième*, que les sens connaissent de la même manière les corps supérieurs et les corps inférieurs, c'est-à-dire qu'ils les connaissent suivant l'impression que les organes reçoivent de la part des choses sensibles. Mais nous ne comprenons pas de la même manière les substances matérielles que nous connaissons par abstraction et les substances immatérielles que nous ne pouvons ainsi connaître puisqu'il n'y a pas d'images sensibles qui les représentent.

(1) C'est l'intelligence en puissance, qui devient en acte tous les sujets mêmes qu'elle pense et qu'elle comprend.

(2) C'est l'intelligence active qui peut tout rendre intelligible en acte.

ARTICLE II. — NOTRE ENTENDEMENT PEUT-IL PARVENIR PAR LA CONNAISSANCE DES CHOSES MATÉRIELLES A L'INTELLIGENCE DES SUBSTANCES IMMATÉRIELLES(1)?

1. Il semble que notre intellect puisse par la connaissance des choses matérielles arriver à l'intelligence des substances immatérielles. Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 1) qu'il n'est pas possible à l'esprit humain de s'élever à la contemplation immatérielle de ces hiérarchies célestes, s'il n'y est conduit par l'étude des choses matérielles. Il faut donc que les choses matérielles puissent nous conduire à l'intelligence des substances immatérielles.

2. La science est dans l'intellect. Or, il y a des sciences et des définitions qui ont les substances immatérielles pour objets. Car saint Jean Damascène définit l'ange (*De fid. orth.* lib. II, cap. 3), et la théologie aussi bien que la philosophie s'occupent de la nature de ces êtres spirituels. Donc nous pouvons comprendre les substances immatérielles.

3. L'âme humaine est du genre des substances immatérielles. Or, nous pouvons la comprendre par son acte qui lui donne la connaissance des choses matérielles. Donc nous pouvons aussi connaître les autres substances immatérielles par les effets qu'elles produisent dans les choses matérielles.

4. La seule cause qu'on ne puisse comprendre par ses effets est celle qui en est infiniment éloignée. Or, il n'y a que Dieu qui soit dans ce cas. Donc nous pouvons connaître les autres substances immatérielles par les choses matérielles.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 1) que les choses intelligibles ne peuvent être comprises par ce qui est sensible, les choses simples par ce qui est composé, les choses incorporelles par ce qui est corporel.

CONCLUSION. — Puisque la quiddité ou l'essence des choses matérielles que notre entendement abstrait de la matière est absolument d'une autre nature que les substances immatérielles, nous ne pouvons pas connaître parfaitement les substances immatérielles par les substances matérielles.

Il faut répondre que Averroës rapporte qu'un philosophe appelé Avempace (2) voulait que selon les vrais principes de la philosophie nous puissions par la connaissance des substances matérielles arriver à l'intelligence des substances spirituelles. Car, disait-il, notre intellect étant fait naturellement pour abstraire de la matière l'essence des choses matérielles, s'il y a encore quelque chose de matériel dans cette essence, il pourra l'abstraire de nouveau, et comme cette opération ne peut se répéter à l'infini, il pourra enfin parvenir à une essence qui soit absolument sans matière, et c'est ce qui constitue l'intelligence des substances immatérielles. A la vérité ce raisonnement serait concluant, si les substances immatérielles étaient les formes et les espèces des substances matérielles, comme le voulaient les platoniciens. Mais si l'on n'admet pas cette hypothèse et qu'on suppose au contraire que les substances immatérielles sont absolument d'une autre nature que l'essence des choses matérielles, notre intellect aura beau abstraire de la matière ces essences, il ne parviendra jamais à quelque chose qui ressemble à une substance spirituelle. C'est pourquoi nous ne pouvons comprendre parfaitement les substances immatérielles au moyen des substances matérielles.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous pouvons par les choses

(1) Quoique saint Thomas fasse venir les idées des sens, on voit par cet article combien sa doctrine s'éloigne de la doctrine matérialiste du dernier siècle, qui faisait tout reposer sur la sensation.

(2) Avempace ou Aben-pace fut un des philosophes arabes les plus célèbres. Il naquit à Cordoue et mourut très-jeune à Fez, en 1138.

matérielles nous élever à une connaissance quelconque des choses immatérielles, mais non à une connaissance parfaite, parce qu'il n'y a pas de rapport adéquat entre ce qui est matériel et ce qui ne l'est pas. Les ressemblances, quand on en établit entre les choses matérielles et les choses immatérielles, sont plutôt des dissemblances, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 2).

Il faut répondre au *second*, que les sciences s'occupent surtout d'une manière négative des choses supérieures. Ainsi Aristote fait connaître les corps célestes en déclarant qu'ils n'ont pas les propriétés des corps inférieurs (*De Cœlo*, lib. I, text. 17, 18 et 19). A plus forte raison sommes-nous dans l'impossibilité de connaître les substances immatérielles et de saisir leurs essences. Les sciences ne peuvent nous les faire connaître que négativement en les comparant aux choses matérielles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme humaine se comprend elle-même par sa connaissance qui est son acte propre, et qui démontre parfaitement sa vertu et sa nature. Mais on ne peut connaître parfaitement, ni par elle, ni par ce qui existe dans les choses matérielles, la vertu et la nature des substances immatérielles, parce qu'aucune de ces choses n'est adéquate avec ces dernières.

Il faut répondre au *quatrième*, que les substances immatérielles créées ne sont pas naturellement du même genre que les substances matérielles parce qu'en elles la puissance et la matière ne sont pas dans le même rapport; mais elles sont du même genre logiquement, parce que les substances immatérielles sont comprises dans la catégorie générale de la substance, puisque leur essence n'est pas leur être. Mais Dieu n'est pas du même genre que les choses matérielles ni naturellement, ni logiquement, parce qu'il n'est d'aucun genre, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 5). Par conséquent par la ressemblance des choses matérielles on peut connaître quelque chose des anges affirmativement sous un rapport général (1), quoiqu'on ne puisse rien en connaître sous le rapport de l'espèce. Mais on ne peut rien connaître de Dieu d'aucune manière.

ARTICLE III. — DIEU EST-IL LA PREMIÈRE CHOSE QUE L'ESPRIT HUMAIN CONNAISSE (2)?

1. Il semble que Dieu soit le premier objet que l'esprit humain connaisse. En effet, l'être en qui tout est connu et celui par qui nous jugeons de tout le reste, est le premier objet que nous connaissions. C'est ainsi que l'œil voit avant tout la lumière et l'intellect les premiers principes. Or, nous connaissons toutes choses dans la lumière de la vérité première, et nous jugeons de tout par elle, comme le dit saint Augustin (*De ver. relig.* cap. 3). Donc Dieu est le premier objet que nous connaissons.

2. Ce qui fait connaître une chose est plus connu que la chose elle-même. Or, Dieu est la cause de toutes nos connaissances; car il est *la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde*, comme le dit saint Jean (Joan. I, 9). Donc Dieu est l'être que nous connaissons avant tous les autres, et que nous connaissons le mieux.

3. Ce qu'on connaît avant tout dans une image, c'est le type d'après lequel elle a été formée. Or, l'image de Dieu existe dans notre esprit, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XII, cap. 5 et 19). Donc Dieu est l'objet premier que nous connaissons en nous-mêmes.

(1) On peut les connaître en général comme substance.

(2) Cet article est un corollaire des questions précédentes. Il vient d'ailleurs à l'appui de ce que saint Thomas a dit sur la manière dont l'existence de Dieu peut se démontrer.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean dit (Joan. I, 18) : *Personne n'a jamais vu Dieu.*

CONCLUSION. — Puisque nous ne connaissons Dieu que par les créatures, il n'est pas le premier objet de nos connaissances.

Il faut répondre que l'intellect humain, dans l'état de la vie présente, ne pouvant pas comprendre les substances immatérielles créées, comme nous l'avons dit (art. préc.), peut encore moins comprendre l'essence de la substance incréée. Il faut donc dire absolument que Dieu n'est pas l'objet premier de nos connaissances, mais que nous parvenons plutôt à le connaître par les créatures, suivant ces paroles de saint Paul (*Rom.* I, 20) : *Les perfections invisibles de Dieu nous ont été rendues intelligibles par les choses qu'il a faites.* La première chose que nous comprenons en cette vie, c'est donc la quiddité ou l'essence des créatures matérielles ; voilà l'objet propre de notre intellect, comme nous l'avons tant de fois répété (quest. LXXXIV, art. 7 ; quest. LXXXV, art. 1 ; quest. LXXXVII, art. 2 ad 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que nous comprenons tout, que nous jugeons tout dans la lumière de la vérité première, dans le sens que la lumière de notre intellect, qu'elle soit naturelle ou gratuite, n'est rien autre chose qu'une impression de la vérité première, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 2). Par conséquent, la lumière elle-même de notre intellect n'étant pas son objet, mais son moyen de connaissance, Dieu est-il encore moins l'objet premier que notre entendement perçoit.

Il faut répondre au *second*, que ce principe : *Ce qui fait connaître une chose est plus connu qu'elle*, n'est applicable qu'aux choses de même ordre, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVII, art. 2 ad 3). Or, les autres choses nous sont connues à cause de Dieu, non parce qu'il est le premier objet que nous connaissons, mais parce qu'il est la cause première de notre faculté cognitive.

Il faut répondre au *troisième*, que s'il y avait dans notre âme une image parfaite de Dieu, comme le fils est l'image parfaite du père, notre âme comprendrait Dieu immédiatement. Mais nous n'avons de Dieu qu'une image imparfaite, et par conséquent le raisonnement n'est pas concluant.

QUESTION LXXXIX.

DE LA CONNAISSANCE DE L'AME SÉPARÉE DU CORPS.

Nous avons enfin à nous occuper de la connaissance de l'âme séparée du corps. — A cet égard huit questions se présentent : 1° L'âme séparée du corps peut-elle comprendre ? — 2° Comprend-elle les substances séparées ? — 3° Comprend-elle toutes les choses naturelles ? — 4° Connaît-elle chaque chose en particulier ? — 5° Les sciences qu'elle a acquises ici-bas restent-elles dans l'âme après sa séparation du corps ? — 6° Peut-elle faire usage des sciences qu'elle a acquises ici-bas ? — 7° La distance des lieux est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée ? — 8° Les âmes séparées des corps connaissent-elles ce qui se passe ici-bas ?

ARTICLE I. — L'AME SÉPARÉE DU CORPS PEUT-ELLE COMPRENDRE QUELQUE CHOSE (1) ?

1. Il semble que l'âme séparée du corps ne puisse absolument rien comprendre. Car Aristote dit (*De animâ*, lib. I, text. 66) que l'entendement se corrompt quand certains organes intérieurs se corrompent. Or, la mort

(1) Cette question philosophique touche à la foi sous divers rapports. Elle établit d'abord la spiritualité de l'âme, ensuite sa survivance, enfin la possibilité des relations entre les morts et les vivants que la prière suppose.

corrompt tous les organes intérieurs de l'homme. Donc elle détruit la connaissance aussi.

2. L'âme humaine ne peut comprendre quand les sens sont enchaînés et que l'imagination est troublée, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7 et 8). Or, la mort détruit totalement les sens et l'imagination, comme nous l'avons vu (quest. LXXVII, art. 8). Donc l'âme ne comprend rien après la mort.

3. Si l'âme séparée du corps comprend, il faut que ce soit par des espèces. Or, elle ne comprend pas par des espèces innées, puisqu'elle est à son origine comme une tablette sur laquelle il n'y a rien d'écrit; elle ne comprend pas non plus par des espèces qu'elle abstrairait alors des objets matériels, puisqu'elle n'a plus les organes des sens et de l'imagination au moyen desquels elle pourrait faire ces abstractions; elle ne comprend pas par des espèces qu'elle aurait auparavant abstraites et ensuite conservées, parce que dans ce cas l'âme d'un enfant ne comprendrait rien; enfin, elle ne comprend pas par des espèces intelligibles que Dieu lui communiquerait, parce que ce ne serait plus la connaissance naturelle dont il est maintenant question, mais une connaissance qui résulterait de la grâce. Donc l'âme séparée du corps ne comprend rien.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. I, text. 13) que si l'âme n'avait pas une opération propre, elle ne pourrait être séparée. Or, il arrive qu'elle est séparée. Donc elle a une opération propre, et celle qui lui est la plus propre c'est l'intelligence. Donc elle comprend sans que le corps existe avec elle.

CONCLUSION. — Puisque en chaque chose le mode d'opération est la conséquence de son mode d'être, il est nécessaire que l'âme séparée du corps comprenne non en faisant usage des images sensibles qui sont dans les organes corporels, mais en se portant vers les choses qui sont absolument intelligibles.

Il faut répondre que ce qui fait la difficulté de cette question c'est que l'âme, tant qu'elle est unie au corps, ne peut rien comprendre sans avoir recours à des images sensibles, comme l'expérience le démontre. Si l'on admettait avec les platoniciens que cette disposition ne tient pas à la nature de l'âme, mais que c'est un accident qui résulte de son union avec le corps, la solution de la question serait facile. Car du moment où l'obstacle du corps serait écarté, l'âme reviendrait à sa nature et comprendrait simplement les choses intelligibles sans avoir recours aux images sensibles, comme font du reste toutes les autres substances séparées. Mais dans cette hypothèse ce ne serait pas un avantage pour l'âme d'être unie au corps, puisque dans ce cas elle comprendrait moins bien pendant qu'elle lui est unie qu'après en être séparée. Il n'y aurait profit en cela que pour le corps, ce qui est absurde, puisque c'est la matière qui existe pour la forme et non réciproquement. Mais si nous supposons qu'il est dans la nature de l'âme de comprendre par le moyen d'images sensibles, comme la nature de l'âme n'est pas changée après la mort du corps, il semble qu'alors elle ne puisse rien comprendre naturellement puisqu'alors elle n'a plus d'images sensibles dont elle puisse faire usage. — C'est pourquoi pour détruire la difficulté il faut observer que tout être n'opérant qu'autant qu'il est en acte, le mode d'opération de chaque chose est une conséquence de son mode d'être. Or, l'âme a une autre manière d'être quand elle est unie au corps que quand elle en est séparée, mais elle conserve dans l'un et l'autre état l'identité de sa nature. Ce n'est pourtant pas que son union avec le corps soit un pur accident; car elle lui est unie à raison même de sa nature. Mais elle est

immuable au milieu de ses changements comme la nature d'un corps léger reste la même, soit qu'il se trouve dans le lieu qui lui est propre, soit qu'il existe dans un autre qui lui soit contraire. Quand l'âme est unie au corps elle a une manière d'être d'après laquelle elle ne comprend que par les images sensibles qui sont dans les organes corporels. Mais quand elle en est séparée elle a une nouvelle manière d'être d'après laquelle elle comprend directement les choses intelligibles à la façon des autres substances immatérielles. Ainsi donc, il est naturel à l'âme humaine de comprendre par les images sensibles, comme il lui est naturel d'être unie au corps, et il est en dehors des lois de sa nature d'être séparée du corps comme il est en dehors de ces mêmes lois qu'elle comprenne sans avoir recours aux images sensibles. C'est pourquoi elle est unie au corps pour qu'elle agisse selon sa nature. — Mais ici une nouvelle question se présente. Chaque chose étant faite pour le mieux, puisqu'il est mieux de comprendre simplement par le moyen des choses intelligibles sans avoir recours aux images sensibles, Dieu aurait dû créer notre âme de telle sorte que le mode d'intelligence le plus noble lui eût été naturel, et qu'elle n'eût pas besoin pour comprendre d'être unie au corps. — Il faut ici remarquer que bien qu'absolument parlant il soit plus noble de comprendre par le moyen des choses intelligibles que par les images sensibles, ce mode d'intelligence était par rapport à l'âme plus imparfait, et c'est ce qu'on peut rendre ainsi évident. En effet dans toutes les substances intellectuelles il ya une puissance d'entendement qui résulte de la lumière divine (1). Cette lumière, qui est une et simple à sa première origine, se divise d'autant plus que les créatures intellectuelles s'écartent davantage de leur premier principe, et elle se diversifie comme il arrive aux lignes qui sortent d'un centre. De là il arrive que Dieu comprend toutes choses par son essence unique, tandis que les substances intellectuelles les plus élevées, bien qu'elles comprennent par plusieurs formes, embrassent cependant l'ensemble des choses par un nombre de formes très-restreint qui ont une extension et une efficacité en rapport avec la puissance de leur vertu intellectuelle. Dans les substances inférieures il y a plus de formes, elles sont moins universelles et moins aptes à faire comprendre les objets parce que ces substances n'ont pas la même vigueur intellectuelle que les autres. Si donc les substances inférieures avaient des formes aussi universelles que les substances supérieures, comme elles n'ont pas la même force d'intelligence, elles n'auraient pas une connaissance parfaite des choses, elles ne les connaîtraient qu'en général et d'une manière confuse, comme on le remarque quelquefois parmi les hommes. Car ceux qui ont l'intelligence médiocre ne peuvent rien apprendre au moyen des conceptions générales de ceux qui sont plus intelligents qu'eux; il faut qu'on leur explique chaque chose en particulier. Or, il est évident que parmi les substances intellectuelles l'âme humaine tient le dernier rang dans l'ordre de la nature. La perfection de l'univers exigeait qu'il y eût ainsi divers degrés dans les êtres. Par conséquent, si Dieu eût créé l'âme humaine pour qu'elle comprît à la manière des substances séparées, elle n'aurait rien connu parfaitement, mais elle n'aurait eu qu'une connaissance vague et confuse en général. Pour qu'elle pût avoir des choses une connaissance propre et parfaite, il l'a donc naturellement créée pour être unie au corps et par conséquent pour recevoir des choses sensibles ses connaissances. Ainsi, les hommes grossiers ne peuvent arriver à la science

(1) C'est dans ce sens que l'on peut admettre la doctrine de Mallebranche, qui dit que nous voyons tout en Dieu, et divers passages de saint Augustin qui ont le même sens.

que par des exemples qui frappent leurs sens. Il est donc évident qu'il est avantageux à l'âme d'être unie au corps et de comprendre à l'aide des images sensibles, bien qu'elle puisse être séparée et comprendre d'une autre manière.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on approfondit avec soin ces paroles d'Aristote, on remarquera qu'il parle en cet endroit conformément à une hypothèse qu'il avait préalablement établie (*loc. cit.*, text. 12), c'est-à-dire qu'il raisonne dans le cas où l'intelligence serait comme la sensation un mouvement de l'âme et du corps réunis. Car il n'avait point encore établi la différence qu'il y a entre l'entendement et les sens. — Ou bien on peut dire qu'il parle du mode d'intelligence qui suppose l'emploi d'images sensibles, et c'est aussi là-dessus que repose le *second* argument.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme séparée ne comprend ni par des espèces innées, ni par des espèces qu'elle abstrait alors, ni par des espèces qu'elle a conservées, comme le prouve l'objection. Mais elle comprend par des espèces qui lui viennent de la lumière divine et auxquelles elle participe comme les autres substances séparées, bien que d'une manière moins élevée. Par conséquent du moment où elle cesse d'être en rapport avec le corps elle se tourne immédiatement vers les régions supérieures. Il ne s'ensuit pas pour cela que sa connaissance ou sa puissance ne soit pas naturelle, parce que Dieu est l'auteur non-seulement de la lumière qu'il nous communique par sa grâce, mais encore de celle que nous recevons naturellement.

ARTICLE II. — L'AME SÉPARÉE COMPREND-ELLE LES SUBSTANCES IMMATÉRIELLES (1)?

1. Il semble que l'âme séparée ne comprenne pas les substances spirituelles. Car l'âme unie au corps est plus parfaite que quand elle en est séparée, puisque l'âme est naturellement une partie de la nature humaine, et que toute partie est plus parfaite quand elle est unie au tout que quand elle ne l'est pas. Or, l'âme unie au corps ne comprend pas les substances immatérielles, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVIII, art. 1). Donc elle les comprend encore moins quand elle en est séparée.

2. Tout ce que nous connaissons nous le connaissons, soit parce qu'il est présent à notre esprit, soit par sa ressemblance ou son image. Or, l'âme ne peut connaître les substances spirituelles par leur présence parce qu'il n'y a que Dieu qui pénètre en elle. Elle ne les connaît pas non plus par les espèces ou images qu'elle pourrait abstraire de l'ange, parce que l'ange est plus simple qu'elle. Donc l'âme séparée ne peut en aucune manière connaître les substances spirituelles.

3. Il y a des philosophes qui ont supposé que la félicité dernière de l'homme consistait dans la connaissance des substances spirituelles. Si donc l'âme après sa séparation du corps peut comprendre les substances spirituelles, il s'ensuit que par le fait seul de sa séparation elle arrive au bonheur, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Les âmes après la mort se connaissent entre elles, comme on le voit par le mauvais riche qui était dans l'enfer et qui voyait Lazare et Abraham (Luc, XVI). Elles voient donc aussi les démons et les anges.

CONCLUSION. — L'âme séparée du corps se comprenant elle-même par elle-même, tandis qu'elle comprend les autres choses spirituelles selon le mode de sa substance qui est inférieur au mode de la substance des anges, mais qui est conforme à celui des

(1) L'Ecriture, en parlant de l'autre vie, nous montre les élus formant une société entre eux; ce qui suppose qu'ils se connaissent. D'ailleurs, quand l'âme est séparée du corps, il est tout simple qu'elle connaisse les autres substances séparées, puisqu'elle est de même nature qu'elles.

autres âmes séparées, il s'ensuit qu'elle connaît parfaitement les autres âmes qui sont comme elle séparées de leur corps, mais qu'elle ne connaît qu'imparfaitement les anges.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 3), notre esprit connaît les choses incorporelles par lui-même, c'est-à-dire qu'il les connaît en se connaissant, comme nous l'avons vu (quest. LXXXVIII, art. 1 ad 1). Nous n'avons donc qu'à examiner comment l'âme séparée se connaît elle-même pour savoir comment elle connaît les autres substances qui sont séparées aussi. Or, nous avons dit (art. préc.) que tant que l'âme est unie au corps elle comprend à l'aide d'images sensibles. C'est pourquoi elle ne peut se comprendre elle-même qu'autant qu'elle est mise en acte par l'espèce qu'elle a abstraite des images sensibles; ce qui fait conséquemment qu'elle se comprend par son acte, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVIII, art. 1 et 3). Mais quand elle est séparée du corps, comme au lieu de comprendre à l'aide d'images sensibles elle comprend par ce qui est intelligible en soi, il arrive qu'alors elle se comprend elle-même par elle-même. Or, toutes les substances séparées ont ceci de commun qu'elles comprennent ce qui est au-dessus d'elles et ce qui est au-dessous selon leur manière d'être. Car une chose est comprise suivant ce qu'elle est dans le sujet qui la comprend, et une chose est dans un autre d'après le mode de celle qui la reçoit. Le mode de l'âme séparée est inférieur au mode de la substance des anges, mais il est égal à celui de toutes les autres âmes qui sont séparées comme elle. C'est pourquoi si l'on ne parle que de la connaissance naturelle de l'âme séparée, elle a une connaissance parfaite des autres âmes qui sont séparées comme elle, mais elle n'a qu'une connaissance imparfaite et défectueuse des anges. Toutefois on doit raisonner autrement quand il s'agit de la connaissance de la gloire.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme séparée est à la vérité plus imparfaite si l'on considère la nature du corps, mais sous un autre rapport son intelligence a plus de liberté parce que la pesanteur du corps et ses travaux ne sont plus là pour en entraver l'exercice.

Il faut répondre au *second*, que l'âme séparée comprend les anges par les ressemblances que la Divinité imprime en elle, mais ces images ne représentent pas parfaitement leur nature parce que la nature de l'âme est inférieure elle-même à celle de l'ange.

Il faut répondre au *troisième*, que la félicité dernière de l'homme ne consiste pas dans la connaissance de quelques substances séparées quelles qu'elles soient; elle ne consiste que dans la connaissance de Dieu qui ne peut être vu que par la grâce. Toutefois il y a un grand bonheur à connaître les autres substances séparées, quand on les connaît parfaitement, bien que ce bonheur ne soit pas le plus élevé. Mais l'âme séparée ne les comprend pas naturellement de la sorte, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — L'AME SÉPARÉE CONNAIT-ELLE TOUTES LES CHOSES NATURELLES (1)?

1. Il semble que l'âme séparée connaisse toutes les choses naturelles. Car les substances séparées renferment les raisons de toutes les choses naturelles. Or, les âmes séparées connaissent les substances séparées. Donc elles connaissent toutes les choses naturelles.

2. Celui qui comprend ce qu'il y a de plus intelligible comprend à plus

(1) Il est à remarquer que dans tous ces articles il s'agit de la connaissance naturelle de l'âme après la mort; saint Thomas parlera de sa connaissance surnaturelle, quand il s'agira de la grâce et de la gloire. Mais comme la nature est le fondement de la grâce, toutes les propositions qu'il démontre ici sont essentielles.

forte raison ce qui l'est moins. Or, l'âme séparée comprend les substances séparées qui sont ce qu'il y a de plus intelligible. Donc à plus forte raison peut-elle comprendre toutes les choses naturelles qui sont ce qu'il y a de moins intelligible.

3. Au *contraire :* les démons ont une connaissance naturelle plus étendue que l'âme humaine après sa séparation du corps. Or, les démons ne connaissent pas toutes les choses naturelles ; car, comme le dit saint Isidore (*De sum. bono,* lib. I, cap. 12, § 17), l'expérience des siècles leur en apprend beaucoup. Donc les âmes séparées ne connaissent pas toutes les choses naturelles.

4. Si l'âme aussitôt qu'elle est séparée du corps connaissait toutes les choses naturelles, les hommes travailleraient en vain à l'étude des sciences, ce qui semble répugner. Donc l'âme ne connaît pas toutes les choses naturelles aussitôt qu'elle est séparée du corps.

CONCLUSION. — Les âmes séparées du corps n'ont pas une connaissance certaine et propre des choses naturelles, mais elles en ont une connaissance générale et confuse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 ad 3), l'âme séparée comprend par des espèces qu'elle reçoit de l'action de la lumière divine comme les anges. Mais parce que la nature de l'âme est inférieure à celle de l'ange à qui ce mode de connaissance est naturel, l'âme séparée ne reçoit pas par ces espèces une connaissance parfaite des choses, elle n'en reçoit qu'une connaissance vague et confuse. Ainsi comme les anges connaissent parfaitement les choses naturelles au moyen de ces espèces, de même les âmes séparées les connaissent d'une manière imparfaite et confuse. D'ailleurs les anges ont à l'aide de ces espèces une connaissance parfaite de toutes les choses naturelles, parce que tous les êtres dont Dieu a enrichi la nature ont été d'abord produits dans l'intelligence des anges, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 8). D'où l'on doit conclure que les âmes séparées n'ont pas de toutes les choses naturelles une connaissance certaine et propre, mais une connaissance générale et confuse.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges eux-mêmes ne connaissent pas toutes les choses naturelles par leur substance, mais par des espèces, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVIII, art. 1). De ce que l'âme connaît les substances séparées il ne s'ensuit donc pas qu'elle connaisse toutes les choses naturelles.

Il faut répondre au *second,* que comme l'âme séparée ne connaît pas parfaitement les substances séparées, de même elle ne connaît pas parfaitement toutes les choses naturelles ; elle ne les connaît que confusément, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que saint Isidore parle de la connaissance des choses futures que les anges, les démons et les âmes séparées ne connaissent que dans leurs causes ou par la révélation divine. Mais nous ne parlons ici que de la connaissance naturelle.

Il faut répondre au *quatrième,* que la connaissance que nous acquérons ici-bas des choses naturelles est une connaissance propre et parfaite, tandis que l'autre est une connaissance confuse. On ne peut donc en conclure que l'étude de la nature soit une chose vaine.

ARTICLE IV. — L'AME SÉPARÉE CONNAIT-ELLE CHAQUE CHOSE EN PARTICULIER (1)?

1. Il semble que l'âme séparée ne connaisse pas chaque chose en particu-

(1) Saint Thomas indique dans cet article tous les moyens par lesquels l'âme après la mort peut

lier. Car il ne reste pas dans l'âme séparée d'autre puissance cognitive que l'intellect, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXVII, art. 8). Or, l'intellect n'est pas fait pour connaître les choses particulières, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVI, art. 1). Donc l'âme séparée ne connaît pas chaque chose en particulier.

2. La connaissance par laquelle on connaît une chose en particulier est plus précise que celle par laquelle on la connaît en général. Or, l'âme séparée n'a pas une connaissance précise des espèces des choses naturelles. Par conséquent elle connaît encore moins chaque objet en particulier.

3. Si elle connaît certains objets en particulier et que ce ne soit pas au moyen des sens, elle connaît pour la même raison toutes les choses particulières. Or, elle ne les connaît pas toutes. Donc elle n'en connaît aucune.

Mais c'est le *contraire*. Le mauvais riche dit dans l'enfer (Luc, XVI, 28) : *J'ai cinq frères.*

CONCLUSION. — L'âme séparée connaît quelques objets en particulier, mais elle ne les connaît pas tous : elle ne connaît que ceux avec lesquels elle se trouve en rapport, soit par une connaissance antérieure, soit par une affection quelconque, soit par une relation naturelle, soit par la volonté divine.

Il faut répondre que les âmes séparées connaissent quelques objets en particulier, mais qu'elles ne connaissent même pas tous ceux qui sont présents. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer qu'il y a deux manières de comprendre. L'une s'effectue en abstrayant des images sensibles l'essence des choses. De cette manière l'intellect ne peut pas connaître directement les objets en particulier, mais il le peut indirectement, comme nous l'avons dit (quest. LXXXVI, art. 1). L'autre a lieu par l'action des espèces qui viennent de Dieu. En ce sens l'intellect peut connaître chaque chose en particulier. Car comme Dieu en tant que cause des principes universels et individuels connaît par son essence tous les objets généraux et particuliers (quest. XIV, art. 2); de même les substances séparées peuvent connaître chaque objet en particulier par les espèces qui sont des ressemblances et des participations de l'essence divine. Toutefois il y a cette différence entre les anges et les âmes séparées, c'est que les anges ont par ces espèces une connaissance propre et parfaite des choses, tandis que les âmes séparées n'en ont qu'une connaissance confuse. Par conséquent les anges en raison de la puissance de leur intellect peuvent connaître non-seulement la nature spécifique des choses, mais encore tous les objets particuliers compris sous chaque espèce. Mais les âmes séparées ne peuvent connaître que les objets particuliers avec lesquels elles sont en rapport soit par une connaissance antérieure, soit par une affection quelconque, soit par une habitude naturelle, soit par la volonté divine, parce que tout ce qui est reçu dans un sujet y est reçu selon la manière d'être de celui qui le reçoit.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intellect ne peut par l'abstraction connaître les objets en particulier. Aussi ce n'est pas de cette manière que l'âme séparée les connaît, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'âme séparée a une connaissance précise des espèces ou des individus avec lesquels elle a été en rapport de quelque manière, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme séparée n'a pas les mêmes rapports avec tous les objets en particulier; elle a des relations avec les uns

être mise en rapport avec toutes les choses particulières qu'elle connaît. Ces considérations justifient, au seul point de vue de la raison, la prière pour les morts et le culte des saints.

qu'elle n'a pas avec les autres. C'est pourquoi il n'y a pas de raison pour qu'elle connaisse également toutes les choses particulières.

ARTICLE V. — L'HABITUDE DE LA SCIENCE QUE NOUS AVONS ACQUISE ICI-BAS RESTE-T-ELLE DANS L'AME SÉPARÉE (1)?

1. Il semble que l'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas ne reste pas dans l'âme séparée. Car saint Paul dit (I. *Cor.* XIII, 8) : *La science sera détruite.*

2. En ce monde ceux qui ont le plus de science sont souvent moins vertueux que d'autres qui en sont dépourvus. Si donc l'habitude de la science restait dans l'âme après la mort il s'ensuivrait que dans l'autre vie les moins vertueux seraient placés avant ceux qui le sont le plus, ce qui répugne.

3. Les âmes séparées recevront la science par l'influence de la lumière divine. Si la science qu'elles ont acquise ici-bas reste en elles, il arrivera donc que dans le même sujet il y aura deux formes d'une seule et même espèce, ce qui est impossible.

4. Aristote dit (*De prædic. in præd. qualit.*) que l'habitude est une qualité qui change difficilement. Or, le chagrin ou d'autres causes altèrent quelquefois la science en cette vie. Par conséquent comme de tous les changements auxquels nous sommes sujets ici-bas, il n'y en a pas de plus profond que celui qui est causé par la mort, il semble que la mort détruise l'habitude de la science.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jérôme dit (*in Ep. ad Paulin.*) : Apprenons sur cette terre les choses dont la science nous accompagne dans le ciel.

CONCLUSION. — L'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas reste dans l'âme séparée suivant ce qu'elle est dans l'intellect ; car elle ne peut être détruite ni par accident, ni par elle-même.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que l'habitude de la science n'existait pas dans l'intellect même, mais dans les facultés sensitives telles que l'imagination, la pensée et la mémoire (2), et que les espèces intelligibles ne se conservaient pas dans l'intellect possible. Si ce sentiment était vrai, il s'ensuivrait qu'une fois le corps détruit, l'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas serait par le fait absolument anéantie. Mais la science étant dans l'intellect qu'Aristote définit le *lieu des espèces* (*De animâ*, lib. III, text. 6), il faut que l'habitude de la science acquise soit partie dans les facultés sensitives et partie dans l'entendement lui-même. Nous pouvons d'ailleurs nous en rendre compte d'après les actes par lesquels l'habitude de la science s'acquiert. Car les habitudes ressemblent aux actes par lesquels on les acquiert, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1). Or, les actes de l'intellect par lesquels nous acquérons la science en cette vie s'effectuent par l'attention qu'il prête aux images sensibles qui sont dans les facultés sensitives. Par conséquent c'est par ces actes que l'entendement possible acquiert la faculté de considérer les espèces transmises par les sens et que les puissances inférieures acquièrent de leur côté une certaine aptitude qui fait que l'intellect en s'aidant de leur secours peut plus aisément comprendre les choses intelligibles. Ainsi comme l'acte de l'intellect existe principalement et formellement dans

(1) Si l'habitude de la science survit à la mort du corps, l'habitude de la sagesse doit y survivre aussi, et par conséquent l'âme doit se trouver avec ses mérites et ses vertus, comme aussi avec ses vices et ses mauvaises actions. On voit par là même le rapport qu'il y a entre le dogme et cette proposition philosophique.

(2) Ces philosophes n'avaient pas suffisamment distingué l'intellect des puissances sensitives, et cette erreur les conduisait au matérialisme.

l'entendement lui-même, tandis qu'il est matériellement et dispositivement dans les puissances inférieures, il en faut dire autant de l'habitude. L'âme séparée ne conservera donc pas ce qui existe actuellement de la science dans les puissances inférieures, mais elle conservera nécessairement tout ce qui est dans l'intellect. Car, selon la remarque d'Aristote (*De long. et brev. vitæ*, cap. 1 et 3), une forme se corrompt de deux manières : 1° par elle-même quand elle est détruite par son contraire, comme le chaud par le froid ; 2° par accident quand c'est le sujet lui-même qui est détruit. Or, il est évident que la science qui est dans l'entendement humain ne peut être détruite de cette dernière manière, parce que l'entendement est incorruptible, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXIV, art. 2 ad 2). De même les espèces intelligibles qui sont dans l'intellect possible ne peuvent être détruites par leur contraire, parce qu'il n'y a rien de contraire aux espèces intelligibles, surtout quand il s'agit simplement de l'intelligence, parce qu'on comprend l'essence des choses (1). Si on les considérait par rapport à l'opération par laquelle l'intellect compose et divise ou raisonne, dans ce cas il y a opposition ou contrariété dans l'intellect en ce sens que ce qu'il y a de faux dans une proposition ou un raisonnement est contraire à ce qui est vrai. De cette manière la science est quelquefois viciée par son contraire, dans le cas par exemple où on se laisse écarter de la science de la vérité par une argumentation mauvaise. C'est pourquoi Aristote dit que la science peut se vicier par elle-même de deux manières : 1° par oubli, et c'est la faute de la mémoire ; 2° par erreur, et c'est le fait d'une mauvaise argumentation. Mais cela n'a pas lieu dans l'âme séparée. On doit donc dire que l'habitude de la science, selon qu'elle est dans l'intellect, reste dans l'âme après sa séparation du corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Paul ne parle pas en cet endroit de l'habitude de la science, mais de l'acte de la connaissance. C'est pourquoi il dit en preuve de ce qu'il avance : Maintenant je ne connais qu'en partie : *Nunc cognosco ex parte.*

Il faut répondre au *second*, que comme celui qui est moins vertueux peut être d'une taille plus avantageuse que celui qui est plus parfait, de même il peut aussi avoir une science plus grande que la sienne ; mais cette supériorité n'est d'aucune importance relativement aux autres prérogatives dont doivent jouir ceux qui ont le mieux accompli leurs devoirs.

Il faut répondre au *troisième*, que ces deux sciences ne sont pas du même ordre et que par conséquent il n'y a là rien qui répugne.

Il faut répondre au *quatrième*, que cet argument n'a rapport qu'à cette partie de la science qui existe dans les facultés sensitives et qui à ce titre est corruptible, comme nous l'avons dit.

ARTICLE VI. — L'ACTE DE LA SCIENCE ACQUISE ICI-BAS RESTE-T-IL DANS L'AME APRÈS LA MORT (2)?

1. Il semble que l'acte de la science acquise ici-bas ne reste pas dans l'âme séparée (3). Car Aristote dit (*De animâ*, lib. I, text. 66) que après la corruption du corps l'âme ne se ressouvient plus, n'aime plus. Or, le souvenir consiste à considérer ce qu'on savait antérieurement. Donc l'âme

(1) L'essence des choses étant l'objet propre de l'intellect, il ne peut se tromper quand il se borne à connaître cette essence. L'erreur ne provient que des combinaisons produites par la pensée.

(2) Si l'âme n'avait plus l'acte de la science qu'elle a acquise ici-bas, elle ne se rappellerait pas la vie qu'elle a menée, et ne sentirait pas ainsi par elle-même la justice de Dieu à son égard, soit qu'il la récompense, soit qu'il la punisse.

(3) C'est-à-dire il semble que l'âme séparée ne puisse faire usage de la science qu'elle a acquise ici-bas. Nous avons conservé cette tournure péripatéticienne.

séparée ne peut avoir l'acte de la science qu'elle a acquise ici-bas.

2. Les espèces intelligibles ne peuvent pas avoir plus de puissance dans l'âme séparée qu'elles n'en avaient dans l'âme unie au corps. Or, nous ne pouvons maintenant comprendre par les espèces intelligibles qu'autant que nous avons recours aux images sensibles. Donc l'âme séparée ne peut comprendre par les espèces intelligibles qu'elle a acquises ici-bas.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2) que les habitudes produisent des actes semblables à ceux par lesquels on les acquiert. Or, l'habitude de la science est acquise ici-bas par des actes de l'intellect faisant usage des images sensibles. Donc elle ne peut produire d'autres actes. Et comme ces actes ne peuvent être produits par l'âme séparée, il s'ensuit qu'il n'y a en elle aucun acte de la science que nous acquérons en ce monde.

Mais c'est le *contraire*. Car on dit au mauvais riche (Luc, XVI, 25) : *Souviens-toi que tu as reçu beaucoup de biens pendant ta vie.*

CONCLUSION. — Les espèces intelligibles restant dans l'âme séparée, mais l'état de l'âme n'étant plus alors le même que celui de l'homme, on doit dire que l'acte de la science acquise ici-bas reste dans l'âme séparée, mais qu'il n'y est pas de la même manière.

Il faut répondre qu'on doit considérer dans l'acte deux choses, son espèce et son mode. L'espèce de l'acte se prend de l'objet auquel il se rapporte. Le mode au contraire se prend de la puissance qui le produit. Ainsi quand quelqu'un voit une pierre, ce qui la lui fait voir c'est l'image ou l'espèce de la pierre qui est dans son œil, mais ce qui la lui fait voir d'une manière plus ou moins parfaite, c'est la puissance visuelle de cet organe. Puisque les espèces intelligibles restent, comme nous l'avons dit (art. préc.), dans l'âme séparée, mais que l'état de l'âme n'est plus alors le même qu'ici-bas, il s'ensuit qu'au moyen des espèces intelligibles qu'elle a acquises ici-bas l'âme séparée peut comprendre ce qu'elle a compris auparavant. Seulement elle ne le comprend plus de la même manière, c'est-à-dire qu'elle n'a plus recours aux images sensibles, mais elle comprend selon le mode qui convient à son état. Ainsi donc l'acte de la science que l'âme a acquise en ce monde reste dans l'âme séparée, mais il n'y est pas de la même manière (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle du souvenir, c'est-à-dire de cette mémoire qui appartient à la partie sensitive, mais non de la mémoire qui existe dans l'intellect (quest. LXIX, art. 6).

Il faut répondre au *second*, que ce divers mode de comprendre ne provient pas de la diversité des espèces, mais des divers états de l'âme qui comprend.

Il faut répondre au *troisième*, que les actes par lesquels l'habitude s'acquiert ressemblent, quant à l'espèce, aux actes qu'elle produit, mais ils ne leur ressemblent pas quant au mode. Car les actes justes qui ne sont pas agréables produisent l'habitude de la justice légale par laquelle nous agissons avec plaisir.

ARTICLE VII. — LA DISTANCE LOCALE EST-ELLE UN OBSTACLE A LA CONNAISSANCE DE L'AME SÉPARÉE (2)?

1. Il semble que la distance locale ne soit pas un obstacle à la connaissance de l'âme séparée. Car saint Augustin dit (*De cur. pro mort. agendâ,*

(1) Ainsi quand la vue faiblit, c'est toujours le même acte de vision que l'on opère, mais on ne l'opère plus de la même manière, parce que ce sens n'a plus la même force, la même vigueur.

(2) En faisant ainsi ressortir dans tous ses détails la différence qu'il y a entre l'âme qui est unie au corps et l'âme qui en est séparée, saint Thomas nous met à même de comprendre ce que l'Ecriture nous dit de notre état après la mort.

cap. 13) que les âmes des morts sont dans un lieu où elles ne peuvent savoir ce qui se passe ici. Or, elles savent ce qui se passe parmi elles. Donc la distance locale est un obstacle à la connaissance de l'âme après sa séparation du corps.

2. Saint Augustin dit (*De div. dæm.* cap. 4 et 5) que les démons, par suite de la célérité de leurs mouvements, nous manifestent certaines choses qui nous sont encore inconnues. Or, il serait inutile de rappeler en cette circonstance la rapidité des mouvements des démons, si la distance locale n'était un obstacle à leur connaissance. Donc à plus forte raison est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée qui est d'une nature inférieure à celle des démons.

3. La distance par rapport au lieu est analogue à la distance par rapport au temps. Or, la distance du temps empêche la connaissance de l'âme séparée puisqu'elle ne connaît pas l'avenir. Il semble donc que la distance locale l'empêche aussi.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (Luc, xvi, 23) *que le mauvais riche étant dans les tourments leva les yeux et vit Abraham au loin.* Donc la distance locale n'empêche pas l'âme de connaître après sa séparation du corps.

CONCLUSION. — L'âme séparée comprenant les choses particulières au moyen des espèces qu'elle reçoit de la lumière divine qui éclaire également ce qui est proche et ce qui est éloigné, il arrive que la distance locale n'empêche point du tout l'âme séparée du corps de connaître.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont pensé que l'âme, après sa séparation du corps, connaissait les choses particulières en les abstrayant des images sensibles (1). Si cette opinion était vraie on pourrait dire que la distance locale serait un obstacle à la connaissance de l'âme séparée. Car il faudrait que les images sensibles agissent sur l'âme ou que l'âme agît sur elles, ce qui dans l'un et l'autre cas ne pourrait avoir lieu qu'à une distance déterminée. Mais cette hypothèse est insoutenable, parce que les espèces ne peuvent être abstraites des images sensibles qu'au moyen des sens et des autres puissances sensitives qui ne subsistent plus en acte dans l'âme après qu'elle est séparée du corps. En cet état l'âme comprend chaque chose en particulier au moyen des espèces qu'elle reçoit de la lumière divine qui agit de la même manière sur ce qui est proche et sur ce qui est éloigné. Par conséquent la distance locale n'empêche point du tout l'âme séparée du corps de connaître.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin en disant que les âmes des morts sont dans un lieu où elles ne peuvent voir ce qui se passe ici ne donne pas pour raison de ce fait la distance qui les sépare de nous ; il l'attribue à une autre cause, comme nous le verrons dans l'article suivant.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin parle en cet endroit d'après l'opinion de certains philosophes qui ont avancé que les démons ont des corps qui leur sont naturellement unis (2). Dans cette hypothèse on peut admettre qu'ils ont des puissances sensitives et que par conséquent ils ne

(1) Cette opinion ainsi exposée suppose dans ceux qui l'ont soutenue une connaissance peu nette de la spiritualité de l'âme. Scot soutient le sentiment contraire à celui de saint Thomas, et veut que la distance locale soit un obstacle à la connaissance de l'âme séparée, parce que, dit-il, elle tire sa connaissance des choses, et que leur éloignement l'empêche de les percevoir.

(2) D'après le P. Petau, saint Augustin semble avoir lui-même été très-incertain à cet égard. Dans plusieurs endroits il paraît du sentiment de ces philosophes (Vid. Petav. *De angelis*).

peuvent connaître les objets qu'à une distance déterminée. Saint Augustin rappelle encore cette opinion dans le même ouvrage (cap. 3 et 4). Mais il l'expose plutôt qu'il ne l'approuve, comme on peut s'en convaincre par ce qu'il dit dans son livre de la Cité de Dieu (*De civ. Dei*, lib. XXI, cap. 10).

Il faut répondre au *troisième*, que les choses futures qui sont éloignées quant au temps ne sont pas des êtres en acte. Elles ne sont donc pas susceptibles d'être connues en elles-mêmes, puisque par là même qu'une chose n'existe pas elle ne peut être connue. Mais les objets qui ne sont éloignés que par rapport au lieu sont des êtres en acte, et on peut par là même les connaître. Il n'y a donc pas de parité entre la distance des lieux et l'éloignement des temps.

ARTICLE VIII. — LES AMES SÉPARÉES CONNAISSENT-ELLES CE QUI SE PASSE ICI-BAS (1)?

1. Il semble que les âmes séparées connaissent ce qui se passe ici. Car si elles ne le savaient pas elles ne s'en occuperaient pas. Or, elles s'en occupent, d'après ces paroles de saint Luc (Luc, XVI, 28) : *J'ai cinq frères, qu'il les avertisse donc afin qu'ils ne viennent pas aussi eux-mêmes dans ce lieu de tourments.* Donc les âmes séparées connaissent ce qui se passe ici.

2. Souvent les morts apparaissent aux vivants pendant le sommeil ou la veille et les avertissent de ce qui se passe ici-bas. Ainsi Samuel apparut à Saül, comme il est dit (I. *Reg.* XXVIII). Or, il n'en serait pas ainsi s'ils ne connaissaient ce que nous faisons. Donc ils connaissent ce qui se passe sur la terre.

3. Les âmes séparées connaissent ce qui se passe parmi elles. Si elles ne savaient pas ce qui se passe parmi nous, ce serait la distance locale qui les en empêcherait, ce que nous avons nié (art. préc.).

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans Job (Job, XIV, 21) : *Que ses enfants soient dans la gloire ou qu'ils soient dans la honte, l'homme ne le comprendra pas.*

CONCLUSION. — Les âmes des morts étant par la volonté divine et par leur manière d'être séparées de la conversation des vivants, elles ne savent pas naturellement ce qui se passe ici-bas ; c'est le fait de la grâce si les âmes des justes le savent.

Il faut répondre que les âmes des morts ne connaissent pas naturellement (et il ne s'agit ici que de leur connaissance naturelle) ce qui se passe sur la terre. La raison peut s'en déduire de ce que nous avons dit précédemment (art. 4). En effet, l'âme séparée ne connaît que les choses particulières avec lesquelles elle se trouve en rapport soit par suite d'une connaissance ou d'une affection antérieure, soit par la volonté divine. Or, les âmes des morts sont, par la volonté divine et par leur manière d'être, séparées de la société des vivants et unies à la société des substances spirituelles qui ont abandonné leur corps. C'est ce qui fait qu'elles ignorent ce qui se passe sur la terre. Saint Grégoire en donne cette raison quand il dit (*Mor.* lib. XII, cap. 14) : Les morts ne savent pas ce que deviennent ceux qui vivent après eux dans la chair, parce que la vie de l'esprit est infiniment différente de la vie du corps. Ainsi les choses matérielles n'étant pas du même genre que les choses immatérielles, leur connaissance est distincte. Saint Augustin semble d'ailleurs du même sentiment quand il dit (*Lib. de curâ pro mort. agendâ*, cap. 13) que les âmes des morts ne s'inquiètent pas des affaires des vivants. Mais à l'égard des âmes des bienheureux il ne paraît pas être du même avis que saint Grégoire. Car ce dernier ajoute qu'il

(1) Cet article est un corollaire des précédents.

faut faire une exception pour les âmes des justes, parce qu'on ne peut admettre que ces âmes qui voient la clarté intérieure de Dieu tout-puissant ignorent ce qui se passe en dehors de lui. Saint Augustin dit au contraire expressément (*loc. cit.*) que les morts, même les saints, ne savent ce que font les vivants, ni ce que font leurs enfants. C'est ainsi qu'il interprète ce passage d'Isaïe (Is. LXIII, 16) : *Abraham ne vous connaît plus.* Il s'appuie encore sur ce que sa mère ne le visitait pas et ne le consolait pas dans ses chagrins, comme quand il vivait. Car, dit-il, il n'est pas probable que son cœur se soit endurci depuis qu'elle est en possession d'une vie meilleure. Enfin il apporte en preuve de son sentiment que le Seigneur a promis au roi Josias de le faire mourir afin qu'il ne vît pas les maux qui allaient fondre sur son peuple (IV. *Reg.* XXII, 20). Mais il est à remarquer que saint Augustin n'est pas sûr de son opinion. Il en doute, car avant de l'exposer il dit : Chacun pensera ce qu'il voudra de ce que je vais dire. Saint Grégoire est au contraire affirmatif, puisqu'il prétend qu'*on ne peut admettre aucunement* le sentiment opposé. Il semble donc plus probable d'après le sentiment de saint Grégoire que les âmes des saints qui voient Dieu connaissent tout ce qui se passe actuellement ici-bas. Car elles sont égales aux anges qui, d'après saint Augustin, n'ignorent pas ce que font les vivants (1). Mais comme les âmes des saints sont parfaitement unies à la justice divine, elles ne s'attristent et ne se mêlent des affaires des vivants qu'autant que le veut la justice divine elle-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que les âmes des morts peuvent s'occuper des intérêts des vivants sans connaître leur état, comme nous nous occupons des morts en leur appliquant nos suffrages, bien que nous ne sachions pas quelle est leur destinée. Elles peuvent aussi connaître les actions des vivants non par elles-mêmes, mais par les âmes de ceux qui vont de cette vie dans l'autre, ou par les anges et les démons, ou par l'esprit de Dieu qui le leur révèle, comme le dit saint Augustin (*De curâ pro mort. agendâ* cap. 15).

Il faut répondre au *second*, que quand les morts apparaissent d'une manière quelconque aux vivants c'est que Dieu permet alors aux âmes des morts de s'occuper des affaires des vivants, et il faut voir en cela un miracle. — Ou bien ces apparitions sont l'œuvre des bons ou des mauvais anges, ce qui se fait à l'insu des morts, comme les vivants apparaissent sans le savoir à d'autres vivants pendant leur sommeil, comme le dit encore saint Augustin dans l'ouvrage que nous venons de citer (cap. 10). Quant à Samuel on peut dire qu'il a apparu à Saül par révélation divine, d'après ces paroles de l'Ecclésiastique (*Eccl.* XLVI, 23) : *Il s'endormit et fit connaître au roi la fin de sa vie.* — Ou bien on peut attribuer aux démons cette apparition, si l'on n'admet pas dans les canons des Écritures le livre de l'Ecclésiastique parce que les Hébreux le rejettent (2).

Il faut répondre au *troisième*, que cette ignorance ne provient pas de la distance locale, mais de la cause que nous avons assignée (*in corp. art.*).

(1) Si les âmes des saints ne connaissaient pas ce qui se passe ici-bas, on ne comprendrait pas le culte qu'on a pour eux.

(2) Ce livre ne se trouve pas en effet dans le canon des Hébreux, et il est rangé pour ce motif parmi les livres deutérocanoniques. Le concile de Trente l'ayant compris dans le canon qu'il a dressé des saintes Écritures, il a la même autorité que les autres. D'ailleurs tous les Pères l'ont considéré comme inspiré. Nous citerons en particulier Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, saint Cyprien, saint Athanase, saint Basile, saint Ephrem, saint Epiphane, saint Ambroise, saint Augustin, saint Fulgence, etc.

QUESTION XC.

DE LA CRÉATION DE L'AME DU PREMIER HOMME.

Nous avons ensuite à nous occuper de la création du premier homme. — A cet égard il y a quatre choses à examiner : 1° la création de l'homme lui-même ; 2° la fin de cette création ; 3° l'état et la condition dans lesquels le premier homme a été créé ; 4° le lieu qu'il a primitivement occupé. — Touchant la création nous considérerons : 1° la création de son âme ; 2° la création de son corps ; 3° la production de la femme. — Sur la création de l'âme du premier homme quatre questions se présentent : 1° L'âme humaine est-elle une chose qui a été faite ou est-elle de la substance de Dieu même ? — 2° En supposant que l'âme ait été faite, a-t-elle été créée ? — 3° A-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges ? — 4° A-t-elle été faite avant le corps ?

ARTICLE I. — L'AME A-T-ELLE ÉTÉ FAITE, OU EST-ELLE DE LA SUBSTANCE DE DIEU (1)?

1. Il semble que l'âme n'ait pas été faite, mais qu'elle soit de la substance de Dieu. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 7) : *Que Dieu forma l'homme du limon de la terre, qu'il répandit sur son visage un souffle de vie et que l'homme devint vivant et animé.* Or, celui qui souffle émet de lui quelque chose. Donc l'âme par laquelle l'homme vit est quelque chose de la substance de Dieu.

2. Comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 5), l'âme est une forme simple. Or, la forme est un acte. Par conséquent l'âme est un acte pur, ce qui ne convient qu'à Dieu. Donc elle est de la substance de Dieu.

3. Toutes les choses qui existent et qui ne diffèrent d'aucune manière sont identiques. Or, Dieu et l'âme existent et ne diffèrent d'aucune manière, parce qu'il faudrait, s'il y avait entre eux quelques différences, qu'ils fussent composés. Donc Dieu et l'âme humaine sont une même chose.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dans son livre sur l'Origine de l'âme (lib. III, cap. 15) examine des opinions qu'il dit infiniment perverses et directement opposées à la foi catholique. Parmi ces opinions il place en premier lieu celle des philosophes qui ont dit que Dieu n'avait pas fait l'âme de rien, mais de lui-même.

CONCLUSION. — L'âme humaine étant parfois intelligente en puissance tandis que Dieu est un acte pur, il est impossible qu'elle soit de la substance de Dieu, mais il faut qu'elle ait été faite.

Il faut répondre qu'on ne peut dire que l'âme soit de la substance de Dieu. Car l'âme humaine étant, comme nous l'avons dit (quest. LXXIX, art. 4, et quest. LXXXIV, art. 6 et 7), intelligente en puissance, empruntant aux choses extérieures ses connaissances, et ayant des facultés diverses ; toutes ces choses sont absolument étrangères à la nature de Dieu qui est un acte pur, qui ne reçoit rien d'un autre être et qui n'a en soi aucune diversité, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 7 ; quest. X, art. 1, et quest. XII, art. 1). Ce qui paraît avoir donné lieu à cette erreur, ce sont deux hypothèses faites par les philosophes anciens (2). Car les premiers qui ont commencé à considérer la nature des êtres, ne pouvant s'élever au-dessus de l'imagination, n'ont pas supposé qu'il y eût autre chose que des corps. C'est pourquoi ils disaient que Dieu est un corps qu'ils regardaient comme le principe des

(1) Les gnostiques et les manichéens ont soutenu l'erreur combattue dans cet article, en enseignant que l'âme raisonnable était de la substance de Dieu, ou qu'elle en était la substance ou la nature. Ces erreurs ont été condamnées par le premier concile de Tolède, dont les décrets ont été confirmés par le pape saint Léon et par le concile de Braga, qui se tint sous Honorius Ier.

(2) Saint Thomas fait ici allusion à Thalès et aux premiers philosophes grecs.

autres corps. Et parce qu'ils croyaient l'âme de la nature de ce corps qu'ils regardaient comme le principe de tous les autres, ils en concluaient qu'elle était de la substance de Dieu. D'après cette hypothèse les manichéens, qui admettaient que Dieu était une lumière corporelle, considéraient l'âme attachée au corps comme une partie de cette lumière (1). On arriva ensuite à reconnaître qu'il y avait des substances incorporelles qui n'étaient pas à la vérité séparées du corps, mais qui en étaient la forme (2). Ainsi Varron a dit que Dieu est l'âme qui gouverne le monde par son regard, son mouvement et sa raison, comme le rapporte saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. VII, cap. 6). En conséquence il y en a qui ont fait de l'âme humaine une partie de cette âme totale, comme l'homme est une partie du monde entier, parce qu'ils n'étaient encore parvenus à distinguer les degrés des substances spirituelles que d'après la hiérarchie qui règne entre les corps. Or, ces deux systèmes sont inadmissibles, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 1 et 8). D'où il est manifestement faux que l'âme est de la substance de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il ne faut pas entendre le mot *souffler* matériellement. Ainsi pour Dieu souffler c'est la même chose que produire un esprit. Quoique d'ailleurs l'homme en soufflant n'émette pas quelque chose de sa substance, mais quelque chose d'une nature étrangère.

Il faut répondre au *second*, que l'âme, quoiqu'elle soit une forme simple par son essence, n'est cependant pas son être, elle n'existe que par participation, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 5 ad 4). C'est pourquoi elle n'est pas un acte pur comme Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, qu'un être qui diffère d'un autre à proprement parler en diffère sous un rapport. Par conséquent là où il y a différence il y a convenance. C'est pour ce motif qu'il faut que les êtres qui diffèrent soient composés d'une certaine manière, puisque s'ils diffèrent sous un rapport, ils sont semblables sous un autre. D'après cela, quoique tout ce qui diffère soit divers, il ne s'ensuit cependant pas que tout ce qui est divers soit différent (3), comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 24 et 25). Car les choses simples sont diverses entre elles, et cependant elles ne diffèrent pas d'après des différences fondées sur les éléments qui les composent. Ainsi l'homme et l'âne diffèrent en ce que l'un est raisonnable et l'autre ne l'est pas, mais on ne peut pas étendre au delà les différences qui les séparent.

ARTICLE II. — L'AME A-T-ELLE ÉTÉ CRÉÉE (4)?

1. Il semble que l'âme n'ait pas été créée. Car ce qui a en soi quelque chose de matériel est fait avec de la matière. Or, l'âme a en soi quelque chose de matériel puisqu'elle n'est pas un acte pur. Donc l'âme a été faite de matière et par conséquent elle n'a pas été créée.

2. Tout acte qui vient d'une matière quelconque semble sortir de la puissance de la matière. Car la matière étant en puissance par rapport à l'acte, tout acte préexiste en puissance dans la matière. Or, l'âme est l'acte

(1) Le manichéisme se rattachait, comme on le voit, à la philosophie ancienne.

(2) Cette seconde opinion fut une sorte de transition. Elle se rapprochait plus de la vérité que la première, mais elle était néanmoins inexacte.

(3) Tout roule ici sur le sens que l'on attache à ces deux mots. La distinction de saint Thomas, quoique un peu subtile, se comprend nettement d'après les exemples qu'il cite lui-même.

(4) La création de l'âme a été niée par une foule d'hérétiques. Les enthousiastes ont prétendu qu'elle était faite de feu, les disciples de Lucifer et de Tertullien voulaient que l'âme se propageât comme le corps, ceux de Sélencus lui assignaient une origine toute terrestre, et les manichéens enseignaient qu'Adam avait été créé non par Dieu, mais par la matière. Ces hérésies ont été condamnées par Léon X au concile de Latran, et par les autorités citées à l'occasion de l'article précédent.

de la matière corporelle, comme on le voit d'après sa définition. Donc elle émane de la puissance de la matière.

3. L'âme est une forme. Si donc l'âme a été créée, pour la même raison on peut en dire autant de toutes les autres formes. Par conséquent il en résultera qu'aucune forme n'est produite par voie de génération, ce qui répugne.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* 1) : *Dieu créa l'homme à son image*. Or, l'homme ressemble à Dieu par son âme. Donc son âme a été créée.

CONCLUSION. — Puisqu'il convient à l'âme raisonnable d'être faite comme il lui convient d'exister substantiellement et que d'ailleurs elle n'a pu être faite d'une matière préexistante, il est nécessaire qu'elle ait été créée.

Il faut répondre que l'âme raisonnable n'a pu recevoir l'être que par la création, ce qui n'est pas vrai des autres formes. La raison en est qu'être fait étant la voie qui mène à l'être, une chose est faite comme il lui convient d'exister (1). Or, on ne donne à proprement parler le nom d'être qu'à ce qui a l'être comme subsistant en soi. Ainsi il n'y a que les substances proprement dites qui soient véritablement appelées des êtres. L'accident n'a pas d'être, il détermine seulement les qualités d'une chose, et ce n'est que sous ce point de vue qu'on lui donne le nom d'être. On dit par exemple que la blancheur est un être parce qu'elle est ce qui rend un objet blanc. C'est pourquoi Aristote dit (*Met.* lib. VII, text. 2 et 3) que l'accident appartient plutôt à l'être qu'il n'est un être. Il en est de même de toutes les autres formes qui ne sont pas subsistantes. C'est pourquoi aucune forme non subsistante ne peut être faite, à proprement parler ; mais on dit qu'elles sont faites parce que leurs composés deviennent subsistants. Or, l'âme raisonnable est une forme subsistante, comme nous l'avons vu (quest. LXXV, art. 2). On peut donc dire d'elle qu'elle est un être et qu'elle est faite. Et puisqu'elle ne peut être faite ni d'une matière corporelle préexistante, parce qu'alors elle serait matérielle, ni d'une matière spirituelle, parce qu'en ce cas les substances spirituelles se transformeraient les unes dans les autres, il est nécessaire de dire qu'elle a été créée.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'âme l'essence simple est en quelque sorte ce qu'il y a de matériel. Ce qu'elle a de formel c'est l'être qu'elle reçoit par participation (2). Cet être existe nécessairement simultanément avec l'essence de l'âme parce que l'être suit par lui-même la forme. La même raison pourrait encore être donnée si l'on admettait avec certains philosophes que l'âme est composée d'une certaine matière spirituelle ; parce que cette matière, comme celle des corps célestes, ne serait pas en puissance à l'égard d'une autre forme, puisque autrement l'âme serait corruptible. Par conséquent l'âme ne peut d'aucune manière être formée d'une matière préexistante.

Il faut répondre au *second*, que faire sortir un acte de la puissance de la matière n'est rien autre chose que de faire exister en acte ce qui existait auparavant en puissance. Or, l'âme raisonnable n'ayant pas un être dépendant de la matière corporelle, mais un être subsistant qui surpasse la capacité de la matière corporelle elle-même, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 1), il en résulte qu'elle n'émane pas de la puissance de la matière.

(1) Etre fait est un privilége qui convient à la chose comme l'être lui convient. Ainsi un être véritable peut être véritablement fait ou créé ; un être accidentel ou un être impropre ne peut être fait qu'improprement. Ce principe est toute la base de cette argumentation.

(2) Ainsi elle est à l'égard de cet être ce que la matière est à l'égard de la forme.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'y a pas de parité entre l'âme et les autres formes, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — L'AME RAISONNABLE A-T-ELLE ÉTÉ PRODUITE PAR DIEU IMMÉDIATEMENT (1)?

1. Il semble que l'âme raisonnable n'ait pas été produite par Dieu immédiatement, mais qu'elle l'ait été par l'intermédiaire des anges. Car il y a un ordre plus parfait dans les choses spirituelles que dans les choses corporelles. Or, les corps inférieurs sont produits par les corps supérieurs, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc les esprits inférieurs qui sont les âmes raisonnables sont produits par les esprits supérieurs qui sont les anges.

2. La fin des choses répond au commencement. Car Dieu est le principe et la fin des choses. Donc la manière dont les êtres ont été produits dès le commencement répond à la manière dont ils doivent être ramenés à leur fin. Or, d'après saint Denis (*De eccles. hier.* cap. 5) les êtres inférieurs sont ramenés à leur fin par les êtres supérieurs. Donc ils ont été aussi produits par eux, et par conséquent les âmes ont les anges pour auteurs.

3. L'être parfait est celui qui peut produire son semblable, comme le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 21). Or, les substances spirituelles sont beaucoup plus parfaites que les substances corporelles. Donc puisque les corps produisent des êtres qui leur ressemblent quant à l'espèce, à plus forte raison les anges peuvent-ils produire quelque être au-dessous d'eux qui soit de leur espèce, comme l'âme raisonnable.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse que *Dieu lui-même souffla sur la face de l'homme l'esprit de vie* (*Gen.* II, 8).

CONCLUSION. — Puisque l'âme raisonnable ne peut être produite par la transformation d'une matière quelconque et qu'elle ne peut être que l'effet d'une création, comme il n'y a que Dieu qui puisse créer, il est nécessaire que ce soit lui qui la produise immédiatement.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont pensé que les anges agissant par la puissance de Dieu produisaient les âmes raisonnables (2). Mais ce sentiment est absolument inadmissible, il est d'ailleurs contraire à la foi. Car nous avons prouvé (art. préc.) que l'âme raisonnable ne peut être produite que par une création. Or, il n'y a que Dieu qui puisse créer, parce qu'il n'y a que l'agent premier qui puisse agir sans supposer rien de préexistant à son action. Car un agent secondaire présuppose toujours quelque chose qui provient de l'agent premier, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 3). De plus l'agent dont l'action présuppose quelque chose de préexistant agit en transformant l'objet sur lequel son action s'exerce. C'est pourquoi tous les autres agents ne produisent que des transformations; il n'y a que Dieu qui crée. Et comme l'âme raisonnable n'est pas produite par la transformation d'une matière quelconque, il s'ensuit qu'elle est nécessairement produite par Dieu immédiatement (3). — Par là on a évidemment la solution de toutes les objections. Car si les corps produisent leurs sembla-

(1) Cet article est une réfutation des albigeois, qui disaient qu'Adam n'a pas été créé par Dieu; d'Averroës et d'Algazel, qui enseignaient que notre âme procède de la dernière intelligence, à laquelle ils attribuaient la fonction de communiquer les formes.

(2) Tous les philosophes qui ont soutenu le système des émanations sont tombés dans cette même erreur, et en particulier Philon (*De opif. mundi*). Mais saint Basile, saint Ambroise, saint Augustin, Théodoret, combattent formellement cette opinion.

(3) Les philosophes du dernier siècle n'ont pas craint de soutenir l'existence de peuples aborigènes, et de considérer ainsi le genre humain comme une des productions de la terre. Comment cette merveille s'est-elle opérée, c'est ce qu'aucun d'eux n'a pu expliquer.

bles ou des êtres inférieurs et que les êtres supérieurs ramènent à leur fin les inférieurs, tout cela résulte des transformations qui ont lieu successivement.

ARTICLE IV. — L'AME HUMAINE A-T-ELLE ÉTÉ PRODUITE AVANT LE CORPS (1)?

1. Il semble que l'âme humaine ait été produite avant le corps. Car l'œuvre de création précède l'œuvre de distinction et d'ornement, comme nous l'avons vu (quest. LXVI et LXX). Or, l'âme a été réellement une œuvre de création, tandis que le corps n'a été fait que pour l'ornement. Donc l'âme de l'homme a été produite avant le corps.

2. L'âme raisonnable ressemble plutôt aux anges qu'aux animaux. Or, les anges ont été créés avant les corps; ils ont existé immédiatement dès le commencement avec la matière corporelle. Le corps de l'homme n'a été formé au contraire qu'au sixième jour quand les animaux eux-mêmes ont été produits. Donc l'âme de l'homme a été créée avant le corps.

3. La fin est proportionnée au commencement. Or, l'âme subsiste finalement après le corps. Donc elle a été créée au commencement avant lui.

Mais c'est le *contraire*. L'acte propre à une puissance se produit en elle. L'âme étant l'acte propre du corps, il s'ensuit qu'elle a été produite en lui.

CONCLUSION. — Dieu ayant primitivement établi chaque chose dans l'état de perfection que comportait sa nature, et l'âme qui est une partie de la nature humaine n'ayant d'ailleurs sa perfection naturelle qu'autant qu'elle est unie au corps, il faut dire qu'elle n'a pas été produite avant le corps.

Il faut répondre qu'Origène a supposé que non-seulement l'âme du premier homme, mais encore celles de tous les hommes avaient été créées avant les corps en même temps que les anges. Ce qui l'a porté à avancer cette opinion c'est qu'il croyait que toutes les créatures spirituelles, les âmes aussi bien que les anges, étaient égales selon la condition de leur nature, et qu'elles ne différaient que par leurs mérites. D'après cette différence il s'expliquait pourquoi les unes sont attachées à des corps comme l'âme humaine (2), d'autres aux corps célestes, et d'autres enfin restent dans la simplicité de leur nature à des degrés divers. Nous avons parlé de cette opinion (quest. XLVII, art. 2) : nous ne nous en occuperons donc pas ici. — Saint Augustin dit (*Sup. Gen.* lib. VII. cap. 24, 25 et 27) que l'âme du premier homme a été créée avant le corps en même temps que les anges. Mais il en donne une autre raison qu'Origène. Car il suppose que le corps de l'homme n'a pas été produit en acte parmi les œuvres des six jours; il n'a été produit que virtuellement; ce qu'on ne peut pas dire de l'âme, parce qu'elle n'a pas été faite d'une matière corporelle ou spirituelle préexistante, et qu'elle n'a pu être produite par aucune vertu créée. C'est pourquoi il lui semble que l'âme elle-même a été créée en même temps que les anges dans les six jours où tout a été fait, et qu'ensuite sa volonté propre l'a portée à régir le corps. Mais l'illustre docteur n'est pas affirmatif, car il dit (*Sup. Gen.* lib. VII, cap. 29) : « Si l'Ecriture et la raison ne s'y opposent, qu'on croie que l'homme a été fait le sixième jour, de telle sorte que le principe qui devait produire son corps se trouvait dans les éléments du monde, bien que son âme eût été préalablement déjà créée. » On pourrait soutenir ce sentiment dans l'opinion de ceux qui admettent que l'âme est par elle-même parfaite dans sa nature et son espèce, et qu'elle n'est pas unie au corps comme sa forme,

(1) La préexistence des âmes soutenue par Origène et par quelques hérétiques se trouve parfaitement réfutée dans saint Jérôme (*Epist. ad Pammachium*).

(2) L'âme humaine n'anime le corps, d'après ce sentiment, que par punition. Son état présent est pour elle une dégradation dont la vertu seule peut la racheter.

mais seulement pour le gouverner. Mais si l'on pense que l'âme est unie au corps comme sa forme (1), et qu'elle fait naturellement partie de l'homme, cette opinion de saint Augustin est tout à fait inadmissible. Car il est évident que Dieu a primitivement établi les choses dans l'état de perfection naturelle exigé par leur espèce. Or, l'âme, par là même qu'elle est une partie de la nature humaine, n'est naturellement parfaite qu'autant qu'elle est unie au corps. Il n'aurait donc pas été convenable qu'elle fût créée sans lui. — En soutenant l'opinion de saint Augustin sur l'œuvre des six jours on peut donc dire que l'âme humaine a préalablement existé selon la ressemblance générique qu'elle a avec les anges, parce qu'elle est spirituelle comme eux, mais qu'elle a été créée en même temps que le corps. D'après les autres Pères, l'âme aussi bien que le corps du premier homme ont été produits parmi les œuvres des six jours de la création.

Il faut répondre au *premier* argument, que si la nature de l'âme était complète dans son espèce, de telle sorte qu'elle fût créée absolument pour elle-même, ce raisonnement prouverait qu'elle a dû exister par elle-même au commencement. Mais comme elle est naturellement la forme du corps, elle n'a pas dû être créée à part, mais elle a dû être créée dans le corps lui-même.

Il faut faire la même réponse au *second*. Car si l'âme était par elle-même complète dans son espèce, elle se rapprocherait davantage des anges. Mais parce qu'elle est la forme du corps, elle appartient comme principe formel au genre des animaux.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il arrive que l'âme subsiste après le corps parce que le corps meurt. Ce défaut n'a pas dû exister au commencement de la création de l'âme.

QUESTION XCI.

DE LA PRODUCTION DU CORPS DU PREMIER HOMME.

Après avoir parlé de la création de l'âme, nous avons à nous occuper de la production du corps du premier homme. — A cet égard quatre questions se présentent concernant : 1° La matière dont il a été fait ; — 2° L'auteur par qui il a été fait ; — 3° La disposition qu'il a reçue primitivement ; — 4° Le mode et l'ordre de sa production.

ARTICLE I. — LE CORPS DU PREMIER HOMME A-T-IL ÉTÉ FAIT DU LIMON DE LA TERRE (2)?

1. Il semble que le corps du premier homme n'ait pas été fait du limon de la terre. Car il faut une plus grande puissance pour faire quelque chose de rien que pour le faire de quelque chose, parce que le non-être est plus éloigné de l'acte que l'être en puissance. Or, l'homme étant la plus noble des créatures inférieures, il a été convenable que Dieu déployât sa puissance tout particulièrement dans la production de son corps. Il n'a donc pas dû le faire du limon de la terre, mais de rien.

2. Les corps célestes sont plus nobles que les corps terrestres. Or, le corps humain a plus de noblesse encore, puisqu'il est perfectionné par la forme la plus noble qui est l'âme raisonnable. Il n'a donc pas dû être fait de la matière des corps terrestres, mais plutôt de la matière des corps célestes.

(1) Le pape Clément V au concile de Vienne a décidé que l'âme était la forme du corps, c'est-à-dire ce qui constitue l'homme dans son espèce.

(2) Cet article est une réfutation des origénistes, qui prétendaient que ces paroles de la Genèse devaient s'entendre dans un sens allégorique, et qu'on ne devait pas les prendre dans leur sens propre.

3. Le feu et l'air sont des corps plus nobles que la terre et l'eau, comme on le voit par leur subtilité. Puisque le corps humain est le plus noble, il a donc dû être formé de feu et d'air plutôt que du limon de la terre.

4. Le corps humain est composé des quatre éléments. Il n'a donc pas été fait du limon de la terre, mais de tous les éléments.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 7) : *Dieu a formé l'homme du limon de la terre.*

CONCLUSION. — Quoique l'homme en sa qualité d'être intermédiaire entre les créatures spirituelles et les substances corporelles ait un corps composé des quatre éléments, cependant on dit spécialement qu'il a été formé du limon de la terre, c'est-à-dire d'un mélange de terre et d'eau, parce que la terre et l'eau sont les deux éléments qui prédominent dans la constitution de son corps.

Il faut répondre que Dieu étant parfait dans ses œuvres, il a donné à toutes ses créatures la perfection qui leur est propre, suivant ces paroles du Deutéronome (*Deut.* XXXII, 4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites.* Dieu est lui-même absolument parfait, parce qu'il possède préalablement en lui toutes choses, non par manière de composition, mais d'une façon simple et une, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 5), au point que les effets les plus divers préexistent en lui comme dans leur cause unique et toute-puissante. Les anges ont quelque chose de cette perfection dans le sens que leur connaissance embrasse tous les êtres que Dieu a produits dans la nature au moyen de formes diverses. L'homme aussi y participe, mais d'une manière bien inférieure, car il ne possède pas naturellement la connaissance de tout ce qui existe dans la nature. Il est pour ainsi dire un composé de tous les êtres. Ainsi il a une âme raisonnable qui est du genre des substances spirituelles ; il ressemble aux corps célestes en ce qu'il est éloigné de l'action des contraires par sa grande égalité de complexion. Sa substance comprend les éléments de telle sorte que les éléments supérieurs, c'est-à-dire le feu et l'air, ont en lui une action prédominante ; parce que la vie consiste principalement dans la chaleur qui est le feu et dans l'humidité qui appartient à l'air. Mais les éléments inférieurs y occupent le plus de place. Car si ces éléments n'étaient pas plus abondants, comme ils ont moins de vertu, il n'y aurait pas égalité dans les proportions. C'est parce que les éléments inférieurs sont dans l'homme en plus grande quantité qu'on dit que son corps a été formé du limon de la terre, parce que le limon est de la terre détrempée d'eau. On dit aussi que l'homme est un petit monde (1), parce que toutes les créatures se retrouvent pour ainsi dire en lui.

Il faut répondre au *premier* argument, que la toute-puissance de Dieu s'est manifestée dans le corps de l'homme, puisqu'il en a créé la matière. Le corps humain devait d'ailleurs être formé des quatre éléments, afin que l'homme eût quelque chose de commun avec les corps inférieurs, et qu'il tint une sorte de milieu entre les substances spirituelles et les substances corporelles.

Il faut répondre au *second*, que quoique le corps céleste soit absolument plus noble que le corps terrestre, cependant pour les fonctions de l'âme raisonnable il eût été moins convenable. Car l'âme raisonnable reçoit en quelque sorte ses connaissances par les sens, et les organes ne pouvaient être formés avec le corps céleste, puisque ce corps est impassible. On ne doit pas non plus dire avec certains philosophes qu'il entre matériellement dans la composition du corps humain quelque chose de la cin-

(1) Cette expression était le mot favori des pythagoriciens.

quième essence (1), et admettre d'après cela que l'âme est ainsi unie au corps par le moyen d'une certaine lumière. Car 1° il est faux que la lumière soit un corps comme ils le prétendent; 2° il est impossible de séparer quelque chose de la cinquième essence ou du corps céleste et de la mêler avec les autres éléments, parce que le corps céleste est impassible. Il n'a donc pu entrer dans la composition des corps mixtes que par l'effet de sa vertu (2).

Il faut répondre au *troisième*, que si le feu et l'air, qui sont les éléments les plus énergiques, prédominaient encore par la quantité dans la composition du corps humain, ils absorberaient absolument les autres, et on ne pourrait obtenir cette égalité dans les proportions qui est nécessaire dans la formation du corps pour qu'il y ait de la justesse dans le sens du tact qui est la base de tous les autres sens. Car il faut que l'organe d'un sens quelconque ne possède pas en acte les contraires des choses que le sens doit percevoir, mais qu'il ne les possède qu'en puissance. Ainsi il faut ou que l'organe n'ait absolument aucun de ces contraires, comme la pupille qui n'est pas colorée afin d'être apte à voir toutes les couleurs, ce qui ne peut avoir lieu dans l'organe du tact, puisqu'il est composé des éléments dont le tact perçoit les qualités, ou bien il faut que l'organe tienne le milieu entre les contraires, comme il est nécessaire au tact, parce que ce qui est intermédiaire se trouve en puissance par rapport aux extrêmes.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans le limon il y a la terre et l'eau, qui par leur mélange forment une espèce de boue. L'Ecriture n'a pas fait mention des autres éléments, soit parce qu'ils sont en moins grande quantité dans le corps de l'homme, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), soit parce que dans tout le récit de la création elle n'a jamais parlé du feu et de l'air qui ne tombent pas sous les sens du vulgaire, comme la terre et l'eau. On conçoit que Moïse n'en ait rien dit parce qu'il s'adressait à un peuple très-grossier.

ARTICLE II. — LE CORPS HUMAIN A-T-IL ÉTÉ PRODUIT PAR DIEU IMMÉDIATEMENT (3)?

1. Il semble que le corps humain n'ait pas été produit par Dieu immédiatement. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) que Dieu a disposé par les anges des créatures corporelles. Or, le corps humain a été formé de la matière corporelle, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il a donc dû être produit par l'intermédiaire des anges et non pas immédiatement par Dieu.

2. Ce qu'une puissance créée peut faire il n'est pas nécessaire que Dieu le produise immédiatement. Or, le corps humain peut être produit par la vertu des corps célestes. Car il y a des animaux qui naissent de la putréfaction par suite de l'action de ces corps. Et Albumasar (4) dit que les hommes ne sont pas engendrés dans les lieux où il y a une chaleur ou un froid excessifs, et qu'ils ne naissent que dans les régions tempérées. Il n'a donc pas fallu que le corps fût immédiatement formé par Dieu.

3. Un être ne vient d'une matière corporelle que par la transformation de cette matière. Or, toute transformation corporelle résulte du mouvement du corps céleste qui est le premier de tous les mouvements. Le corps hu-

(1) La *quintessence*, qui entrait dans la composition des corps célestes, qu'on croyait incorruptibles.

(2) Ou par l'influence qu'il a exercée sur eux.

(3) Dieu n'a pas seulement créé l'âme, mais il a encore créé le corps de l'homme; c'est ce que la foi nous apprend, contrairement aux rêves des inerédules qui veulent ne voir dans l'homme qu'une production de la terre ou la transformation de je ne sais quel animal qui, par suite de différentes métamorphoses, se serait trouvé avec toutes les facultés dont nous jouissons.

(4) Ce savant, né à Balsch dans le Khoraçan, en 806, se livra à l'étude des sciences exactes, de l'astronomie et de l'astrologie, et fut en grande réputation parmi les Arabes.

main ayant été produit de la matière corporelle, il semble donc que le corps céleste ait contribué à sa formation.

4. Saint Augustin dit (*Sup. Gen.* lib. VII, cap. 24) que le corps de l'homme a été fait virtuellement parmi les œuvres des six jours de la création, c'est-à-dire que Dieu a placé dans les êtres matériels le principe causateur de son existence et que ce n'est qu'ensuite qu'il a réellement existé. Or, ce qui préexiste virtuellement dans une créature corporelle peut être produit par une puissance de même nature. Donc le corps humain a été produit par une puissance créée et non par Dieu immédiatement.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans l'Ecclésiastique (*Eccles.* XVII, 1) : *Dieu créa l'homme de terre.*

CONCLUSION. — Puisque dans la formation primitive du monde il n'y a eu préalablement aucun corps humain capable d'engendrer par sa vertu un autre corps de même espèce que lui, il a fallu que le corps du premier homme fût immédiatement formé par Dieu.

Il faut répondre que le corps du premier homme n'a pu être formé par une puissance créée quelconque, mais qu'il a été immédiatement produit par Dieu. A la vérité il y a des philosophes qui ont prétendu que les formes qui sont dans la matière corporelle proviennent de certaines formes immatérielles. Mais Aristote réfute cette opinion (*Met.* lib. VII, text. 26, 27 et 32), en disant qu'il n'est pas dans la nature des formes d'être faites ou produites, et que cela n'appartient qu'aux choses composées (quest. XLV, art. 4; quest. LXV, art. 4, et quest. XC, art. 2). Et comme l'agent doit être semblable à ce qu'il fait, il n'est pas convenable que la forme pure qui est sans matière produise la forme qui est dans la matière et qui n'a pas d'autre cause que le composé lui-même. Il faut donc que la forme qui est dans la matière soit cause de la forme qui doit être dans la matière, comme le composé est engendré par le composé. Or, Dieu, quoiqu'il soit absolument immatériel, est le seul être qui puisse par sa puissance produire la matière en la créant; par conséquent il n'y a que lui à qui il appartienne de produire la forme dans la matière sans le secours d'une forme matérielle préexistante. C'est pourquoi les anges ne peuvent transformer les corps en leur donnant une forme quelconque, s'ils n'emploient les semences, comme dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 9), nécessaires à la production de cet effet. Ainsi, comme il n'y avait pas préalablement de corps humain capable de produire par voie de génération son semblable, il a fallu que le corps du premier homme fût formé par Dieu immédiatement.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les anges soient les ministres de Dieu pour beaucoup de choses qui se rapportent au corps, Dieu fait néanmoins dans les créatures matérielles des choses que les anges ne peuvent faire d'aucune manière. Ainsi, par exemple, il ressuscite les morts et rend la vue aux aveugles. C'est par cette même puissance qu'il a formé du limon de la terre le corps du premier homme. Il peut se faire cependant que dans cette action les anges aient été employés par Dieu à quelque chose, comme ils le seront d'ailleurs à la résurrection générale, lorsqu'ils recueilleront les cendres des morts.

Il faut répondre au *second*, que les animaux parfaits qui sont engendrés séminalement ne peuvent pas l'être par la seule vertu du corps céleste, comme le suppose Avicenne, quoique cette vertu coopère naturellement à leur reproduction, ce qu'indique Aristote quand il dit que la matière et le soleil concourent à la génération de l'homme par l'homme. C'est pourquoi il faut une température modérée pour la reproduction de l'homme et des autres

animaux parfaits. Mais la vertu du corps céleste suffit à la génération de certains animaux imparfaits que la matière est disposée à produire. Car il est évident qu'il faut plus de choses pour produire ce qui est parfait que ce qui est imparfait.

Il faut répondre au *troisième*, que le mouvement du ciel est cause des transformations naturelles, mais non des transformations qui sont en dehors des lois de la nature et qui ne peuvent s'opérer que par la puissance de Dieu, comme ressusciter les morts, rendre la vue aux aveugles. Or, la formation de l'homme du limon de la terre est une opération analogue à ces dernières.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on dit qu'une chose préexiste virtuellement dans les créatures des deux manières : 1° activement et passivement quand cette chose peut non-seulement être faite d'une matière préexistante, mais qu'elle peut encore être produite par une créature qui préexiste elle-même; 2° passivement quand Dieu seul peut la faire en se servant de la matière qui préexiste. Et c'est ainsi que saint Augustin entend que le corps de l'homme a virtuellement préexisté dans les œuvres des six jours.

ARTICLE III. — LE CORPS DE L'HOMME A-T-IL REÇU UNE DISPOSITION CONVENABLE (1)?

1. Il semble que le corps de l'homme n'ait pas reçu une disposition convenable. Car l'homme étant le plus noble des animaux, son corps a dû être parfaitement disposé pour tout ce qui est propre à l'animal, c'est-à-dire pour les sens et le mouvement. Or, il y a des animaux qui ont des sens plus parfaits que ceux de l'homme et dont les mouvements sont plus rapides. Ainsi les chiens ont l'odorat meilleur et les oiseaux se meuvent plus vite. Donc le corps de l'homme n'est pas convenablement disposé.

2. L'être parfait est celui auquel rien ne manque. Or, le corps humain manque de beaucoup plus de choses que les corps des animaux qui sont vêtus et qui ont des armes naturelles pour se défendre, ce que n'a pas l'homme. Donc le corps humain est disposé très-imparfaitement.

3. L'homme diffère plus des plantes que des animaux. Or, les plantes sont droites, tandis que les animaux sont penchés vers la terre. Donc l'homme n'aurait pas dû être droit.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccles.* VII, 30) : *Dieu a fait l'homme d'une manière parfaite.*

CONCLUSION. — Tout artisan ayant pour but de donner à ce qu'il fait la meilleure disposition relativement à la fin qu'il se propose, on dit donc avec raison que le corps a reçu de Dieu son auteur, non la disposition la plus parfaite absolument, mais celle qui convenait le mieux à l'âme raisonnable et à ses fonctions.

Il faut répondre que toutes les choses naturelles sont des effets de l'art divin, et que par conséquent elles sont en quelque sorte des œuvres d'art produites par Dieu lui-même. Or, tout artisan cherche à donner à son œuvre la meilleure disposition, non pas absolument parlant, mais relativement à la fin qu'il veut atteindre. Si cette disposition a en soi quelque défaut, l'artisan ne s'en met pas trop en peine. Ainsi, par exemple, celui qui fait une scie pour couper la fait de fer afin qu'elle soit apte à remplir son but. Il ne songe pas à la faire de verre, quoique le verre soit plus beau que le fer, parce que cette beauté la rendrait incapable du but qu'il se propose. Dieu a donc donné à toutes les choses matérielles la meilleure disposition, non absolument parlant, mais relativement à la fin qui leur est propre. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. II, text. 74) que ce qui existe est ce qu'il y a de

(1) Tous les savants anciens et modernes qui ont étudié la structure du corps humain ont été émerveillés de la sagesse et de l'intelligence qui brillent dans l'ordonnance de ses parties.

mieux, non absolument mais par rapport à la substance de chaque chose. Or, la fin la plus prochaine du corps humain est l'âme raisonnable et ses opérations. Car la matière existe pour la forme, et les instruments pour les actions de l'agent. Je dis donc que Dieu a donné au corps humain la disposition la plus convenable pour sa forme et ses opérations. Et s'il semble qu'il y ait quelque défaut dans la disposition du corps humain il faut observer que ce défaut est une conséquence nécessaire de la matière dont le corps doit être composé pour qu'il y ait proportion entre lui et l'âme et ses opérations.

Il faut répondre au *premier* argument, que le tact qui est la base des autres sens est plus parfait dans l'homme que dans les autres animaux. C'est pourquoi il a fallu que l'homme eût une complexion moins extrême. L'homme l'emporte encore sur les autres animaux relativement aux puissances sensitives intérieures, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXVIII, art. 4). Mais il était nécessaire que par rapport à quelques sens extérieurs l'homme fût plus imparfait qu'eux. Ainsi il a l'odorat moins délicat, parce qu'il était nécessaire que relativement à son corps il eût le cerveau plus développé, soit pour donner plus de liberté aux fonctions des puissances sensitives intérieures qui sont nécessaires à l'action même de l'intellect, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7), soit pour que la fraîcheur du cerveau tempérât la chaleur du cœur qui doit être excessive dans l'homme parce que sa taille est droite. Or, la grandeur du cerveau est, en raison de son humidité, un obstacle à l'odorat qui demande de la sécheresse. On peut donner une raison semblable de ce que les animaux ont une vue, une ouïe meilleures que l'homme. C'est que ces sens ne peuvent se développer aussi parfaitement en nous en raison de l'égalité parfaite de notre complexion. C'est aussi pour le même motif que les animaux sont plus rapides que l'homme; car ce qui fait obstacle dans l'homme à cet excès de rapidité c'est l'égalité de sa complexion.

Il faut répondre au *second*, que les cornes, les ongles qui sont les armes de certains animaux, l'épaisseur de la peau et la multitude des poils et des plumes qui les couvrent sont une preuve de l'abondance de l'élément terrestre. Cette abondance répugne à l'égalité et à la délicatesse de la complexion humaine, et c'est pour cela que l'homme n'a rien de semblable. Mais au lieu de toutes ces choses il a la raison et des mains par lesquelles il peut se procurer d'une foule de manières des armes, des vêtements et d'autres choses nécessaires à la vie. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 38) que les mains sont l'organe des organes. Et il était plus convenable pour la nature raisonnable qui a des pensées à l'infini d'avoir la faculté de se procurer ainsi une infinité d'instruments.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il était convenable que l'homme eût la stature droite (1) pour quatre raisons : 1° Parce que les sens ont été donnés à l'homme non-seulement pour se procurer les choses nécessaires à la vie à la façon des autres animaux, mais encore pour connaître. C'est pourquoi les autres animaux ne trouvent de jouissances dans les choses sensibles qu'autant qu'ils mangent ou qu'ils se reproduisent, tandis que l'homme se délecte à la vue de la beauté des objets extérieurs qui le frappent. Et comme les sens existent principalement dans la tête, les animaux ont la tête penchée vers la terre pour y chercher leur nourriture et se la procurer, tandis que l'homme se tient debout afin que par les sens, et spécialement par la

(1) On peut voir les magnifiques développements qui se trouvent à ce sujet dans Cicéron, dans Ovide, dans Lactance, et en général dans tous les orateurs chrétiens.

vue qui est le plus délicat et qui saisit dans les objets le plus de nuances distinctes, il puisse librement percevoir de tous les côtés tout ce qu'il y a de sensible, soit parmi les choses célestes, soit parmi les choses terrestres, et qu'il recueille ainsi dans ces régions ce qu'il y a de vérité pour l'intelligence. 2° Pour que les puissances intérieures exercent plus librement leurs opérations, puisque le cerveau où elles s'accomplissent n'est pas déprimé, mais qu'il est élevé au-dessus de toutes les parties du corps. 3° Parce que si l'homme était courbé à la façon des animaux, il faudrait que ses mains lui servissent de pieds de devant, et il ne pourrait plus les employer à tous les usages auxquels elles lui servent. 4° Parce que s'il était courbé et que ses mains devinssent ses pieds de devant, il faudrait qu'il prît sa nourriture avec sa bouche. Il aurait donc les mâchoires allongées, les lèvres dures et épaisses, la langue très-rude pour n'être pas blessé par les choses extérieures, comme il arrive d'ailleurs chez les autres animaux. Cette disposition empêcherait absolument la parole qui est l'œuvre propre de la raison. — Néanmoins l'homme, par sa stature droite, élevée, diffère encore plus des plantes que des animaux. Car sa partie supérieure ou sa tête est tournée vers la partie supérieure du monde, et sa partie inférieure vers la partie inférieure. Il est donc parfaitement disposé relativement à la disposition de l'univers lui-même. Les plantes au contraire ont leur partie supérieure, c'est-à-dire leurs racines, tournée vers la partie inférieure du monde, et la partie inférieure vers la partie supérieure. Mais les animaux tiennent le milieu. Car la partie supérieure de l'animal est celle par laquelle il prend de la nourriture, et la partie inférieure celle par laquelle il rejette le superflu.

ARTICLE IV. — L'ÉCRITURE RAPPORTE-T-ELLE EN TERMES CONVENABLES LA PRODUCTION DU CORPS HUMAIN (1)?

1. Il semble que l'Ecriture rapporte mal la production du corps humain. Car Dieu a fait le corps humain aussi bien que toutes les autres œuvres des six jours. Or, en parlant des autres œuvres il est dit : *Dieu dit que telle chose soit, et la chose fut.* L'Ecriture aurait donc dû dire la même chose de la production du corps humain.

2. Le corps humain a été produit par Dieu immédiatement, comme nous l'avons dit (art. 2). Il n'est donc pas convenable de lui faire dire : *faisons l'homme.*

3. La forme du corps humain est l'âme elle-même qui est le souffle de vie. C'est donc à tort qu'après avoir dit : *Dieu forma l'homme du limon de la terre*, l'Ecriture ajoute : *et il souffla sur son visage le souffle de la vie.*

4. L'âme qui est le souffle de la vie est dans tout le corps et principalement dans le cœur. Il n'aurait donc pas fallu dire que Dieu *souffla sur la face de l'homme le souffle de la vie.*

5. La différence des sexes se rapporte au corps tandis que l'image de Dieu est empreinte dans l'âme. Or, d'après saint Augustin l'âme n'a pas été faite avant le corps. Après avoir dit que Dieu a fait l'homme à son image, il n'était donc pas convenable d'ajouter qu'il les a faits mâle et femelle.

Mais l'autorité de l'Ecriture est là pour établir le contraire (2).

CONCLUSION. — Comme nous avo n l'habitude de faire avec plus de précaution

(1) Cet article a pour but de justifier le texte de la Bible jusque dans ses moindres détails. Saint Thomas a déjà composé un article semblable après son explication de l'œuvre des six jours (Voy. quest. LXXIV, art. 3).

(2) Si le texte de l'Ecriture a prêté à quelques objections de la part des incrédules, voyez les beaux développements qu'il a fournis aux Pères de l'Eglise. Le P. Petau les rapporte (*De opere sexti diei*, lib. II, cap. 1).

et de zèle ce qui est l'objet de notre but principal, de même l'Ecriture s'est spécialement appliquée à décrire la production du corps de l'homme, parce que c'est à cause de lui que toutes les autres choses ont été faites.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VI, cap. 12), l'homme ne l'emporte pas sur les autres êtres en ce que Dieu l'a fait tandis qu'il n'a pas fait le reste. Car il est écrit (*Ps.* CI, 20) : *Les cieux sont les œuvres de ses mains,* et ailleurs (*Ps.* XCIV, 5) : *Ses mains ont fondé l'aride.* Mais ce qui fait sa supériorité, c'est qu'il a été créé à l'image de Dieu. Toutefois en parlant de la production de l'homme, l'Ecriture emploie une locution spéciale pour montrer que les autres choses ont été faites à cause de lui. Car ce qui est l'objet de notre but principal, nous avons coutume de le faire avec plus de soin et de zèle.

Il faut répondre au *second,* qu'il ne faut pas croire que Dieu s'est adressé aux anges quand il a dit : *faisons l'homme,* comme quelques-uns ont eu le tort de le penser. L'Ecriture s'est servie de cette expression pour désigner la pluralité des personnes divines (1), dont l'homme porte en lui l'image plus profondément empreinte que dans les autres créatures.

Il faut répondre au *troisième,* qu'il y a des auteurs qui ont cru que le corps de l'homme avait été formé antérieurement d'une priorité de temps et que Dieu l'avait animé après l'avoir formé. Mais il est contraire à la perfection de la production primitive des êtres que Dieu ait fait le corps sans l'âme et l'âme sans le corps, puisque l'âme et le corps font également partie de la nature humaine. Il y aurait encore plus d'inconvénient à admettre que le corps a été fait avant l'âme, parce qu'il dépend d'elle, tandis que l'âme ne dépend pas de lui. C'est pourquoi pour écarter cette opinion il y a des commentateurs qui ont dit que ces mots : *Dieu forma l'homme,* s'entendent de la production simultanée de l'âme et du corps, et que l'Ecriture a ajouté : *que Dieu a soufflé sur sa face le souffle de vie* pour indiquer la communication qu'il lui faisait de l'Esprit-Saint. C'est ainsi que le Seigneur a soufflé sur les apôtres en disant : *Recevez l'Esprit-Saint* (Joan. XX, 22). Mais, comme l'observe saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIII, cap. 24), les paroles mêmes de l'Ecriture sont en opposition avec ce commentaire. Car on lit immédiatement après ce que nous venons de citer : *Et l'homme devint vivant et animé.* Ce que l'apôtre saint Paul (I. *Cor.* XV) n'entend pas de la vie spirituelle, mais de la vie animale. Il faut donc entendre par le souffle de vie l'âme, de telle sorte que quand il est dit : *Dieu souffla sur sa face le souffle de vie,* ces paroles ne sont que le développement de ce qui précède, car l'âme est la forme du corps.

Il faut répondre au *quatrième,* que les fonctions vitales se manifestent plus particulièrement sur le visage de l'homme, parce que là est le siége des sens, et que c'est pour ce motif qu'il est dit que Dieu souffla sur la face de l'homme un souffle de vie.

Il faut répondre au *cinquième,* que d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IV, cap. 34) toutes les œuvres des six jours ont été créées simultanément. Par conséquent, en disant que l'âme du premier homme a été faite simultanément avec les anges, il ne suppose pas qu'elle a été faite avant le sixième jour. Mais il prétend qu'elle a été faite en acte au sixième jour, tandis que le corps n'existait encore que virtuellement dans les causes appelées à le produire. Les autres docteurs disent au contraire que l'âme et le corps du premier homme ont été faits réellement au sixième jour.

(1) Cette interprétation est celle de tous les Pères et de tous les commentateurs. Ce qui prouve que Dieu ne s'est pas adressé aux anges, c'est que les anges n'ont pas avec lui une image commune. Aussi Moïse conclut : *Dieu créa donc l'homme à son image.*

QUESTION XCII.

DE LA PRODUCTION DE LA FEMME.

Après avoir parlé de la production du corps de l'homme, nous avons à nous occuper de la production de la femme. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La femme aurait-elle dû être produite en même temps que tout le reste ? — 2° A-t-elle dû être faite de l'homme ? — 3° Devait-elle être tirée de la côte de l'homme ? — 4° A-t-elle été faite par Dieu immédiatement ?

ARTICLE I. — LA FEMME A-T-ELLE DU ÊTRE PRODUITE EN MÊME TEMPS QUE TOUT LE RESTE DE LA CRÉATION (1) ?

1. Il semble que la femme n'ait pas dû être produite en même temps que le reste de la création. Car Aristote dit (*De gen. animal.* lib. II, cap. 3) que l'être féminin n'est que le mâle incomplet, occasionné (2). Or, rien de ce qui est occasionné et imparfait n'a dû exister dans la création primitive des êtres. Donc la femme n'a pas dû être produite dans cette création primitive.

2. L'assujettissement et l'infériorité sont une conséquence du péché. Car c'est après le péché qu'il a été dit à la femme (*Gen.* III, 16) : *Tu seras sous la puissance de l'homme.* Et saint Grégoire dit (*De cur. past.* part. II, cap. 6), que sans le péché nous serions tous égaux. Or, la femme est naturellement inférieure en puissance et en dignité à l'homme, puisque l'agent est toujours plus noble que le patient, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16). Donc la femme n'a pas dû être produite dans la création primitive des êtres avant le péché.

3. On doit écarter les occasions de péché. Or, Dieu a prévu que la femme serait pour l'homme une occasion de péché. Il n'a donc pas dû la produire.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 18) : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui un aide semblable à lui.*

CONCLUSION. — Puisque dès le commencement il a fallu donner à l'homme un aide pour qu'il pût se perpétuer, la femme a donc dû être produite.

Il faut répondre que d'après l'Ecriture la femme était nécessaire à l'homme non pour l'aider dans ses travaux, comme l'ont prétendu quelques auteurs, puisqu'un homme trouverait sous ce rapport plus de secours dans un autre homme, mais pour l'œuvre de la génération. Ce qui devient évident si l'on considère dans les êtres vivants leur mode de génération. En effet, il y a des êtres vivants qui n'ont pas en eux-mêmes la vertu active de la génération, mais qui sont engendrés par un agent d'une autre espèce. Telles sont les plante , tels sont les animaux qui ne sont pas engendrés séminalement et que la vertu active des corps célestes fait naître d'une matière convenablement prédisposée (3). Il y en a d'autres qui ont tout à la fois la vertu active et passive de la génération. C'est ce qui a lieu dans les plantes qui portent semence et qui se reproduisent de cette manière. Et comme il n'y a pas dans les plantes de fonctions vitales plus nobles que celle de la génération, il est convenable qu'en tout temps la vertu active de la génération soit unie en elles à la vertu passive. Dans les animaux parfaits la vertu active de la génération existe dans le mâle et la vertu passive dans la femelle. Et parce qu'il y a dans la vie des animaux des fonctions plus nobles que celles de la génération, et que ces fonctions sont le but principal de leur

(1) Cet article est une réfutation indirecte de l'erreur des préadamites.

(2) Nous n'avons pas trouvé d'expression française pour rendre l'expression latine correspondante *mas occasionatus.*

(3) On croyait alors que le soleil était le principe actif qui produisait tous les insectes que l'on remarque dans la chair quand elle entre en putréfaction.

existence, le mâle ne doit pas être constamment uni à la femelle, il ne l'est que dans le temps du coït. Alors il arrive que le mâle et la femelle ne font qu'un, comme dans les plantes la vertu active et la vertu passive sont constamment réunies, bien que dans toutes ce ne soit pas la même vertu qui prédomine. Or, l'homme a pour fin l'acte le plus noble de la vie, l'intelligence. C'est pourquoi Dieu a voulu établir une distinction plus profonde entre les sexes. A cet effet il a produit la femme à part, tout en voulant qu'elle ne fît qu'un avec l'homme pour l'œuvre de la génération. C'est pourquoi immédiatement après l'avoir formée il a dit (*Gen.* II, 24) : *Ils seront deux dans une seule chair.*

Il faut répondre au *premier* argument, que par rapport à la nature humaine en particulier, la femme est quelque chose d'imparfait, *d'occasionné*, parce que la vertu active du mâle a pour but de produire son semblable, c'est-à-dire un être parfait comme lui et qui soit du même sexe. Ainsi, d'après Aristote (*De gen. animal.* lib. IV, cap. 2), ce qui est cause (1) que le fruit est du sexe féminin, c'est la débilité de la vertu active du générateur, ou une indisposition quelconque de la matière, ou quelque transformation qui viendrait du dehors. Mais relativement à la nature en général la femme n'est pas un effet occasionné, puisque la nature a eu l'intention de la produire pour qu'elle serve à l'œuvre de la génération. Car l'intention de la nature en général dépend de Dieu qui est son auteur. C'est pourquoi en formant l'univers il n'a pas seulement produit l'homme, mais encore la femme.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes d'assujettissement, l'un qui est servile, et il existe quand le maître se sert de son sujet pour son utilité propre; celui-là n'a été introduit qu'après le péché; l'autre qui est le fondement de la société civile et domestique; il consiste en ce que le chef emploie ses sujets pour les faire travailler à leur propre bien, dans leur propre avantage; celui-là aurait existé même avant le péché. Car il n'y aurait pas eu d'ordre dans la société humaine si les plus sages n'avaient pas été chargés de gouverner les autres. Ainsi la femme s'est trouvée naturellement soumise en ce sens à l'homme, parce qu'il y a naturellement dans l'homme une raison plus ferme et plus éclairée. Nous verrons d'ailleurs (quest. XCVI, art. 3) que l'état d'innocence n'eût pas empêché l'inégalité des conditions.

Il faut répondre au *troisième*, que si Dieu eût retranché du monde tout ce qui pouvait être pour l'homme une occasion de péché, le monde eût été très-imparfait. Il n'a pas dû détruire un bien général pour éviter un mal particulier, surtout puisqu'il a assez de puissance pour tirer le bien du mal, quel qu'il soit.

ARTICLE II. — LA FEMME A-T-ELLE DU ÊTRE FAITE DE L'HOMME (2)?

1. Il semble que la femme n'ait pas dû être faite de l'homme. Car le sexe est commun à l'homme et aux autres animaux. Or, dans les autres animaux la femelle n'a pas été faite du mâle. Donc dans l'homme il n'a pas dû non plus en être ainsi.

2. Les choses qui sont de la même espèce ont la même matière. Or, l'homme et la femme sont de la même espèce. Donc puisque l'homme a été fait du limon de la terre, la femme a dû en être faite aussi, et non de l'homme.

(1) Cette cause est profondément mystérieuse. La science moderne a la sagesse de ne pas chercher à la préciser, et c'est en cela que consiste son véritable progrès. Cependant voyez Muller, *Manuel de Physiologie* (tom. II, p. 739).

(2) Les manichéens ont prétendu que la femme avait eu pour principe la matière, et qu'elle ne venait pas de l'homme par Dieu. Mais l'Écriture est formelle. Indépendamment de la Gen. et de l'Eccles., voy. encore I. *Cor.* II, et *Act.* XVII.

3. La femme a été faite pour aider l'homme dans l'œuvre de la génération. Or, il ne faut pas pour obtenir cet effet que les deux personnes soient trop proches parentes. C'est pour cela qu'on défend ces sortes de mariage dans le Lévitique (*Lev.* xviii). La femme n'a donc pas dû être faite de l'homme.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Eccl.* xvii, 5) : *Dieu a créé de l'homme un aide qui lui ressemble*, c'est-à-dire la femme.

CONCLUSION. — Pour que l'homme fût le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de tout l'univers, il était convenable que la femme fût formée de lui.

Il faut répondre que dans la création primitive des êtres il était convenable que la femme fût formée de l'homme, mais que cette convenance n'existait pas pour les autres animaux : 1° Parce que pour conserver au premier homme sa dignité Dieu voulut qu'il lui ressemblât et qu'il fût le principe de toute son espèce, comme il est lui-même le principe de tout l'univers. C'est ce qui a fait dire à saint Paul (*Act.* xvii, 26) : que *Dieu a fait d'un seul tout le genre humain*. 2° Parce que l'homme devait aimer davantage la femme et lui être plus inséparablement uni du moment où il saurait qu'elle a été faite de lui. Aussi la Genèse, après avoir dit qu'elle était sortie de l'homme, ajoute-t-elle : *C'est pour cela que l'homme abandonnera son père et sa mère et s'attachera à sa femme*. Cet amour était surtout nécessaire à l'espèce humaine, puisque l'homme et la femme restent ensemble toute leur vie, ce qui n'a pas lieu chez les autres animaux. 3° Parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. viii, cap. 12), l'homme et la femme ne sont pas unis uniquement pour engendrer comme les autres animaux, mais encore pour la vie domestique où l'homme et la femme ont des devoirs communs à remplir et où l'homme est le chef de la femme. Il était donc convenable pour ce motif que la femme fût faite de l'homme, et qu'elle en émanât comme de son principe. 4° Il y a là une raison sacramentelle. Ainsi la production de la femme est la figure de l'Eglise qui tire son origine du Christ. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Ephes.* v, 32) : *Ce sacrement est grand en ce qu'il représente l'union de Jésus-Christ avec son Eglise* (1).

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la matière est ce dont une chose est faite. La nature créée a son principe déterminé ; et, puisque sa fin l'est aussi, ce qui en procède l'est également. C'est ce qui fait que d'une matière déterminée elle produit invariablement quelque chose d'une espèce déterminée. Mais la puissance divine, par là même qu'elle est infinie, peut d'une matière quelconque faire une chose de l'espèce qui lui plaît ; ainsi elle peut produire l'homme du limon de la terre, et la femme de l'homme.

Il faut répondre au *troisième*, que par la génération naturelle on contracte une certaine parenté qui est un empêchement au mariage. Or, la femme n'a pas été produite de l'homme au moyen de la génération naturelle, mais par la seule puissance divine ; c'est ce qui fait qu'Eve n'est pas appelée la fille d'Adam. La raison qu'on objecte n'est donc pas concluante.

ARTICLE III. — LA FEMME A-T-ELLE DU ÊTRE FORMÉE DE LA CÔTE DE L'HOMME (2)?

1. Il semble que la femme n'ait pas dû être formée de la côte de l'homme. Car la côte de l'homme est moindre que le corps de la femme. Or, on ne peut d'une chose moindre en faire une plus grande, qu'en ajoutant (et dans

(1) Tous les Pères ont appuyé sur cette dernière raison.

(2) Assurément il n'était pas nécessaire que la femme fût ainsi formée, c'était seulement une chose convenable.

ce cas on aurait dû dire que la femme a été formée de ce qui a été ajouté à la côte plutôt que de la côte elle-même), ou en affaiblissant, parce que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. x, cap. ult.), il n'est pas possible qu'un corps croisse si on ne l'affaiblit. Or, on ne trouve pas que le corps de la femme soit plus faible que celui de l'homme, du moins dans la proportion qui existe entre la côte de l'homme et le corps d'Eve. Donc Eve n'a pas été formée de la côte d'Adam.

2. Dans le premier moment de la création, les êtres n'avaient rien de superflu. La côte d'Adam était donc nécessaire à la perfection de son corps; par conséquent, du moment où elle a été enlevée, il s'est trouvé imparfait; ce qui semble un inconvénient.

3. La côte ne peut pas être séparée de l'homme sans douleur. Or, la douleur n'a pas existé avant le péché. Donc la côte n'a pas dû être séparée de l'homme pour en former la femme.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 22) : *Le Seigneur Dieu, de la côte qu'il avait tirée d'Adam, forma le corps de la femme.*

CONCLUSION. — Pour signifier l'union sociale qui doit exister entre l'homme et la femme, et les sacrements qui devaient sortir du côté du Christ pendant son sommeil sur la croix, il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme.

Il faut répondre qu'il était convenable que la femme fût formée de la côte de l'homme : 1° Pour signifier l'union sociale qui doit exister entre l'homme et la femme. Car la femme n'a pas été formée de la tête, parce qu'elle ne devait pas dominer le mari ; elle n'a pas non plus été formée des pieds, parce qu'elle ne devait pas lui obéir à la façon d'un esclave. 2° Pour une raison sacramentelle, parce que les sacrements sur lesquels l'Eglise repose, c'est-à-dire le sang et l'eau, sont sortis du côté du Christ pendant son sommeil sur la croix (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que d'après quelques commentateurs, le corps de la femme a été formé sans qu'on ait ajouté à la côte de l'homme aucune matière étrangère, mais en multipliant celle qu'elle renfermait de la même manière que Jésus-Christ a multiplié les cinq pains. Mais cette opinion est tout à fait insoutenable. Car une multiplication de cette nature arrive soit par la transformation de la substance même de la matière, soit par la transformation de ses dimensions. Or, elle n'a pas lieu par la transformation de la substance de la matière, d'abord parce que la matière considérée en elle-même est absolument intransformable, puisqu'elle est en puissance et n'a qu'une existence subjective; ensuite parce que la multiplicité et la grandeur sont en dehors de l'essence de la matière. C'est pourquoi on ne comprend la multiplication de la matière, du moment où elle reste la même et qu'on n'y ajoute rien, qu'autant qu'elle reçoit de plus grandes dimensions. Dans ce cas elle est raréfiée; car c'est le terme qu'on emploie pour désigner que la matière reçoit de plus grandes dimensions, tout en restant la même (*Phys.* lib. IV, text. 84). On ne peut donc pas dire que la matière se multiplie tout en restant la même et qu'elle ne se raréfie pas, sans se contredire; car c'est donner une définition sans l'objet défini. Par conséquent, comme dans les multiplications de ce genre il n'y a pas de raréfaction, il faut nécessairement admettre qu'on a ajouté de la matière, soit par l'effet d'une création, soit, ce qui est plus probable, par l'effet d'une conversion. Ainsi saint Augustin dit (*Sup. Joan.* tract. 24) que Jésus-Christ a rassasié avec cinq pains cinq mille hommes, de la même ma-

(1) Tous les Pères sont unanimes à reconnaître ce symbole.

nière qu'avec quelques grains il produit une abondante moisson ; ce qui s'est fait par la conversion ou le changement de l'aliment. On dit néanmoins que c'est avec cinq pains qu'il a nourri la multitude et que c'est de la côte de l'homme qu'il a formé la femme, parce que la côte et les pains sont la matière préexistante à laquelle il a ajouté.

Il faut répondre au *second*, que la côte d'Adam était nécessaire à sa perfection, non comme individu, mais comme le principe de l'espèce, comme la semence appartient à la perfection de l'être qui engendre, bien que l'action naturelle qui la produit soit agréable. C'est pourquoi le corps de la femme a pu, à plus forte raison, être formé de la côte de l'homme par la toute-puissance de Dieu sans que l'homme en ressentît la moindre douleur.

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE IV. — LA FEMME A-T-ELLE ÉTÉ FORMÉE PAR DIEU IMMÉDIATEMENT (1)?

1. Il semble que la femme n'ait pas été formée par Dieu immédiatement. Car aucun individu produit par un autre individu de son espèce ne vient de Dieu immédiatement. Or, la femme a été faite de l'homme, qui est de même espèce qu'elle. Donc elle n'a pas été faite par Dieu immédiatement.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) que Dieu donne aux anges le soin des choses corporelles. Or, le corps de la femme a été formé de matière corporelle. Donc il a été fait par le ministère des anges, et non immédiatement par Dieu.

3. Ce qui a préexisté virtuellement dans les créatures est produit par la vertu d'une créature quelconque et ne vient pas de Dieu immédiatement. Or, le corps de la femme a été virtuellement produit parmi les œuvres des six jours, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IX, cap. 15). Donc la femme n'a pas été produite par Dieu immédiatement.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit : Prendre une côte et en faire une femme, ce ne peut être que l'œuvre de celui par qui subsiste la nature entière.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que Dieu, l'auteur de la nature, qui puisse produire des êtres en dehors des lois établies, il est le seul qui ait pu former la femme de la côte de l'homme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), dans chaque espèce il y a une matière particulière qui sert naturellement à sa reproduction. Or, la matière dont l'homme est naturellement engendré, c'est la semence qui provient de l'homme et de la femme. Par conséquent un homme ne peut naturellement être engendré par une autre matière quelle qu'elle soit. Il n'y a que Dieu, l'auteur de la nature, qui puisse produire quelque chose en dehors des lois établies. C'est pourquoi il n'y a que lui qui ait pu former l'homme du limon de la terre, et la femme de la côte de l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement n'est applicable qu'à l'individu qui est engendré naturellement par un autre individu de même espèce que lui.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. IX, cap. 15), nous ne savons si les anges ont été chargés par Dieu de quelque rôle dans la formation de la femme (2) ; toutefois, ce qu'il y a de certain, c'est qu'ils n'ont pas formé eux-mêmes le corps de l'homme du limon de la terre, ni le corps de la femme de la côte de l'homme.

(1) Les albigeois et les manichéens attribuaient la création du corps au diable ou au mauvais principe, et il en était de même des paterniens et des vénusiens.

(2) Ils auraient pu agir comme le serviteur donne au maître les instruments par lesquels il opère, mais ils n'ont pu opérer, parce que la création est au-dessus des forces de tout être fini.

Il faut répondre au *troisième,* que, comme le dit saint Augustin (*Ibid.* cap. 18), le premier état des choses n'a pas absolument exigé que la femme fût ainsi faite, mais qu'elle pût l'être ainsi. C'est pourquoi le corps de la femme a virtuellement préexisté parmi les œuvres de la création, non selon la puissance active, mais uniquement selon une puissance passive en rapport avec la puissance active du créateur.

QUESTION XCIII.

DE LA FIN OU DU TERME DE LA CRÉATION DE L'HOMME.

Nous avons ensuite à examiner la fin ou le terme de la création de l'homme, c'est-à-dire en quel sens on dit que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. — A cet égard neuf questions se présentent : 1° L'image de Dieu est-elle dans l'homme? — 2° Existe-t-elle dans les créatures déraisonnables? — 3° L'image de Dieu est-elle plus vive dans l'ange que dans l'homme? — 4° L'image de Dieu est-elle dans tous les hommes? — 5° L'image de Dieu qui est dans l'homme représente-t-elle son essence, ou toutes les personnes divines, ou une seule de ces personnes? — 6° L'image de Dieu qui est dans l'homme existe-t-elle dans ses puissances, ses habitudes ou ses actes? — 7° Existe-t-elle par rapport à tous les objets? — 8° L'image de Dieu n'existe-t-elle dans l'homme que par rapport à l'esprit? — 9° Y a-t-il une différence entre le mot image et le mot ressemblance?

ARTICLE I. — L'IMAGE DE DIEU EST-ELLE DANS L'HOMME (1)?

1. Il semble que l'image de Dieu ne soit pas dans l'homme. Car il est dit dans Isaïe (Is. XL, 18) : *A qui avez-vous assimilé Dieu, ou par quelle image le représentez-vous?*

2. C'est le propre du Fils unique de Dieu d'être son image. Car l'Apôtre dit de lui (*Colos.* I, 15) qu'*il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toutes les créatures.* L'image de Dieu n'existe donc pas dans l'homme.

3. Saint Hilaire dit (*in lib. de Syn.*) que l'image est une représentation qui ne diffère en rien de l'objet auquel elle se rapporte. Et ailleurs il ajoute que l'image est la ressemblance parfaite d'une chose qu'on veut égaler à une autre. Or, il n'y a rien qui représente également Dieu et l'homme, et il ne peut pas y avoir d'égalité de l'homme à Dieu. Donc l'image de Dieu ne peut exister dans l'homme.

Mais c'est le *contraire.* Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 26) : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance.*

CONCLUSION. — Puisque dans l'homme on trouve une ressemblance de Dieu analogue à celle qui existe entre une copie et son original, et que d'ailleurs il n'y a pas d'égalité entre eux, il s'ensuit que l'image de Dieu existe dans l'homme, mais imparfaitement.

Il faut répondre que, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 74), là où il y a image il y a toujours ressemblance, mais que là où il y a ressemblance il n'y a pas toujours image. D'où il résulte que la ressemblance est de l'essence de l'image, et que l'image ajoute quelque chose à la nature de la ressemblance, par exemple, qu'elle est l'expression d'un autre objet. Car le nom d'image lui vient de ce qu'elle est produite à l'imitation d'une autre chose. Ainsi un œuf a beau ressembler à un autre œuf et

(1) Le texte de l'Ecriture étant formel, tous les auteurs ont reconnu que l'homme avait été fait à l'image de Dieu; mais ils sont très-divisés quand il s'agit de déterminer en quoi consiste cette image. Les uns la bornent à la ressemblance du corps, c'est l'erreur des anthropomorphites, d'autres veulent que Dieu ait fait l'homme semblable au Verbe qui devait s'incarner, et c'est l'opinion de Tertullien; mais ce sentiment doit être rejeté. D'autres la placent dans la connaissance, dans le libre arbitre; quelques-uns dans la vertu et l'Esprit-Saint. Le P. Petau expose ces différentes opinions (*De opere sex dierum,* lib. II, cap. 2).

l'égaler, par là même qu'il n'est pas son expression, on ne dit pas qu'il est son image. L'égalité n'est pas toutefois de l'essence de l'image, parce que, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*), là où il y a image il n'y a pas toujours égalité, comme on le voit par l'image d'une personne qui se reflète dans un miroir. L'égalité est cependant de l'essence de l'image parfaite; car, pour qu'une image soit parfaite, il faut qu'il ne lui manque rien de ce qui existe dans l'objet qu'elle exprime. Or, il est évident que dans l'homme on trouve une certaine ressemblance de Dieu analogue à celle qui existe entre une copie et son original. Cette ressemblance ne se fonde pas toutefois sur l'égalité ; car il y a l'infini de distance entre la copie et le type qu'elle reproduit. C'est pourquoi on dit que l'image de Dieu qui est dans l'homme n'est pas parfaite, mais imparfaite. C'est ce que l'Ecriture exprime quand elle dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu. Car la préposition *à* indique un certain rapprochement qui lui-même suppose qu'il s'agit de choses éloignées.

Il faut répondre au *premier* argument, que le prophète parle des images corporelles fabriquées de main d'homme, et c'est pourquoi il dit : *Sur quelle image le représenterez-vous?* Mais Dieu a imprimé lui-même dans l'homme son image spirituelle.

Il faut répondre au *second*, que le premier-né de toutes les créatures est l'image parfaite de Dieu et qu'il reproduit parfaitement celui dont il est l'image. C'est pourquoi on dit qu'il est *l'image* et non qu'il est *à l'image* de Dieu. Mais l'homme est appelé l'image de Dieu à cause de la ressemblance qu'il a avec lui, et on dit qu'il est à son image parce que cette ressemblance est imparfaite. Et comme la ressemblance parfaite de Dieu ne peut exister qu'à la condition de l'identité de nature, son image est dans son Fils unique comme l'image du roi est dans le fils qui a la même nature que lui. Mais elle ne peut être dans l'homme dont la nature est toute différente que comme l'image du roi est sur une monnaie d'argent, selon l'expression de saint Augustin (*Lib. de dec. chordis*, cap. 8).

Il faut répondre au *troisième*, que ce qui est un étant un être indivis, la ressemblance s'entend de l'apparence ou de l'espèce dans le même sens que de l'unité. Ainsi on dit qu'une chose est une non-seulement en nombre, en espèce ou en genre, mais encore d'après une certaine analogie ou proportion. Telle est l'unité ou la convenance qui existe de la créature à Dieu. Quant à l'égalité de l'image et de son objet elle n'appartient qu'à l'essence de l'image parfaite (1).

ARTICLE II. — L'IMAGE DE DIEU EXISTE-T-ELLE DANS LES CRÉATURES DÉRAISONNABLES (2)?

1. Il semble que l'image de Dieu existe dans les créatures déraisonnables. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 2) : Tous les effets portent l'image contingente de leurs causes. Or, Dieu est la cause non-seulement des créatures raisonnables, mais encore de celles qui sont déraisonnables. Donc son image existe également dans ces dernières.

2. Plus une ressemblance exprime avec perfection une chose, et plus elle approche de la nature même de l'image. Or, saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le soleil par ses rayons a la plus grande ressemblance avec la bonté divine. Donc il est à l'image de Dieu.

3. Plus une chose est parfaite en bonté et plus elle ressemble à Dieu. Or,

(1) Qui est le Verbe de Dieu, la seconde personne de la sainte Trinité.

(2) Les manichéens élevaient les créatures déraisonnables à la même dignité que l'homme, et soutenaient qu'elles étaient capables de raison et d'intelligence.

l'univers entier est plus parfait en bonté que l'homme, parce que, quoique toutes les choses qui le composent soient bonnes, leur ensemble est encore meilleur, d'après la Genèse elle-même (*Gen.* I). Donc il n'y a pas que l'homme, mais l'univers entier est aussi fait à l'image de Dieu.

4. Boëce dit (*De Consol.* lib. III, metr. 9) en parlant de Dieu qu'il porte le monde dans son esprit, et qu'il l'a formé d'après son image. Donc le monde entier a été fait à l'image de Dieu et il n'y a pas que la créature raisonnable qui ait ce privilége.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VI, cap. 12) : Ce qui fait la supériorité de l'homme c'est que Dieu l'a fait à son image, et qu'à ce titre il lui a donné une intelligence qui le place au-dessus de tous les animaux. Les êtres qui n'ont pas d'intelligence n'ont donc pas été faits à l'image de Dieu.

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a que les créatures intelligentes qui ressemblent à Dieu pour l'intelligence et la sagesse, elles sont les seules à proprement parler qui soient à son image.

Il faut répondre que toute ressemblance, même quand elle serait l'expression d'un objet, n'a pas pour cela le caractère de l'image. Car quand la ressemblance ne repose que sur le genre ou sur un accident général quelconque, on ne doit pas dire pour cela qu'une chose est à l'image d'une autre. Ainsi on ne pourrait pas dire que le ver qui sort de l'homme est son image parce qu'il lui ressemble quant au genre (1). On ne peut pas dire non plus que si un objet est blanc comme un autre et qu'il lui ressemble sous ce rapport il soit pour cela à son image, parce que le blanc est un accident commun à plusieurs espèces. Pour qu'il y ait image il faut qu'il y ait ressemblance sous le rapport de l'espèce, comme l'image du roi est dans son fils ; ou bien il faut au moins que la ressemblance repose sur un accident propre à l'espèce et principalement sur la figure. C'est ainsi qu'on dit que l'image de l'homme est dans un miroir. Voilà ce qui fait dire à saint Hilaire que pour l'image il ne faut pas qu'il y ait différence d'espèce. Or, il est évident que la ressemblance d'espèce se prend de la dernière différence. Ainsi les créatures ressemblent à Dieu : 1° de la manière la plus générale en tant qu'êtres ; 2° comme êtres vivants ; 3° comme êtres sages et intelligents. Ces derniers ont tant de ressemblance avec Dieu, que d'après saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 51), il n'y a aucune créature qui s'en rapproche davantage. Il est donc évident que les créatures intelligentes sont, à proprement parler, à l'image de Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qui est imparfait est une participation de ce qui est parfait. C'est pourquoi les êtres qui n'ont pas tout ce qu'il faut pour être à l'image de Dieu, ont cependant avec lui une ressemblance proportionnée à la manière dont ils participent à ce qui constitue son image. C'est pourquoi saint Denis dit que les effets portent les images *contingentes* de leurs causes, ce qui signifie qu'ils en sont les images autant que leur nature le leur permet (*quantum contingit*), mais non absolument.

Il faut répondre au *second*, que saint Denis assimile les rayons solaires à la bonté divine par rapport aux effets qu'ils produisent, mais non pour la dignité de nature que l'essence de l'image exige.

Il faut répondre au *troisième*, que l'univers est plus parfait en bonté que la créature intelligente, sous le rapport de l'extension et de la diffusion (2).

(1) C'est un animal comme lui.

(2) *Extensivè et diffusivè.*

Mais en intensité et collectivement (1) la ressemblance de la Divinité est plus parfaite dans la créature raisonnable qui est capable du souverain bien. — On peut dire encore que la partie ne se considère pas par opposition au tout, mais par opposition à une autre partie. Ainsi quand on dit que la nature intellectuelle seule est à l'image de Dieu on ne nie pas pour cela que l'univers ne soit par l'une de ses parties à l'image de Dieu lui-même, mais on refuse seulement à ses autres parties ce caractère.

Il faut répondre au *quatrième*, que Boëce considère l'image sous le rapport de la ressemblance par laquelle un objet d'art imite l'idée artistique qui est dans l'esprit de l'ouvrier qui le produit. Dans ce sens toute créature est l'image du type qui existe dans l'entendement divin. Mais ce n'est pas de cette manière que nous comprenons ici l'image. Nous la considérons selon la ressemblance naturelle d'après laquelle toutes les créatures en tant qu'êtres ressemblent au premier être, en tant qu'êtres vivants à la première vie, et en tant qu'êtres intelligents à la souveraine sagesse.

ARTICLE III. — L'IMAGE DE DIEU EST-ELLE PLUS PARFAITE DANS L'ANGE QUE DANS L'HOMME (2)?

1. Il semble que dans l'ange l'image de Dieu ne soit pas plus parfaite que dans l'homme. Car saint Augustin dit (*De verb. apost. serm.* 27, cap. 2, et *De verb. Dom. serm.* 63, cap. 6), que Dieu n'a fait aucune autre créature que l'homme à son image. Il n'est donc pas vrai que l'ange soit plutôt que l'homme à l'image de Dieu.

2. D'après saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 51) l'homme est à l'image de Dieu, de telle sorte qu'il a été formé par Dieu immédiatement, et que par conséquent il n'y a pas d'être qui lui soit plus uni. Or, les créatures sont appelées images de Dieu en raison de leur union avec lui. Donc l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme.

3. On dit qu'une créature est à l'image de Dieu parce qu'elle a une nature intellectuelle. Or, la nature intellectuelle n'est susceptible ni de plus ni de moins, car elle n'est pas du genre de l'accident, mais du genre de la substance. Donc l'ange n'est pas plus à l'image de Dieu que l'homme.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Grégoire dit (*Hom. in Ev.* XXXIV) qu'on appelle l'ange le sceau de la ressemblance, parce que la ressemblance de l'image de Dieu est plus profondément empreinte en lui que dans les autres créatures.

CONCLUSION. — Puisque la nature intellectuelle qui est la raison première et fondamentale sur laquelle repose l'essence de l'image divine est plus parfaite dans l'ange, il faut qu'il soit absolument à l'image de Dieu plutôt que l'homme lui-même.

Il faut répondre que nous pouvons parler de l'image de Dieu de deux manières : 1° Nous pouvons la considérer par rapport à la nature intellectuelle qui est le fondement de son essence. En ce sens l'image de Dieu est plus vive dans les anges que dans l'homme parce que leur nature intellectuelle est plus parfaite que la sienne, comme nous l'avons prouvé (quest. LXII, art. 6, et quest. LXXV, art. 7 ad 3). 2° On peut considérer l'image de Dieu dans l'homme sous un rapport secondaire, c'est-à-dire sous le rapport de ce qui en fait l'accessoire. Ainsi on trouve dans l'homme une cer-

(1) *Intensivè et collectivè.*

(2) Tous les Pères ne sont pas sur ce point du même avis; Théodoret (quest. XX *in Gen.*), Macaire (*Hom.* XV), saint Méthode, prétendent que les anges n'ont pas été faits à l'image de Dieu. Saint Chrysostome et saint Grégoire sont du sentiment de saint Thomas, mais saint Jean Damascène, tout en admettant que l'ange a été fait à l'image de Dieu, enseigne que cette image est plus vive dans l'homme. Le texte sacré ne disant rien à cet égard, les opinions sont libres.

taine imitation de Dieu. Par exemple, l'homme naît de l'homme, Dieu de Dieu (1); l'âme est tout entière dans tout son corps et dans chacune de ses parties, comme Dieu est tout entier dans l'univers et dans chaque partie de l'univers. Par rapport à toutes ces analogies l'image de Dieu existe dans l'homme plutôt que dans l'ange. Mais ces rapprochements accidentels n'ont de valeur qu'en raison de l'existence préalable de la première ressemblance qui a pour fondement la nature intellectuelle. C'est pourquoi sous ce rapport l'ange étant plus que l'homme à l'image de Dieu, on doit reconnaître que cette image est absolument plus vive dans l'ange que dans l'homme, et qu'elle ne brille davantage dans l'homme que sous ce rapport accidentel.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin dit que les créatures inférieures qui manquent d'intelligence ne sont pas à l'image de Dieu, mais il ne dit pas la même chose des anges.

Il faut répondre au *second*, que comme on dit que le feu est le plus subtil des corps dans son espèce bien qu'il y ait des feux plus ou moins subtils que d'autres, de même on dit qu'il n'y a rien de plus intimement uni à Dieu que l'âme humaine parce qu'elle est du genre des créatures intellectuelles, et que comme l'illustre docteur l'avait dit (*loc. cit. in arg.*) précédemment, les êtres qui ont la sagesse et l'intelligence ressemblent tant à Dieu qu'il n'y a pas de créatures qui approchent de lui davantage. Ces paroles de saint Augustin ne signifient donc pas que les anges ne sont pas à l'image de Dieu plus que l'homme.

Il faut répondre au *troisième*, que quand on dit que la substance n'est susceptible ni de plus ni de moins, on n'entend pas par là qu'une espèce de substance n'est pas plus parfaite qu'une autre, mais que le même individu ne participe pas à son espèce tantôt plus, tantôt moins; cela ne signifie pas non plus que des individus divers ne participent pas inégalement à l'espèce de substance à laquelle ils appartiennent.

ARTICLE IV. — L'IMAGE DE DIEU EXISTE-T-ELLE DANS TOUS LES HOMMES (2)?

1. Il semble que l'image de Dieu n'existe pas dans tous les hommes. Car saint Paul dit (1. *Cor.* XI, 7) que *l'homme est l'image de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme*. Donc quoique la femme soit un individu de l'espèce humaine, tous les individus de cette espèce ne sont pas à l'image de Dieu.

2. Saint Paul dit encore (*Rom.* VIII, 29) que Dieu *a prédestiné ceux qu'il a su à l'avance devoir être conformes à l'image de son Fils*. Or, tous les hommes ne sont pas prédestinés. Donc ils ne sont pas tous conformes à l'image de Dieu.

3. La ressemblance est de l'essence de l'image, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, le péché efface cette ressemblance de l'homme avec Dieu, et par conséquent il détruit dans l'homme l'image divine.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* XXXVIII, 7) : *En vérité l'homme passe et n'est qu'une image*.

CONCLUSION. — L'image de la création est dans tous les hommes, mais celle de la régénération n'est que dans les justes, comme la ressemblance de la gloire n'est que dans les bienheureux.

(1) Saint Ambroise développe admirablement cette pensée dans son livre (*De dignit. condit. human.* cap. 11).

(2) Dans une foule d'endroits de l'Écriture et des Pères, la ressemblance de l'homme avec Dieu s'entend de sa vertu ou de la communication de l'Esprit-Saint. Saint Paul exhorte souvent les fidèles à se rendre semblables à Dieu, à reproduire en eux son image par la sainteté de leur vie. Cet article a donc pour but de distinguer cette image qui est l'effet de la régénération, de l'image première, qui est le fait de la création.

Il faut répondre que l'homme étant à l'image de Dieu d'après sa nature intellectuelle, il s'ensuit que cette image est en lui d'autant plus parfaite que sa nature intellectuelle imite mieux la Divinité. Or, elle imite Dieu spécialement par rapport à la connaissance et à l'amour que Dieu a de lui-même. De là trois aspects sous lesquels on peut considérer l'image de Dieu dans l'homme. 1° On peut la considérer suivant l'aptitude naturelle qu'a l'homme de comprendre et d'aimer Dieu. Cette aptitude consiste dans la nature même de l'esprit qui est commun à tous les hommes. 2° On peut la considérer suivant que l'homme connaît et aime Dieu actuellement et habituellement, mais cependant d'une manière imparfaite. Cette image résulte de la conformité que la grâce établit entre nous et Dieu. 3° Enfin on peut la considérer suivant que l'homme connaît et aime Dieu en acte parfaitement, et alors l'image s'entend de la ressemblance que nous aurons avec lui dans la gloire. C'est ce qui fait que la glose à propos de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* IV, 7) : *La lumière de votre visage est empreinte sur nous, Seigneur*, distingue trois sortes d'images, celle de la création, celle de la régénération, et celle de la ressemblance (1). La première de ces images existe dans tous les hommes, la seconde ne se trouve que dans les justes, et la troisième n'est que dans les bienheureux.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on trouve également dans l'homme et la femme l'image de Dieu relativement à ce qui en constitue principalement l'essence, c'est-à-dire par rapport à la nature intellectuelle. C'est pourquoi la Genèse, après avoir dit que *Dieu créa l'homme à son image*, ajoute immédiatement *qu'il les créa mâle et femelle.* Elle emploie le mot *les* au pluriel afin qu'on ne croie pas, dit saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. III, cap. 22), que les deux sexes ont été primitivement unis dans un seul et même individu. Mais par rapport aux applications secondaires l'image de Dieu est dans l'homme telle qu'elle n'est pas dans la femme. Ainsi l'homme est le principe de la femme et sa fin, comme Dieu est le principe et la fin de toute créature. Aussi après que l'Apôtre a dit que l'homme est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme, il en donne la raison en ajoutant : *que l'homme ne vient pas de la femme, mais la femme de l'homme, et que l'homme n'a pas été créé à cause de la femme, mais la femme à cause de l'homme.*

Il faut répondre au *second* et au *troisième*, que ces raisonnements s'appuient sur l'image qui est l'effet de la grâce et de la gloire.

ARTICLE V. — L'IMAGE DE DIEU QUI EST DANS L'HOMME REPRÉSENTE-T-ELLE LES TROIS PERSONNES DE LA SAINTE TRINITÉ (2)?

1. Il semble que l'image de Dieu qui est dans l'homme ne représente pas la Trinité des personnes divines. Car saint Augustin dit (*Lib. de fid. ad Pet.* cap. 1) : La divinité de la sainte Trinité et son image conformément à laquelle l'homme a été fait est essentiellement une. Et saint Hilaire dit aussi (*De Trin.* lib. V) que l'homme est fait à l'image commune de la sainte Trinité. Donc l'image de Dieu qui est dans l'homme représente son essence et non la Trinité des personnes.

2. Il est écrit (*In lib. de Eccles. dogm.* cap. 88) que l'image de Dieu est dans l'homme en raison de l'éternité (3). Saint Jean Damascène dit aussi

(1) La ressemblance est la perfection de l'image, comme le dit saint Thomas (art. IX).

(2) Tous les Pères ont reconnu l'image de la Trinité dans l'homme. On peut lire spécialement saint Ambroise (*De dign. hom.* cap. 11), saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 4 et seq., lib. XII et Théodoret (quest. XX *in Gen.*).

(3) Cette opinion se trouve encore dans Fauste de Riez (*De lib. arb.* lib. I, cap. 1), dans saint Prudence (*in Apoth.*), dans saint Maxime, etc.

(*De fid. orth.* lib. II, cap. 12) que l'homme est à l'image de Dieu, c'est-à-dire qu'il est intelligent, qu'il a son libre arbitre et qu'il est maître de ses actions (1). Saint Grégoire de Nysse prétend (*De hom. opif.* cap. 16) que quand l'Écriture dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'est comme si elle disait que la nature humaine a participé à toute espèce de bien. Car la Divinité est la plénitude de la bonté. Or, aucune de ces choses ne se rapporte à la distinction des personnes, mais plutôt à l'unité de l'essence divine. Donc l'image de Dieu qui est dans l'homme ne représente pas la Trinité des personnes, mais plutôt l'unité de l'essence.

3. L'image mène à la connaissance de l'objet qu'elle représente. Si l'image de Dieu qui est dans l'homme représentait la Trinité des personnes, comme l'homme peut naturellement se connaître lui-même il s'ensuivrait que l'homme pourrait naturellement connaître la Trinité des personnes divines, ce qui est faux, comme nous l'avons prouvé (quest. XXXII, art. 1).

4. Les trois personnes divines ne peuvent être appelées des images, il n'y a qu'au Fils que ce nom convienne. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VI, cap. 2) que le Fils seul est l'image du Père. Si l'image de Dieu qui est dans l'homme se rapportait à la personne, l'image de la Trinité entière n'existerait donc pas en lui, il n'y aurait que l'image du Fils.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IV) : Par là même que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il faut qu'il représente la pluralité des personnes divines.

CONCLUSION. — Puisqu'en Dieu il n'y a qu'une seule nature en trois personnes, il faut dire que l'image de Dieu qui est dans l'homme représente l'unité de nature et la Trinité des personnes divines.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XL, art. 2), la distinction des personnes n'a lieu que selon l'origine ou plutôt selon les relations d'origine. Or, tous les êtres n'ont pas le même mode d'origine, mais chacun d'eux procède d'une manière conforme à sa nature. Ainsi les êtres animés sont produits autrement que les êtres inanimés et les animaux autrement que les plantes. D'où il résulte évidemment que les personnes divines se distinguent comme il convient à leur nature. Par conséquent on peut être à l'image de Dieu par l'imitation de sa nature sans que cela empêche d'être à son image par la représentation des trois personnes, ou plutôt l'une de ces choses n'est que la conséquence de l'autre. Il faut donc dire que l'image de Dieu est dans l'homme, et quant à la nature divine et quant à la Trinité des personnes, puisqu'en Dieu la nature est une en trois personnes.

La réponse aux deux premières objections est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième* argument, que cette raison aurait de la valeur si l'image de Dieu qui est dans l'homme le représentait parfaitement. Mais, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, c. 6), il y a une très-grande différence entre la trinité qui est en nous et la Trinité divine. C'est pourquoi, dit-il, nous voyons la trinité qui est en nous plutôt que nous n'y croyons, tandis que nous croyons la Trinité qui est en Dieu plutôt que nous ne la voyons.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il y a des auteurs qui ont dit que l'homme n'était que l'image du Fils (2). Mais saint Augustin attaque ce sentiment (*De Trin.* lib. XII, cap. 5 et 6). 1° Parce que par suite de l'égalité

(1) Saint Chrysostome (*Hom.* X *in Gen.* et *Hom.* II *in Hebr.*), saint Isidore de Péluse (lib. III, cap. 93), Philopon (*De opif. mundi*, lib. VI, cap. 6), font aussi consister dans ce dernier caractère l'image de Dieu qui est dans l'homme.

(2) Cette opinion paraît avoir été celle de saint Irénée (lib. V, cap. 16) et de quelques autres Pères. Philon dit aussi la même chose en plusieurs endroits, mais spécialement dans son livre *De opificio mundi*.

d'essence le Fils étant semblable au Père, il faut que l'homme, s'il a été fait à l'image du Fils, soit aussi à l'image du Père. 2° Parce que si l'homme avait été fait uniquement à l'image du Fils, le Père ne dirait pas : Faisons l'homme à *notre* image et à *notre* ressemblance, mais bien à *ton* image et à *ta* ressemblance. Ainsi donc quand il est dit : Dieu le fit à son image, on ne doit pas entendre que le Père le fit exclusivement à l'image de son Fils, comme quelques-uns l'ont soutenu. Mais il faut entendre que les trois personnes divines qui sont Dieu ont fait l'homme à leur image, c'est-à-dire de manière qu'il représentât la Trinité entière. — On peut entendre de deux manières ces paroles que *Dieu fit l'homme à son image*. 1° La préposition *à (ad)* désigne le terme de l'ouvrage de telle sorte que le sens de la proposition est celui-ci : faisons l'homme de manière que notre image soit en lui. 2° La préposition *à (ad)* peut désigner la cause exemplaire; comme quand on dit : ce livre a été fait selon lui (*ad illum* (1). Alors l'image de Dieu est l'essence divine elle-même, qui par abus reçoit le nom d'image parce que l'image est prise pour le type ou l'original lui-même, ou bien quelques auteurs donnent à l'essence divine le nom d'image en ce sens que c'est d'après elle qu'une personne divine imite l'autre (2).

ARTICLE VI. — L'IMAGE DE DIEU N'EXISTE-T-ELLE QUE DANS L'INTELLIGENCE DE L'HOMME (3)?

1. Il semble que l'image de Dieu n'existe pas que dans l'intelligence de l'homme. Car saint Paul dit (I. *Cor.* XI, 7) que *l'homme est l'image de Dieu*. Or, l'homme n'a pas que l'intelligence. Donc l'image de Dieu n'existe pas exclusivement dans son esprit.

2. La Genèse dit (*Gen.* I, 27) : *Dieu a créé l'homme à son image, et il les a créés mâle et femelle*. Or, la distinction des sexes se rapporte au corps. Donc l'image de Dieu qui existe dans l'homme se rapporte au corps aussi bien qu'à l'intelligence.

3. L'image paraît surtout se rapporter à la figure. Or, la figure appartient au corps. Donc l'image de Dieu qui existe dans l'homme se rapporte au corps et non à l'esprit exclusivement.

4. Saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII. cap. 7 et 24) distingue en nous trois sortes de vision : la vision corporelle, la vision spirituelle ou imaginaire, et la vision intellectuelle. Si donc à l'égard de la vision intellectuelle, qui appartient à l'esprit, il y a en nous une Trinité d'après laquelle nous sommes à l'image de Dieu, pour la même raison il doit aussi y avoir trinité en nous à l'égard des autres visions.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Ephes.* IV, 23) : *Renouvelez l'esprit de votre intelligence et revêtez l'homme nouveau*. Ce qui nous donne à comprendre que notre régénération qui a lieu en revêtant l'homme nouveau, appartient à l'intelligence. Il dit ailleurs (*Col.* III, 10) : *Revêtez l'homme nouveau qui se renouvelle par la connaissance de Dieu selon l'image de celui qui l'a créé*. Ainsi donc il attribue à l'image de Dieu la régénération qui s'opère lorsqu'on revêt l'homme nouveau. Par conséquent, l'homme n'est à l'image de Dieu que par son intelligence.

CONCLUSION. — L'homme ne ressemble à Dieu au point d'être son image que par

(1) Dans ce sens *ad* a pour synonimes *juxtà, ex*.

(2) Puisque, en effet, l'essence est la même pour toutes les trois.

(3) Par le mot d'intelligence (*mens*), saint Thomas comprend l'entendement et la volonté. Cet article est une réfutation de tous ceux qui n'admettaient dans l'homme qu'une image corporelle de Dieu, soit qu'ils aient cru, avec les anthropomorphites, que Dieu a lui-même un corps, soit qu'ils aient pensé, avec Tertullien, que l'homme était seulement l'image du Verbe qui devait s'incarner.

son intelligence; toutes ses autres parties ne portent que des vestiges ou des traits de la Divinité à l'imitation des autres créatures.

Il faut répondre que dans toutes les créatures il y a une ressemblance quelconque de Dieu, mais qu'il n'y a que la créature raisonnable qui soit à son image, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2); les autres créatures ne représentent que des vestiges de ses perfections. Or, ce que la créature raisonnable a de plus que les autres créatures, c'est l'intellect ou l'esprit. D'où il résulte que l'image de Dieu n'existe dans la créature raisonnable que par rapport à l'esprit. Dans les autres parties, si la créature raisonnable en possède, il y a des vestiges des perfections divines, comme dans les autres êtres qui leur ressemblent. On peut facilement se rendre compte de cette distinction si l'on observe la différence de mode qu'il y a entre le vestige et l'image. En effet l'image représente l'objet selon la ressemblance propre à son espèce, comme nous l'avons dit (art. 2) : le vestige le représente comme l'effet représente la cause; ce qui ne va pas jusqu'à la ressemblance de l'espèce. Ainsi on donne le nom de vestige aux traces que les animaux laissent sur leur passage; on dit aussi que la cendre est un vestige du feu, que la désolation d'un pays est un vestige de l'armée ennemie qui l'a traversé. On peut donc établir entre les créatures raisonnables et les autres cette différence, c'est que les créatures raisonnables représentent l'image de la nature divine et qu'en même temps elles reproduisent l'image de la Trinité incréée. Car pour ce qui regarde la nature divine, les créatures raisonnables paraissent représenter en quelque sorte son espèce dans le sens qu'elles représentent Dieu non-seulement dans son être et sa vie, mais encore dans son intelligence, comme nous l'avons dit (art. 2). Les autres créatures ne sont pas intelligentes, mais on remarque en elles un vestige de l'entendement qui les produit si on observe leur disposition (1). Comme dans la Trinité incréée le Verbe se distingue du Père qui le profère et l'amour se distingue de l'un et de l'autre, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLV, art. 7), de même dans la créature raisonnable on distingue la procession du verbe qui vient de l'intellect et la procession de l'amour qui résulte de la volonté (2). C'est pourquoi on peut dire que l'image de la Trinité incréée est en elle et qu'elle en représente, pour ainsi dire, l'espèce. Dans les autres créatures on ne trouve ni le principe du verbe, ni le verbe, ni l'amour. Il n'y a en elles qu'un vestige qui les rappelle à la manière dont l'effet reproduit sa cause. Car par là même que la créature a une substance modifiée et finie, c'est une preuve qu'elle vient d'un principe quelconque. Son espèce démontre la parole ou le verbe de celui qui l'a produite, comme la forme d'une maison démontre la pensée de l'architecte qui l'a construite. D'un autre côté l'ordre qui la régit et qui la rapporte au bien témoigne de l'amour de son auteur, comme l'usage de l'édifice indique la volonté de l'ouvrier qui l'a bâti. Ainsi donc il n'y a que l'intelligence de l'homme qui reproduise la ressemblance de Dieu sous forme d'image, toutes les autres parties de lui-même ne la reproduisent que par manière de vestige.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'on dit que l'homme est l'image de Dieu, ce n'est pas parce qu'il est essentiellement son image, mais c'est parce que l'image de Dieu est imprimée dans son intelligence. Ainsi on dit qu'un denier est l'image de César parce qu'il porte son effigie. Il n'est donc pas nécessaire que toutes les parties de l'homme reproduisent l'image de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.*

(1) On voit briller en elles l'intelligence de celui qui les a créées et ordonnées.

(2) Voyez le magnifique développement de ces pensées dans Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* et ses *Elévations sur les mystères.*

lib. XII, cap. 5), il y en a qui ont supposé que l'image de la Trinité existait dans l'homme, mais non dans un seul individu. Ainsi, ils disaient que l'homme représentait la personne du Père, les enfants la personne du Fils parce qu'ils naissent du père, et la femme la troisième personne ou l'Esprit Saint, parce qu'elle procède de l'homme sans être ni son fils ni sa fille. Mais au premier coup d'œil on voit que cette explication est absurde : 1° Parce qu'il s'ensuivrait que l'Esprit-Saint serait le principe du Fils comme la femme est le principe de l'enfant qui naît de l'homme. 2° Parce qu'un homme ne serait à l'image que d'une seule personne de la sainte Trinité. 3° Parce que d'après ce sentiment l'Ecriture n'aurait dû parler de l'image de Dieu dans l'homme qu'après qu'il eût été père de famille (1). Il faut donc dire que si l'Ecriture après avoir dit : *Que Dieu créa l'homme à son image*, ajoute qu'il les créa mâle et femelle, ce n'est pas pour que l'on considère l'image de Dieu comme résultant de la distinction des sexes, mais c'est parce que cette image est commune à l'un et à l'autre, puisqu'elle a pour base l'intelligence qui existe dans la femme aussi bien que dans l'homme. C'est pourquoi saint Paul après avoir dit (*Col.* III) : *Que l'homme se renouvelle selon l'image de celui qui l'a créé*, ajoute qu'il n'y *a plus alors sous ce rapport de distinction entre l'homme et la femme.*

Il faut répondre au *troisième*, que quoique l'image de Dieu dans l'homme ne s'entende pas de la figure de son corps, cependant comme le corps de l'homme est le seul parmi les animaux qui ne soit pas courbé vers la terre, mais qu'il est disposé de la manière la plus convenable pour contempler le ciel, on peut croire avec raison qu'il a été fait à la ressemblance et à l'image de Dieu plutôt que celui des autres animaux. C'est la remarque de saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 51). Toutefois il ne faut pas supposer que l'image de Dieu soit dans le corps humain; il faut seulement reconnaître qu'il y a dans sa figure un vestige qui rappelle cette image que Dieu a imprimée dans son âme (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que dans la vision corporelle aussi bien que dans la vision imaginaire on trouve une sorte de trinité, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. I, cap. 6, et lib. XI, cap. 2). En effet dans la vision corporelle il y a : 1° l'espèce ou l'apparence du corps extérieur; 2° la vision elle-même qui résulte de l'impression que la ressemblance de l'espèce produit sur la vue; 3° l'action de la volonté qui applique la vue à l'objet et qui la fixe sur lui. De même dans la vision imaginaire il y a 1° l'espèce que la mémoire a conservée; 2° la vision imaginaire elle-même qui provient de ce que l'activité de l'esprit ou la force même de l'imagination est excitée par l'espèce; 3° l'action de la volonté qui les unit l'une à l'autre. Mais cette double trinité n'a pas ce qui constitue l'image divine. Car l'espèce du corps extérieur est en dehors de la nature de l'âme. L'espèce qui est dans la mémoire n'est pas à la vérité en dehors de l'âme, mais elle n'est qu'adventive. Par conséquent dans l'une et l'autre il n'y a rien qui représente l'unité de nature et la coéternité des personnes divines. Ensuite la vision corporelle ne procède pas seulement de l'espèce du corps extérieur, elle procède encore simultanément du sens de celui qui voit l'objet. De même la vision imaginaire ne procède pas seulement de l'espèce qui est conservée dans la

(1) On peut admettre cette application que M. de Bonald a souvent faite, mais plus ingénieusement à la société domestique, car elle n'a rien de condamnable quand on ne la propose pas comme exclusive de la première.

(2) Saint Jean Damascène (*Eclog.*), saint Grégoire de Nysse (*De hom. opificio*, cap. 8 et plusieurs autres Pères montrent comment le corps de l'homme est à l'image de Dieu.

mémoire, mais elle procède encore de l'imagination. Par conséquent ces deux visions ne représentent pas convenablement la procession du Fils qui ne vient que du Père. Enfin l'action de la volonté qui unit la vision à l'espèce ne procède de l'une et de l'autre ni dans la vision corporelle, ni dans la vision spirituelle. Elle représente donc mal la procession de l'Esprit-Saint qui est produit par le Père et le Fils.

ARTICLE VII. — L'AME REPRODUIT-ELLE L'IMAGE DE DIEU DANS SES ACTES (1)?

1. Il semble que l'âme ne reproduise pas l'image de Dieu dans ses actes. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XI, cap. 26) que l'homme a été fait à l'image de Dieu, en ce sens que nous avons l'être, que nous savons que nous l'avons et que nous aimons notre être et notre connaissance. Or, l'être ne signifie pas l'acte. Donc l'image de Dieu n'existe pas dans l'âme par rapport à ses actes.

2. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 4), l'image de Dieu dans l'âme se manifeste par trois choses, l'intelligence, la connaissance et l'amour. Or, l'intelligence ne désigne pas l'acte, mais plutôt la puissance ou même l'essence de l'âme intellectuelle. Donc l'image de Dieu ne se rapporte pas aux actes de l'âme.

3. Saint Augustin dit encore (*De Trin.* lib. X, cap. 11) que l'image de la Trinité est dans l'âme parce qu'il y a en elle, mémoire, intelligence et volonté. Or, ces trois choses sont des puissances naturelles de l'âme, comme le dit le Maître des sentences (lib. I, dist. 3). Donc l'image se considère d'après les puissances et non d'après les actes.

4. L'image de la Trinité subsiste toujours dans l'âme. Or, les actes sont transitoires. Donc l'image de Dieu qui est dans l'âme ne se rapporte pas aux actes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. IX, cap. 6) que la Trinité existe dans les parties inférieures de l'âme d'après les actes de la vision sensible et de la vision imaginaire. Par conséquent la Trinité qui est dans l'intelligence, d'après laquelle l'homme est à l'image de Dieu, doit se considérer d'après les actes.

CONCLUSION. — L'image de la Trinité qui est dans la créature raisonnable, existe directement dans l'acte du Verbe et dans celui de l'amour, et elle existe indirectement dans les puissances et surtout dans les habitudes de l'âme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), il est de l'essence de l'image qu'elle représente de quelque manière l'espèce. Par conséquent pour qu'on puisse reconnaître l'image de la Trinité dans l'âme, il faut qu'on la considère principalement sous le rapport de ce qui est de nature à représenter autant que possible l'espèce des personnes divines. Or, les personnes divines se distinguent par la procession du Verbe qui vient du Père qui le profère et par celle du Saint-Esprit ou de l'amour qui est le lien qui unit le Père et le Fils. Le verbe ne peut exister dans notre âme sans une pensée actuelle, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 7). C'est pourquoi l'image de la Trinité qui est dans notre intelligence se rapporte directement et principalement aux actes, dans le sens que c'est en pensant d'après la connaissance que nous avons que nous formons le verbe intérieur et que de là nous passons à l'amour. Mais comme les principes des actes sont les habitudes et les puissances et que chaque chose est virtuellement renfermée dans son principe, l'image de la Trinité qui est dans l'âme peut être considérée indirectement et par voie de conséquence dans les puissances et surtout dans les habitudes, puisque les actes existent eux-mêmes virtuellement en elles (2).

(1) On peut remarquer la gradation qu'il y a entre toutes les questions que se fait S. Thomas, et comme il arrive logiquement à approfondir son sujet.

(2) L'explication que donne Bossuet sur l'image

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être qui est en nous à l'image de Dieu est l'être propre qui constitue notre supériorité à l'égard des autres animaux. Cet être n'existe en nous qu'autant que nous avons l'intelligence. C'est pourquoi la Trinité dont parle saint Augustin en cet endroit est la même que celle qu'il fait consister dans l'intelligence, la connaissance et l'amour.

Il faut répondre au *second*, que saint Augustin a d'abord dit que la Trinité consistait dans l'esprit (*mens*). Mais l'esprit, quoiqu'il se connaisse tout entier sous un rapport s'ignore cependant sous un autre, par exemple en tant qu'il est distinct des autres êtres, et il a besoin de s'étudier sous cet aspect, comme le prouve saint Augustin lui-même (*De Trin.* lib. x, cap. 3 et 4); c'est pourquoi la connaissance n'étant pas absolument adéquate à l'esprit, l'illustre docteur a reconnu dans l'âme trois choses qui sont propres à l'esprit : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Tout le monde sachant qu'il possède ces trois choses, il a plutôt fait consister en elles l'image de la Trinité, et il a préféré cette seconde détermination à la première qui avait quelque chose de défectueux.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le prouve saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 7), on dit que nous comprenons et que nous voulons ou que nous aimons certaines choses, quand nous y pensons et quand nous n'y pensons pas. Les choses auxquelles nous ne pensons pas ne se rapportent qu'à la mémoire qui n'est rien autre chose en elle-même que ce qui retient habituellement ce que l'on connaît et ce que l'on aime. Mais parce que le verbe, selon l'observation du même docteur, ne peut exister sans la connaissance, et que nous pensons tout ce que nous disons même par ce verbe intérieur qui n'appartient à la langue d'aucune nation, l'image de Dieu consiste surtout en ces trois choses; la mémoire, l'intelligence et la volonté. Et j'appelle, ajoute-t-il, intelligence ce qui fait que nous comprenons quand nous pensons, et la volonté, l'amour ou la dilection qui unit l'âme à ce qu'elle produit. D'où il résulte évidemment que saint Augustin place plutôt l'image de la Trinité dans l'intelligence et la volonté actuelle que dans la mémoire où elles résident habituellement quoique sous ce rapport l'image de la Trinité existe dans l'âme d'une certaine manière, comme le dit ce même docteur. Ainsi il est manifeste que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne sont pas trois puissances, comme le suppose le Maître des sentences.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'on pourrait dire avec saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 6) que l'esprit se ressouvient toujours de lui-même, qu'il se comprend et qu'il s'aime toujours. Il y en a qui comprennent par là que l'âme a toujours l'intelligence et l'amour actuels d'elle-même. Mais saint Augustin repousse lui-même ce sens, puisqu'il ajoute que l'âme ne se connaît pas toujours comme distincte de ce qui n'est pas elle. Il est donc évident que l'intelligence et l'amour qu'a l'âme d'elle-même ne sont pas actuels, mais habituels. On peut dire aussi que l'âme en percevant son acte se comprend elle-même toutes les fois qu'elle comprend quelque chose. Mais parce qu'elle n'est pas toujours intelligente en acte, comme on le voit dans ceux qui dorment, il faut reconnaître que, bien que les actes ne subsistent pas toujours en eux-mêmes, ils subsistent néanmoins toujours dans leurs principes, c'est-à-dire dans les puissances et les habitudes qui les produisent. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. xiv, cap. 4) : Si

de la Trinité dans l'homme revient absolument au sentiment de saint Thomas.

(1) Saint Thomas, d'après son explication, en fait plutôt des actes, et il veut que, considérées comme actes, elles représentent actuellement l'image de la sainte Trinité, et que, considérées comme puissances, elles ne la représentent que virtuellement.

l'âme raisonnable a été faite à l'image de Dieu de telle sorte qu'elle puisse se servir de sa raison et de son intellect pour le comprendre et le contempler, cette image a été en elle dès le commencement de son existence.

ARTICLE VIII. — L'IMAGE DE LA TRINITÉ DIVINE QUI EST DANS L'AME N'Y EXISTE-T-ELLE QUE PAR RAPPORT A SON OBJET QUI EST DIEU (1)?

1. Il semble que l'image de la Trinité divine ne soit pas seulement dans l'âme relativement à son objet qui est Dieu. Car cette image existe dans l'âme, comme nous l'avons dit (art. préc.), selon que le verbe qui est en nous procède de celui qui le profère et selon que l'amour procède de l'un et de l'autre. Or, ce double phénomène se reproduit en nous à l'occasion de tout objet en général. Par conséquent l'image de la Trinité qui est en nous se rapporte à tout objet quel qu'il soit.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 4) que quand nous cherchons la Trinité dans notre âme, nous la cherchons dans l'âme tout entière, nous ne distinguons pas les actes rationnels qui ont rapport aux choses temporelles de ceux qui se rapportent aux choses éternelles. Donc l'image de la Trinité, qui est dans l'âme, se rapporte également aux objets temporels.

3. L'intelligence et l'amour que nous avons de Dieu est un don de la grâce. Si l'image de la Trinité qui est dans l'âme se considère d'après la mémoire, l'intelligence et la volonté, l'image de Dieu n'existerait pas dans l'homme selon la nature, mais selon la grâce. Et par conséquent elle ne serait pas commune à tous les hommes.

4. Les saints qui sont dans le ciel sont surtout conformes à l'image de Dieu d'après la vision de sa gloire. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (II. *Cor.* III, 18): *Nous sommes transformés en la même image en avançant de clarté en clarté.* Or, d'après la vision de la gloire on connaît les choses temporelles. Donc l'image de Dieu qui est en nous se rapporte également à ces choses.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 12) que l'image de Dieu n'est pas dans notre âme parce qu'elle se souvient d'elle-même, parce qu'elle s'aime et qu'elle se comprend, mais parce qu'elle peut se rappeler, comprendre et aimer Dieu qui l'a créée. L'image de Dieu qui est en nous se rapporte encore moins aux autres objets.

CONCLUSION. — L'âme raisonnable est à l'image de Dieu et de la Trinité divine dans le sens qu'elle est portée ou qu'elle est faite pour être portée vers Dieu par la connaissance et l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 et 7), l'image implique une ressemblance qui approche en quelque sorte de la représentation de l'espèce. Il faut donc que l'image de la Trinité qui est dans l'âme soit considérée d'après ce qui est de nature à représenter l'espèce des personnes divines, du moins autant qu'une créature le peut. Or, comme nous l'avons dit (art. préc.), on distingue les personnes divines d'après la procession du Verbe qui vient du Père qui le profère et par la procession de l'amour qui vient de l'un et de l'autre. Le Verbe divin naît de Dieu selon la connaissance qu'il a de lui-même, et l'amour procède de Dieu selon qu'il s'aime lui-même. Or, il est évident que la diversité des objets diversifie l'espèce du Verbe et de l'amour. Car le verbe conçu dans le cœur de l'homme à propos d'une pierre n'est pas de même espèce que celui qu'il conçoit à l'occasion d'un cheval, et il en est de même pour l'amour. L'image divine qui existe dans l'homme se

(1) Cet article admirable nous découvre le but de la création de l'homme. Car si l'homme a été créé à l'image de Dieu, et que cette image consiste dans la connaissance et l'amour de son auteur, il s'ensuit que Dieu l'a fait, selon l'expression si juste et si profonde du catéchisme, pour le connaître et pour l'aimer.

rapporte au verbe qu'il conçoit de la connaissance qu'il a de Dieu, et à l'amour qui en dérive. Par conséquent cette image existe dans l'âme selon qu'elle est portée ou qu'elle est faite pour être portée vers Dieu. Mais il est à remarquer que l'esprit peut se porter vers une chose de deux manières : 1° directement et immédiatement; 2° indirectement et médiatement, comme quand on dit de quelqu'un qui voit l'image d'un homme dans un miroir, qu'il se porte vers l'homme lui-même. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 8) que l'âme se souvient, qu'elle se comprend et qu'elle s'aime, et que quand nous nous voyons dans cette triple action, nous voyons la sainte Trinité, non pas Dieu lui-même, mais son image. Et il en est ainsi non parce que l'esprit se porte vers lui-même absolument, mais parce que par cette triple action il peut ultérieurement se porter vers Dieu, comme le dit saint Augustin dans le passage cité avant la conclusion de cet article.

Il faut répondre au *premier* argument, que pour l'essence de l'image il ne faut pas seulement considérer si une chose procède d'une autre, mais encore la nature de la chose qui en procède, afin de savoir par exemple si elle en procède comme le Verbe de Dieu procède de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que dans l'âme entière on trouve une trinité, ce qui ne signifie pas toutefois qu'indépendamment de l'action des choses temporelles et de la contemplation des choses éternelles on puisse trouver un troisième terme qui complète cette trinité. Mais on peut dire que dans la partie de l'âme qui a rapport aux choses temporelles, bien qu'on puisse y trouver une trinité, on ne saurait cependant y voir l'image de Dieu, parce que la connaissance des choses temporelles est adventive, et que les habitudes par lesquelles nous connaissons ces choses ne sont pas elles-mêmes toujours présentes à l'esprit. Tantôt elles y sont présentes, tantôt elles n'existent que dans la mémoire même après qu'elles ont commencé d'être. C'est ce qui est évident pour la foi qui maintenant existe temporellement en nous, et qui dans l'état de la vie heureuse n'existe plus qu'en souvenir.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance et l'amour de Dieu, quand ils sont méritoires, n'existent que par la grâce. Mais nous avons de lui une connaissance et un amour naturels, comme nous l'avons vu (art. 4). Il est également naturel que l'âme puisse se servir de sa raison pour comprendre Dieu, et nous avons dit que c'était là ce qui faisait que l'image de Dieu était permanente dans son esprit, soit qu'elle soit effacée ou voilée au point d'être nulle, comme dans ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, soit qu'elle soit obscurcie et déformée comme dans les pécheurs, soit qu'elle soit brillante et belle comme dans les justes, suivant ce que dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 1).

Il faut répondre au *quatrième*, que par la vision de la gloire nous verrons en Dieu les choses temporelles, et c'est ce qui fait que cette vision appartiendra alors à l'image de Dieu qui sera en nous. C'est pour cela que saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIV, cap. 14) que dans la nature à laquelle l'âme s'attachera avec bonheur, elle verra d'une manière immuable tout ce qu'elle verra. Car le Verbe incréé renferme lui-même les raisons d'être de toutes les créatures.

ARTICLE IX. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER LA RESSEMBLANCE DE L'IMAGE (1)?

1. Il semble qu'il ne soit pas convenable de distinguer la ressemblance

(1) La plupart des Pères ont établi une différence entre l'image et la ressemblance. D'après saint Irénée, l'image consiste dans la nature; la ressemblance est l'effet surnaturel des dons de l'Esprit-Saint (*Ir.* lib. V, cap. 40). Clément d'Alexandrie (*Strom.* II) dit que l'homme reçoit

de l'image. Car il n'est pas convenable de distinguer le genre de l'espèce. Or, la ressemblance est à l'image ce que le genre est à l'espèce, parce que là où il y a image il y a toujours ressemblance et non réciproquement, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 74). Il n'est donc pas convenable de distinguer la ressemblance de l'image.

2. La nature de l'image consiste non-seulement dans la représentation des personnes divines, mais encore dans la représentation de l'essence, et c'est à cette représentation que se rapportent l'immortalité et l'indivisibilité. Il n'est donc pas convenable de dire que la ressemblance est dans l'essence parce qu'elle est immortelle et indivisible, tandis que l'image est dans le reste.

3. L'image de Dieu dans l'homme est de trois sortes; elle est l'effet de la nature, de la grâce ou de la gloire, comme nous l'avons dit (art. 4). Or, l'innocence et la justice appartiennent à la grâce. Il n'est donc pas convenable de dire que l'image s'entend de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté, tandis que la ressemblance se rapporte à l'innocence et à la justice.

4. La connaissance de la vérité appartient à l'intelligence et l'amour de la vertu à la volonté. L'intelligence et la volonté faisant partie de l'image l'une et l'autre, il n'est donc pas convenable de dire que l'image consiste dans la connaissance de la vérité et la ressemblance dans l'amour de la vertu.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin a dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 51) : Il y en a qui pensent avec raison que la ressemblance n'est pas la même chose que l'image. Car si cela était la même chose, on n'aurait employé qu'un nom pour les exprimer l'une et l'autre.

CONCLUSION. — On distingue la ressemblance de l'image, car elle lui est antérieure en ce sens qu'elle est plus générale qu'elle, et elle en est la conséquence parce que c'est elle qui en indique la perfection.

Il faut répondre que la ressemblance est une sorte d'unité; car il y a ressemblance entre les choses qui ont une même qualité, comme le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 20). L'unité étant du nombre des choses transcendantes est commune à tous les êtres, et peut convenir à chacun d'eux, comme le bon et le vrai. Ainsi le bon pouvant se rapporter à une chose particulière comme une prédisposition à cette chose et comme sa perfection dernière, il en est de même de la ressemblance à l'égard de l'image. Car le bon est une prédisposition à l'égard de l'homme en ce sens que l'homme est un bien particulier. Il est aussi un avantage qui s'ajoute à sa nature, puisque nous disons spécialement d'un homme qu'il est bon, à cause de la perfection de sa vertu. De même on considère la ressemblance comme une préparation à l'image, parce qu'elle est plus générale qu'elle, et on la considère comme son complément, parce qu'elle en détermine la perfection. Car nous disons que l'image d'une chose lui ressemble ou ne lui ressemble pas selon qu'elle la représente parfaitement ou imparfaitement. Ainsi donc on peut distinguer la ressemblance de l'image de deux manières : 1° comme lui étant antérieure et comme existant dans un plus grand nombre de sujets. La ressemblance, par exemple, se rapporte à des choses plus générales que les propriétés de la nature intellectuelle d'après lesquelles on considère l'image à proprement parler. C'est en ce sens que saint Augustin dit (*loc. cit.*) que l'esprit ou la partie intelligente de l'âme a été fait sans aucun doute à l'image de Dieu. Pour les autres parties de l'homme qui appartiennent

l'image de Dieu en naissant, et qu'il aura sa ressemblance dans la consommation de la gloire. Saint Ambroise place l'image dans la nature et la ressemblance dans la vertu; saint Grégoire de Nysse, saint Jean Damascène, saint Chrysostome, saint Isidore de Péluse, rapportent l'image à l'essence et la ressemblance aux qualités accidentelles, comme la sainteté, la sagesse, etc.

soit à l'âme sensitive, soit au corps, il y a des théologiens qui veulent qu'elles aient été faites à sa ressemblance. Saint Augustin dit (*Lib. de quant. anim.* cap. 2) que la ressemblance de Dieu qui existe dans l'âme consiste en ce qu'elle est incorruptible. Car le corruptible et l'incorruptible sont les différences de l'être en général. 2° On peut considérer la ressemblance comme désignant la perfection de l'image. C'est en ce sens que saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 12) que ce qui est fait à l'image comprend l'intelligence, le libre arbitre et la puissance que l'homme exerce, et ce qui est fait à la ressemblance embrasse la ressemblance de la vertu qu'il est donné à l'homme d'acquérir. On exprime la même pensée quand on dit que la ressemblance appartient à l'amour de la vertu ; car il n'y a pas de vertu sans cet amour (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la ressemblance ne se distingue pas de l'image par sa nature en général. Car elle est comprise sous ce rapport dans la nature de l'image elle-même ; mais elle s'en distingue en ce que la ressemblance n'a pas d'un côté le caractère de l'image et que de l'autre elle en est la perfection.

Il faut répondre au *second*, que l'essence de l'âme appartient à l'image dans le sens qu'elle représente l'essence divine par ce qui est propre à la nature intellectuelle, mais non par les propriétés qui sont une conséquence de l'être en général, comme la simplicité, l'indissolubilité.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des vertus qui sont naturellement innées dans l'âme ou qui y existent au moins virtuellement par les germes qui doivent les produire. On pourrait rapporter la ressemblance naturelle à ces sortes de vertus, quoiqu'il n'y ait pas d'ailleurs de répugnance à ce qu'une chose qui reçoit sous un rapport le nom d'image, reçoive sous un autre celui de ressemblance.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'amour du verbe qui est la connaissance aimée appartient à la nature même de l'image, mais que l'amour de la vertu appartient, comme la vertu, à la ressemblance.

QUESTION XCIV.

DE L'ÉTAT ET DE LA CONDITION DU PREMIER HOMME PAR RAPPORT A L'ENTENDEMENT.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'état ou de la condition du premier homme. Nous le considérerons d'abord par rapport à l'âme et ensuite par rapport au corps. — A l'égard de l'âme il y a deux choses à examiner : 1° la condition de l'homme sous le rapport de l'intellect ; 2° sa condition sous le rapport de la volonté. — Touchant l'intellect quatre questions se présentent : 1° Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence? — 2° A-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges? — 3° A-t-il eu la science de toutes choses? — 4° A-t-il pu errer ou être trompé?

ARTICLE I. — LE PREMIER HOMME A-T-IL VU DIEU DANS SON ESSENCE (2)?

1. Il semble que le premier homme ait vu Dieu dans son essence. Car

(1) L'opinion de saint Thomas concilie toutes les interprétations diverses que l'on a données à ces deux mots. Nous ferons cependant remarquer que tous les Pères ne les ont pas distingués, et que plusieurs prennent indifféremment l'une pour l'autre. Le P. Petau pense que Moïse les a considérées comme synonymes. Dans ce cas, alors pourquoi cette redondance?

(2) Cet article nous montre que la grâce n'était pas moins nécessaire à l'homme dans son état primitif que maintenant. Seulement il nous faut de plus, aujourd'hui, une grâce médicinale qui répare tout d'abord le mal que le péché nous a fait ; Adam n'en avait pas besoin avant sa chute. Cependant il y a des théologiens qui prétendent qu'Adam n'avait pas besoin d'une grâce d'intellect, mais seulement d'une grâce de volonté. Voyez l'exposé des divers sentiments dans Bailly (*De gratiâ*).

le bonheur de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or, quand le premier homme était dans le paradis il était heureux et son existence était comblée de tous les biens, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 11). Saint Augustin dit aussi (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 10) : Si les hommes avaient eu alors les passions que nous avons maintenant, comment auraient-ils été heureux dans ce lieu d'ineffable félicité, c'est-à-dire dans le paradis. Donc le premier homme a vu Dieu dans son essence pendant qu'il était dans le paradis.

2. Saint Augustin dit (*loc. cit.*) que le premier homme ne manquait d'aucune des choses que sa volonté droite pouvait désirer. Or, la volonté qui est droite ne peut désirer rien de mieux que la vision de l'essence divine. Donc l'homme voyait Dieu par son essence.

3. La vision de Dieu en son essence est celle qui consiste à le voir sans intermédiaire et sans énigme. Or, d'après le Maître des sentences (*Sent.* lib. IV, dist. 1), l'homme dans l'état d'innocence voyait Dieu sans intermédiaire. Il le voyait aussi sans énigme, parce que le mot d'énigme implique obscurité, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. XV, cap. 9), et que l'obscurité est une suite du péché. Donc l'homme, dans son état primitif, a vu Dieu dans son essence.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (I. *Cor.* XV, 46) : *Ce n'est pas l'être spirituel qui est le premier dans l'homme, c'est l'être matériel ou animal.* Or, ce qu'il y a de plus spirituel c'est de voir Dieu dans son essence. Donc le premier homme dans son état primitif de vie animale n'a pas vu Dieu dans son essence.

CONCLUSION. — Quoique le premier homme dans l'état d'innocence ait eu de Dieu une connaissance plus parfaite que celle que nous en avons maintenant, il n'a cependant pas vu Dieu dans son essence puisqu'il a péché.

Il faut répondre que le premier homme n'a pas vu Dieu dans son essence, selon la condition ordinaire de son existence, il ne peut l'avoir vu ainsi que dans un ravissement, par exemple quand Dieu a envoyé à Adam ce sommeil dont parle la Genèse (*Gen.* II). La raison en est que l'essence divine étant la béatitude elle-même, l'entendement de celui qui voit l'essence divine est à Dieu ce que tout homme est par rapport au bonheur. Or, il est évident qu'aucun homme ne peut par sa volonté se détourner du bonheur. Car l'homme veut naturellement et nécessairement le bonheur, et il fuit de même le malheur. Par conséquent, aucun de ceux qui voient Dieu en son essence ne peut se détourner de Dieu par la volonté, c'est-à-dire pécher. C'est pourquoi tous ceux qui le voient ainsi sont tellement affermis dans son amour qu'ils ne peuvent jamais l'offenser. Adam ayant péché il est donc évident qu'il ne voyait pas Dieu. Cependant il le connaissait d'une connaissance plus profonde que celle que nous en avons, et par conséquent sa connaissance tenait en quelque sorte le milieu entre celle que nous possédons maintenant et celle que nous posséderons dans le ciel, où nous le verrons face à face. — Pour s'en convaincre il faut observer que la vision de Dieu par son essence est tout à fait distincte de la vision de Dieu par les créatures. Or, plus une créature est élevée et semblable à Dieu, plus elle manifeste avec éclat les perfections divines. C'est ainsi qu'on voit mieux un homme dans un miroir qui en reproduit fidèlement tous les traits. C'est ce qui nous fait comprendre que les effets intelligibles reflètent mieux la nature divine que les effets sensibles et matériels. Dans l'état présent l'homme est détourné de la considération pleine et lumineuse des effets intelligibles, parce que les choses sensibles le distraient et le préoccupent. Mais comme le dit

l'Ecclésiaste (*Eccl.* VII, 30) : *Dieu a fait l'homme droit.* Cette rectitude du premier homme consistait en ce que les puissances inférieures étaient soumises en lui aux puissances supérieures, et en ce que celles-ci n'étaient point entravées par les autres dans leurs fonctions. Par conséquent, le premier homme n'était pas détourné par les choses extérieures de la contemplation claire et ferme des effets intelligibles que le rayonnement de la vérité première lui faisait connaître d'une connaissance naturelle ou d'une connaissance gratuite. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 33) que Dieu parlait probablement alors aux premiers hommes comme maintenant il parle aux anges en éclairant leur intelligence de sa vérité immuable, bien qu'il ne les ait pas fait participer à son essence aussi abondamment que les anges y participent. Ainsi, par ces effets intelligibles le premier homme connaissait donc Dieu plus clairement que nous ne le connaissons.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'à la vérité l'homme dans le paradis était heureux, mais qu'il n'avait pas le bonheur dont il devait jouir après son temps d'épreuve, et qui consiste dans la vision de l'essence divine. Cependant il avait une vie heureuse dans le sens qu'il avait, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. XI, cap. 18), une nature intègre avec toutes les perfections qu'elle comportait.

Il faut répondre au *second*, que la volonté droite est celle qui est bien ordonnée. Or, la volonté du premier homme n'aurait pas été bien ordonnée, si dans l'état d'épreuve où il s'agissait pour lui de mériter il avait voulu avoir ce qui lui est promis comme récompense.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a deux manières d'entendre le mot intermédiaire (*medium*). D'abord, par intermédiaire on entend l'objet dans lequel on voit simultanément avec lui ce qu'on voit par son moyen. Ainsi, quand on voit l'homme par un miroir, on le voit en même temps avec le miroir lui-même. Il y a une autre sorte d'intermédiaire, c'est l'objet dont la connaissance nous mène à ce qui nous est inconnu. Tel est le moyen terme qu'on emploie dans une démonstration. On voyait Dieu sans ce dernier intermédiaire, mais on ne le voyait pas sans le premier. Car le premier homme n'avait pas besoin de se démontrer l'existence de Dieu par ses effets, comme nous le faisons, il la connaissait surtout par les choses intelligibles avec lesquelles il était en rapport. Il faut aussi observer que l'obscurité qu'implique le mot d'énigme peut s'entendre en deux sens : 1° Elle peut signifier ce qu'il y a d'obscur dans chaque créature quand on la compare à l'immensité de la clarté divine. En ce sens Adam voyait Dieu en énigme, parce qu'il le voyait par un effet créé. 2° On peut entendre l'obscurité qui est la conséquence du péché et qui empêche, par exemple, l'homme de considérer les choses intelligibles, parce qu'il s'attache trop aux choses sensibles. Adam n'a pas vu Dieu en énigme de cette dernière manière.

ARTICLE II. — DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE ADAM A-T-IL VU LES ANGES DANS LEUR ESSENCE (1)?

1. Il semble que dans l'état d'innocence Adam ait vu les anges dans leur essence. Car saint Grégoire dit (*Dial.* lib. IV, cap. 1) : Dans le paradis

(1) En examinant successivement les divers objets de nos connaissances, Dieu, les anges et la nature, saint Thomas veut établir que la nature de l'homme n'a point été détruite par le péché, qu'elle a été dépouillée de tous les dons surnaturels qu'elle avait reçus, mais qu'elle a conservé néanmoins son intelligence, son libre arbitre et toutes les autres prérogatives qui lui sont essentielles. Ce principe est fondamental parce qu'il est la réfutation des erreurs de Luther et de Calvin sur cette matière.

l'homme avait coutume de jouir du Verbe de Dieu et d'être en rapport avec les esprits des bons anges par la pureté de son cœur et l'élévation de ses pensées.

2. Ce qui empêche dans l'état présent l'âme de connaître les substances séparées c'est qu'elle est unie à un corps corruptible qui l'appesantit, comme dit le Sage (*Sap.* IX). C'est pourquoi quand elle est séparée du corps l'âme peut voir ces substances, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIX, art. 2). Or, l'âme du premier homme n'était pas appesantie par son corps puisqu'il n'était pas corruptible. Elle pouvait donc voir les substances séparées.

3. Une substance séparée en connaît une autre par là même qu'elle se connaît elle-même, comme on le voit (*Lib. de Caus.* prop. 13). Or, l'âme du premier homme se connaissait elle-même. Par conséquent, elle connaissait les autres substances séparées.

Mais c'est le *contraire*. L'âme d'Adam était de la même nature que les nôtres. Or, nos âmes ne peuvent maintenant comprendre les substances séparées. Donc l'âme du premier homme ne l'a pas pu non plus.

CONCLUSION. — L'âme du premier homme ayant été faite dans l'état d'innocence pour gouverner le corps et le perfectionner comme maintenant, et ayant été obligée par là même d'acquérir ses connaissances au moyen d'images sensibles, elle n'a pas pu en cet état voir les anges par leur essence.

Il faut répondre qu'on peut distinguer deux sortes d'état de l'âme. Le premier comprend ses différentes manières d'être dans l'ordre naturel. Ainsi, on distingue l'état de l'âme séparée du corps de l'état de l'âme qui lui est unie. Le second se rapporte à son état d'intégrité et à son état de corruption. C'est ainsi qu'on distingue l'état de l'homme innocent de l'état de l'homme tombé. Ces deux états supposent la même manière d'être selon la nature ; car l'âme de l'homme dans l'état d'innocence avait pour fin de perfectionner et de gouverner le corps comme maintenant. C'est ce qu'exprime l'Ecriture en disant que le premier homme fut fait dans une âme vivante, c'est-à-dire avec une âme qui donne au corps la vie qui l'anime. Mais sa vie était intègre en ce sens que le corps était totalement soumis à l'âme, et qu'il n'entravait en rien ses fonctions, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, il est évident, d'après ce que nous avons vu (quest. LXXXIV, art. 7), que l'âme ayant été faite pour gouverner le corps et le perfectionner sous le rapport de la vie animale, son intelligence ne pouvait s'exercer qu'à l'aide d'images sensibles, comme nous le faisons maintenant. Le premier homme avait donc le même mode de comprendre que nous. Or, d'après notre mode d'intelligence on remarque dans l'âme, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), un mouvement qui se divise en trois degrés. Par le premier l'âme s'approprie tout ce qu'elle recueille des objets extérieurs qui l'environnent. Par le second elle s'élève à la région des intelligences supérieures, c'est-à-dire des anges, pour s'unir à elles. Par le troisième enfin elle arrive au bien qui est au-dessus de tout, c'est-à-dire à Dieu. Le premier mouvement de l'âme qui va des choses extérieures à elle-même peut produire une connaissance parfaite, parce que l'opération intellectuelle de l'âme se rapporte naturellement à ce qui est en dehors d'elle, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 6). Par la connaissance de ces choses extérieures l'âme peut arriver à connaître parfaitement ses opérations intellectuelles, comme on connaît les actes par leur objet, et de la connaissance de ses opérations intellectuelles elle peut passer à celle de l'entendement humain, puisqu'on connaît la puissance par l'acte qui lui est propre. Le second mouvement ne peut avoir pour résultat une connaissance par-

faite. Car l'ange ne comprenant pas en faisant usage des images sensibles, mais d'une manière beaucoup plus éminente, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 2), le mode de connaissance par lequel l'âme se connaît elle-même est bien insuffisant pour faire connaître l'ange. A plus forte raison le troisième mouvement ne peut-il aboutir qu'à une connaissance imparfaite. Car les anges, par la connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes, ne peuvent atteindre à la connaissance de la substance divine, tant elle est élevée au-dessus d'eux. L'âme du premier homme ne pouvait donc voir les anges dans leur essence; mais il avait cependant d'eux une connaissance plus parfaite que la nôtre, parce que sa connaissance était plus ferme et plus certaine à l'égard des choses intelligibles que celle que nous avons maintenant. Et c'est à cause de cette supériorité que saint Grégoire a dit que le premier homme vivait avec les esprits des anges.

La solution du *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que si l'âme du premier homme ne connaissait qu'imparfaitement les substances séparées, ce n'est pas qu'elle ait été appesantie par le corps, mais c'est qu'elle n'avait naturellement aucun objet capable de reproduire l'excellence de ces substances. Pour nous, si nous ne les connaissons qu'imparfaitement, c'est pour ces deux raisons.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme du premier homme ne pouvait, par la connaissance qu'elle avait d'elle-même, arriver à la connaissance des substances séparées, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), parce qu'une substance séparée n'en connaît une autre que suivant le mode par lequel elle se connaît elle-même.

ARTICLE III. — LE PREMIER HOMME A-T-IL EU LA SCIENCE DE TOUTES CHOSES (1)?

1. Il semble que le premier homme n'ait pas eu la science de toutes choses. Car il aurait eu cette science par des espèces acquises, ou par des espèces innées, ou par des espèces infuses. Il ne l'a pas eue par des espèces acquises; puisque cette connaissance est le fait de l'expérience, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I), et le premier homme n'a pas tout expérimenté. Elle ne l'a pas eue non plus par des espèces innées, parce que son âme était de même nature que la nôtre, et notre âme est comme une table sur laquelle il n'y a rien d'écrit, suivant l'expression du même philosophe (*De animâ*, lib. III, text. 14). Si elle l'a reçue par des espèces infuses, sa science n'était donc pas de même nature que celle qui nous vient des objets extérieurs.

2. Tous les individus de même espèce arrivent de la même manière à la perfection. Or, les autres hommes n'ont pas à leur origine immédiatement la science de toutes choses, mais ils l'acquièrent avec le temps. Donc Adam n'a pas eu immédiatement après qu'il a été formé la science de toutes choses.

3. La vie présente est accordée à l'homme pour qu'il développe son âme sous le double rapport des connaissances et des mérites. Car c'est pour cela que l'âme semble avoir été unie au corps. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait crû en mérite; donc il a dû croître aussi en connaissance, et par conséquent il n'avait pas la science de toutes choses.

Mais c'est le *contraire*. Adam donna lui-même des noms aux animaux, comme le dit la Genèse (*Gen.* II). Or, il dut leur donner des noms convenables à leur nature. Par conséquent il a connu la nature de tous les animaux et par la même raison il a eu la science de tous les autres êtres.

(1) Il y a quelques auteurs qui ont cru qu'Adam avait été d'abord à l'état d'enfance. Saint Théophile d'Antioche (*ad Autyloc.* lib. II), Procope, Némésius, sont de cet avis. Mais saint Augustin avec presque tous les Pères sont de l'opinion de saint Thomas.

CONCLUSION. — Le premier homme ayant été formé dans l'état de perfection non-seulement par rapport au corps pour qu'il perpétue son espèce, mais encore par rapport à l'âme pour qu'il instruise et gouverne les autres hommes, il faut qu'il ait connu toutes les choses que naturellement il pouvait savoir, et qu'il ait eu les connaissances surnaturelles dont il avait besoin pour atteindre sa fin, mais il a nécessairement ignoré tout le reste.

Il faut répondre que dans l'ordre naturel le parfait précède l'imparfait comme l'acte la puissance, parce que ce qui est en puissance n'est amené à l'acte que par l'être qui est en acte lui-même. Mais comme les choses que Dieu a primitivement établies ne devaient pas seulement exister pour elles-mêmes, mais qu'elles devaient être encore le principe des autres, elles ont été produites dans l'état parfait afin qu'elles puissent remplir cette dernière fonction. Or, l'homme peut être le principe de son semblable non-seulement par la génération corporelle, mais encore par l'instruction et la direction. C'est pourquoi comme notre premier ancêtre a reçu primitivement un corps parfait pour qu'il fût capable d'engendrer, de même il a reçu une âme qui a été parfaite dès le premier instant de son existence afin qu'il pût immédiatement instruire et gouverner les autres. Mais on ne peut instruire qu'autant qu'on est savant soi-même. Il a donc été nécessaire que le premier homme reçût de Dieu la science de toutes les choses qu'il est dans sa nature de connaître. Toutes ces connaissances sont celles qui existent virtuellement dans les premiers principes qui sont évidents pour nous, par conséquent ce sont toutes les sciences que les hommes peuvent naturellement acquérir. — Pour la direction de sa conduite et de celle des autres, non-seulement il faut connaître ce qu'on peut naturellement savoir, mais il faut encore avoir la connaissance des choses qui sont au-dessus de nos lumières naturelles, parce que la vie de l'homme se rapporte à une fin surnaturelle. Ainsi il nous est nécessaire pour bien nous conduire de connaître ce qui est de foi. A l'égard des choses surnaturelles, le premier homme en a eu une connaissance aussi complète qu'il était nécessaire pour sa direction morale et pour celle de ses semblables dans l'état où il se trouvait. Quant aux choses que l'homme ne peut connaître par les forces de sa nature et qui ne lui sont pas d'ailleurs nécessaires pour la direction de sa conduite, Adam ne les a pas connues. Tels sont les pensées des hommes, les futurs contingents et certaines notions particulières, par exemple combien il y a de pierres dans un fleuve et autres choses semblables.

Il faut répondre au *premier* argument, que le premier homme a eu la connaissance de toutes choses par les espèces que Dieu a infuses en lui. Cependant cette science ne fut pas d'une autre nature que celle que nous possédons, comme les yeux que le Christ a donnés à l'aveugle-né n'étaient pas d'une autre nature que ceux que la nature a produits.

Il faut répondre au *second,* qu'Adam comme chef de l'humanité devait avoir des perfections qui ne sont pas de l'essence de la nature des autres hommes, comme on le voit évidemment d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que dans la science des choses qu'il devait naturellement savoir Adam n'aurait pas fait de progrès à l'égard du nombre des objets qu'il connaissait, mais il en aurait fait par rapport au mode. Ainsi ce qu'il savait intellectuellement il l'aurait ensuite su expérimentalement. Quant à la connaissance des choses surnaturelles il aurait progressé relativement au nombre des objets connus par des révélations nouvelles, comme les anges eux-mêmes progressent à mesure qu'ils reçoivent de

Dieu de nouvelles lumières. Car il n'en est pas de l'accroissement du mérite comme de l'accroissement de la science, puisqu'un homme ne peut pas être le principe du mérite d'un autre comme il est le principe de sa science.

ARTICLE IV. — L'HOMME DANS SON ÉTAT PRIMITIF POUVAIT-IL ÊTRE TROMPÉ (1)?

1. Il semble que l'homme dans son état primitif aurait pu être trompé. Car l'Apôtre dit (I. *Tim.* II, 14) que *la femme a été séduite lorsqu'elle a prévariqué.*

2. Le Maître des sentences dit (*Sent.* lib. II, dist. 20) que la femme n'a pas été effrayée d'entendre le serpent parler, parce qu'elle a pensé qu'il avait reçu de Dieu le don de la parole. Or, c'était faux. Donc la femme a été trompée avant le péché.

3. Il est naturel que plus une chose est éloignée et plus elle paraisse petite. Or, le péché n'a pas modifié la nature de l'œil. Par conséquent ce phénomène se serait produit dans l'état d'innocence comme aujourd'hui. Adam aurait donc été trompé sur la grandeur des objets qu'il aurait vus, comme nous le sommes maintenant.

4. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 2) que dans les songes l'âme s'attache à la ressemblance comme à la chose elle-même. Or, l'homme dans l'état d'innocence aurait mangé et conséquemment il aurait dormi et fait des songes. Il aurait donc été trompé en prenant l'image des choses pour leur réalité.

5. Le premier homme n'aurait pas eu les pensées de ses semblables et il n'aurait pas connu les futurs contingents, comme nous l'avons dit (art. préc.). Si quelqu'un lui eût dit à cet égard des faussetés il aurait donc été trompé.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. III, cap. 18) : Il n'était pas dans la nature primitive de l'homme de prendre le vrai pour le faux. Cette erreur est la peine du péché.

CONCLUSION. — L'homme dans son état primitif ayant reçu de Dieu une intelligence telle que le mal ne pouvait y avoir accès, toutes les puissances inférieures étant d'ailleurs alors soumises aux puissances supérieures, il n'a pu être trompé d'aucune manière ni par rapport à ce qu'il a su, ni par rapport à ce qu'il a ignoré.

Il faut répondre que d'après certains philosophes on peut être trompé de deux manières. D'abord on peut prendre le faux pour le vrai après un examen léger, sans croire fermement ce que l'on admet; ensuite on peut y avoir une confiance entière. A l'égard des choses qu'Adam connaissait, il ne pouvait être trompé avant son péché d'aucune de ces deux manières. Mais à l'égard de celles qu'il ne connaissait pas il pouvait être trompé dans le sens large du mot, c'est-à-dire qu'il pouvait se faire légèrement de fausses opinions sans être pour cela réellement convaincu. On a fait cette distinction parce que l'erreur dans cette circonstance n'est pas nuisible à l'homme et qu'il n'est d'ailleurs pas coupable puisqu'on suppose qu'il n'y a pas eu adhésion ferme et entière. Mais cette explication n'est pas d'accord avec l'intégrité de l'état primitif de l'homme. Car comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 10), dans cet état l'homme était absolument exempt de tout péché, et par là même aucun mal ne pouvait exister en lui. Or, il est évident que comme le vrai est le bien de l'intellect, de même le faux est son mal, selon l'expression d'Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2; *Met.* lib. VI, text. 8). Tant que l'homme a conservé son innocence, il ne pou-

(1) Dans cet article, saint Thomas concilie parfaitement l'infaillibilité de l'entendement du premier homme avec sa chute, et il maintient ainsi dans toute son intégrité cette vérité philosophique, que l'entendement ne peut errer à l'égard de son objet propre.

vait donc se faire que son entendement prît l'erreur pour la vérité. Ainsi comme Adam pouvait manquer dans son corps de quelque perfection, de la clarté par exemple, sans être pour cela susceptible de souffrir le moindre mal; de même il pouvait dans son intellect manquer de certaines connaissances, mais il ne pouvait pas tomber dans l'erreur. Ce qui d'ailleurs ressort évidemment de l'état de justice dans lequel le premier homme a été créé. En effet, tant que son âme est restée soumise à Dieu, les puissances inférieures qui sont en lui ont été soumises aux puissances supérieures, et celles-ci n'ont point été entravées dans leurs fonctions par les autres. Or, il est évident d'après ce que nous avons dit (quest. LXXXV, art. 6) que l'intellect est toujours dans le vrai à l'égard de son objet propre. Par conséquent il n'est donc jamais trompé par lui-même. Toutes les fois qu'il se trompe son erreur provient d'une puissance inférieure quelconque, de l'imagination ou de toute autre. Aussi voyons-nous que quand notre jugement naturel est libre nous ne nous laissons pas tromper par les apparences; nous ne tombons dans l'erreur que quand il est enchaîné, comme il arrive pendant le sommeil. D'où il résulte évidemment que la justice primitive de l'homme n'était pas compatible avec l'erreur.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette séduction de la femme, bien qu'elle ait précédé le péché par action qu'elle a commis, n'a cependant été que la conséquence du péché intérieur d'orgueil qu'elle avait fait auparavant. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XI, cap. 30) que la femme n'aurait pas cru à la parole du serpent si préalablement elle n'avait eu déjà dans le cœur l'amour de sa propre domination et une orgueilleuse présomption d'elle-même.

Il faut répondre au *second,* que le serpent avait reçu le don de la parole non naturellement, mais par une opération surnaturelle. — Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de suivre sur ce point l'autorité du Maître des sentences.

Il faut répondre au *troisième,* que si les sens ou l'imagination du premier homme lui avaient représenté une chose autrement qu'elle n'est naturellement, il n'aurait pas été pour cela trompé, parce qu'il jugeait par la raison.

Il faut répondre au *quatrième*, que ce qui arrive dans le sommeil n'est pas imputable à l'homme, parce qu'il n'a pas alors l'usage de la raison qui est l'acte propre de l'homme.

Il faut répondre au *cinquième,* que l'homme, dans l'état d'innocence, n'aurait pas cru à la vérité des paroles de celui qui aurait dit des faussetés sur les futurs contingents et sur les pensées secrètes des autres hommes, mais il aurait cru toutes ces choses possibles, et sous ce rapport il n'aurait pas été dans le faux. — Ou bien encore on peut dire que Dieu lui serait venu en aide pour qu'il ne se trompât pas sur les choses qu'il ne connaissait point. — On ne peut pas dire, comme quelques-uns l'ont fait, que dans la tentation Dieu ne lui est pas venu en aide pour l'empêcher de s'égarer, quoiqu'il en eût le plus grand besoin. Car alors le péché était déjà conçu dans son cœur, et c'est pour ce motif qu'il n'a pas eu recours à la grâce de Dieu.

QUESTION XCV.

DES CHOSES QUI SE RAPPORTENT A LA VOLONTÉ DU PREMIER HOMME, C'EST-A-DIRE DE LA GRACE ET DE LA JUSTICE.

Nous avons ensuite à traiter de ce qui a rapport à la volonté du premier homme. A cet égard il y a deux choses à considérer; la première c'est la grâce et la justice du

premier homme, la seconde c'est l'exercice de sa justice par rapport à l'autorité qu'il avait sur les autres êtres. — Touchant la grâce et la justice quatre questions se présentent : 1° L'homme a-t-il été créé dans la grâce? — 2° A-t-il eu dans l'état d'innocence les passions de l'âme? — 3° A-t-il eu toutes les vertus? — 4° Ses œuvres auraient-elles été aussi efficacement méritoires qu'elles le sont maintenant?

ARTICLE I. — LE PREMIER HOMME A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ DANS LA GRACE (1)?

1. Il semble que le premier homme n'ait pas été créé dans la grâce. Car saint Paul, en mettant Adam en contraste avec Jésus-Christ, dit (I. *Cor.* xv, 45) : *Le premier Adam a été créé avec une âme vivante, tandis que le dernier a été rempli d'un esprit vivifiant.* Or, la vivification de l'esprit est l'effet de la grâce. Donc c'est le propre du Christ d'avoir été créé dans la grâce.

2. Saint Augustin dit (*Lib. de Quæst. Vet. et Nov. Testam.* quæst. CXXIII) qu'Adam n'a pas eu l'Esprit-Saint. Or, quiconque a la grâce a l'Esprit-Saint. Donc Adam n'a pas été créé dans la grâce.

3. Saint Augustin dit (*Lib. de corr. et grat.* cap. 10) que Dieu a réglé les destinées de l'ange et de l'homme de manière à montrer en eux d'abord ce que pouvait leur libre arbitre, et ensuite ce que pouvait le bienfait de sa grâce et le jugement de sa justice. Il a donc d'abord créé l'homme et l'ange avec leur libre arbitre, et il leur a ensuite fait don de sa grâce.

4. Le Maître des sentences dit (*Sent.* lib. II, dist. 24) qu'au moment de sa création l'homme a reçu un secours par lequel il pouvait se maintenir dans le bien, mais qu'il ne pouvait y progresser. Or, quiconque a la grâce peut progresser en mérite. Donc le premier homme n'a pas été créé avec elle.

5. Pour que l'homme reçoive la grâce, il faut qu'il y ait de sa part un consentement, puisque ce consentement consomme l'alliance spirituelle qui se fait alors entre l'âme et Dieu. Or, on ne peut consentir à la grâce qu'autant qu'on existe déjà. Donc l'homme n'a pas reçu la grâce au premier instant de sa création.

6. La nature est plus éloignée de la grâce que la grâce ne l'est de la gloire, puisque la gloire n'est rien autre chose que la consommation de la grâce. Or, dans l'homme la grâce a précédé la gloire. Donc, à plus forte raison, la nature a-t-elle précédé la grâce.

Mais c'est le *contraire*. L'homme et l'ange sont également destinés à la grâce. Or, l'ange a été créé en cet état. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 9) que Dieu était en eux, et que tout en créant leur nature il l'enrichissait de sa grâce. Donc l'homme a été créé dans la grâce.

CONCLUSION. — Puisque le premier homme a été formé de telle sorte que sa raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures de l'âme à la raison et le corps à l'âme, il est convenable qu'il ait été créé dans la grâce.

Il faut répondre qu'il y a des théologiens qui disent que le premier homme n'a pas été créé dans la grâce, mais que la grâce lui a été donnée après sa création, avant son péché (2). La plupart des Pères soutiennent au contraire que l'homme a eu la grâce dans l'état d'innocence (3). *Dieu ayant*

(1) Cet article est une réfutation des trinitaires qui ont avancé qu'Adam n'avait jamais eu dans l'état d'innocence la grâce nécessaire pour s'y soutenir. Ce qui se trouve d'ailleurs condamné par ces paroles du concile de Trente : *Si quis Adam non confiletur, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam in quâ positus erat, amisisse, incurrisseque per offensa prævaricationis hujusmodi iram et indignationem Dei, anathema sit.*

(2) Ce sentiment a été celui de Pierre Lombard, de Scot et de ses disciples, de saint Bonaventure, de Richard de Saint-Victor, et à plus forte raison de tous ceux qui nient que les anges aient été créés dans l'état de grâce (Voy. Suarez, lib. I).

(3) Nicolaï cite saint Augustin, saint Ambroise, saint Irénée et saint Hilaire.

fait l'homme droit, comme le dit l'Ecclésiaste (*Eccl.* VII, 30), cet état de justice primitive semble d'ailleurs exiger qu'il ait été créé dans la grâce. Car dans cet état sa raison était soumise à Dieu, les puissances inférieures de son âme à la raison, et le corps à l'âme elle-même. La première de ces soumissions était cause de la seconde et de la troisième. Car tant que sa raison obéissait à Dieu, les puissances inférieures lui étaient soumises, comme le dit saint Augustin (*De remis. peccat.* lib. I, cap. 16). Or, il est évident que cette soumission du corps à l'âme et des puissances inférieures à la raison n'était pas naturelle (1), autrement elle aurait subsisté après le péché, puisque saint Denis nous dit (*De div. nom.* cap. 4) que les démons, après leur chute, ont conservé tous les dons qui leur avaient été faits dans l'ordre de la nature. D'où il est manifeste que la soumission de la raison à Dieu n'était pas seulement naturelle, mais qu'elle impliquait le don surnaturel de la grâce ; car l'effet ne peut être supérieur à la cause. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIII, cap. 13) qu'après la transgression de l'ordre de Dieu, la grâce ayant immédiatement abandonné l'homme, il fut confus de sa nudité corporelle ; car il sentit la chair se révolter contre lui en punition de sa propre rébellion. Par conséquent, on voit que si la perte de la grâce a détruit la soumission du corps à l'âme, c'était donc la grâce elle-même qui était cause que les puissances inférieures de l'homme obéissaient à sa raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que par ces paroles l'Apôtre veut dire qu'il y a un corps spirituel comme il y a un corps animal, et que la vie du corps spirituel a commencé dans le Christ, qui est *le premier né d'entre les morts*, comme la vie du corps animal a commencé dans Adam. Ces paroles de saint Paul ne signifient donc pas qu'Adam n'était pas spirituel par rapport à l'âme, mais elles indiquent seulement qu'il ne l'était pas par rapport au corps.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Augustin au même endroit, on ne nie pas que l'Esprit-Saint n'ait existé de quelque manière dans Adam comme dans les autres justes, mais on soutient seulement qu'il n'a pas été alors en lui comme il est maintenant dans les fidèles qui sont admis à la jouissance de l'héritage éternel, immédiatement après leur mort.

Il faut répondre au *troisième*, que ce passage de saint Augustin (2) ne prouve pas que l'ange et l'homme aient été d'abord créés dans l'état de nature avec le libre arbitre et qu'ils aient ensuite reçu la grâce, mais il signifie seulement que Dieu a voulu montrer ce que pouvait en eux le libre arbitre avant leur affermissement dans la gloire, et ce qu'ils auraient ensuite obtenu par le secours de la grâce qui les aurait affermis dans le bien.

Il faut répondre au *quatrième*, que le Maître des sentences parle conformément au sentiment de ceux qui veulent que l'homme n'ait pas été créé dans l'état de grâce, mais seulement dans l'état de nature. — Ou bien on peut dire que quoique l'homme ait été créé dans la grâce, il n'a pas dû à la création de sa nature la faculté de pouvoir croître en mérite, mais il a fallu que la grâce lui fût à cet effet surajoutée.

Il faut répondre au *cinquième*, que le mouvement de la volonté n'étant pas continu, rien n'empêche qu'au premier instant de sa création le premier homme n'ait consenti à la grâce.

(1) Les théologiens qui soutiennent le sentiment opposé à saint Thomas distinguent entre la justice originelle et la grâce sanctifiante, et disent que cette rectitude était la justice originelle, mais non la grâce ; les autres nient la valeur de cette distinction (Voy. Perrone, *De homine*, cap. 2).

(2) Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin.

Il faut répondre au *sixième*, que nous méritons la gloire par un acte de grâce, mais que nous ne méritons pas la grâce par un acte de nature; par conséquent il n'y a pas de parité.

ARTICLE II. — Y AVAIT-IL DES PASSIONS DANS L'AME DU PREMIER HOMME (1)?

1. Il semble que les passions n'aient pas existé dans le premier homme. Car ce sont les passions de l'âme qui font que *la chair lutte contre l'esprit* (*Gal.* v, 17). Or, ce combat n'avait pas lieu dans l'état d'innocence. Donc dans cet état l'âme de l'homme n'avait pas de passions.

2. L'âme d'Adam était plus noble que son corps. Or, son corps était impassible. Donc il n'y avait pas de passions dans son âme.

3. La vertu morale comprime les passions de l'âme. Or, il y avait dans Adam une vertu morale parfaite. Donc les passions étaient absolument bannies de son cœur.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 10) qu'il y avait dans l'homme un amour imperturbable pour Dieu et quelques autres passions.

CONCLUSION. — Les passions qui se rapportent au bien que l'on a ou à celui qu'on doit avoir dans son temps marqué, comme l'amour, la joie, le désir, l'espérance sans affliction, ont existé dans l'état d'innocence; mais pour celles qui se rapportent au mal, comme la crainte et la douleur, elles n'ont pas alors existé.

Il faut répondre que les passions de l'âme existent dans l'appétit sensuel qui a le bien et le mal pour objet. C'est ce qui fait que parmi ses passions, les unes se rapportent au bien, comme l'amour et la joie, et les autres au mal, comme la crainte et la douleur. Puisque, dans l'état d'innocence, l'homme n'éprouvait et ne redoutait aucun mal, et que d'ailleurs il n'était privé d'aucun des biens que sa volonté droite pouvait désirer, comme l'observe saint Augustin (*loc. cit.*), il s'ensuit qu'aucune des passions qui se rapportent au mal, telles que la crainte et la douleur, n'existaient en lui. Il n'avait pas non plus les passions que nous concevons à propos du bien que nous n'avons pas et que nous voudrions maintenant avoir, comme l'ambition désordonnée. Mais il avait les passions qui se rapportent au bien présent, comme la joie et l'amour, et celles qui ont pour objet le bien qu'on doit avoir dans son temps, comme le désir et l'espérance calme et paisible. Toutefois ces passions existaient en lui d'une autre manière qu'en nous. Car l'appétit sensuel, qui est le siége des passions, n'est pas absolument soumis en nous à la raison. C'est pourquoi les passions préviennent quelquefois en nous le jugement de la raison et l'entravent; d'autres fois elles en sont la conséquence, parce que l'appétit sensuel est toujours quelque peu dominé par la raison. Mais dans l'état d'innocence il lui était absolument soumis; par conséquent les passions ne faisaient jamais que suivre alors le jugement de la raison.

Il faut répondre au *premier* argument, que la chair lutte contre l'esprit, parce que les passions se révoltent contre la raison, ce qui n'avait pas lieu dans l'état d'innocence.

Il faut répondre au *second*, que dans l'état d'innocence le corps de l'homme était impassible relativement aux passions qui troublent son organisation naturelle, comme nous le verrons (quest. XCVII, art. 1 et 2). De même l'âme était impassible par rapport aux passions qui entravent la raison.

(1) Cet article est l'explication de ces paroles de la Genèse (II) : *Factus est homo in animam viventem.*

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu morale, quand elle est parfaite, ne détruit pas totalement les passions, mais elle les règle. Ainsi le propre de l'homme tempérant, c'est de désirer les choses qu'il lui faut et quand il les lui faut, selon l'observation d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 11).

ARTICLE III. — ADAM A-T-IL EU TOUTES LES VERTUS (1)?

1. Il semble qu'Adam n'ait pas eu toutes les vertus. Car il y a des vertus qui ont pour objet de mettre un frein à l'impétuosité des passions. C'est ainsi que la tempérance met un frein au déréglement de la concupiscence et que la force réprime la crainte quand elle est immodérée. Or, ce déréglement des passions n'existait pas dans l'état d'innocence. Il n'y avait donc pas les vertus qui les modèrent.

2. Certaines vertus se rapportent aux passions qui ont le mal pour objet; ainsi la mansuétude se rapporte à la colère, la force à la crainte. Or, ces passions n'existaient pas dans l'état d'innocence, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il n'y avait donc pas non plus les vertus qui y correspondent.

3. La pénitence est une vertu qui se rapporte aux péchés que l'on a antérieurement commis; la miséricorde est aussi une vertu qui se rapporte à la misère. Or, il n'y avait dans l'état d'innocence ni péché ni misère; la pénitence et la miséricorde n'étaient donc pas possibles alors.

4. La persévérance est une vertu. Adam ne l'a pas eue, puisqu'il est tombé dans le péché. Il n'a donc pas eu toutes les vertus.

5. La foi est une vertu. Or, elle n'existait pas dans l'état d'innocence; car elle implique dans la connaissance une certaine obscurité qui semble répugner à la perfection de l'état primitif de l'homme.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Hom. cont. Jud.* cap. 2) : Le prince des vices vainquit Adam que Dieu avait fait à son image, qu'il avait revêtu de grandeur, rempli de tempérance et environné de clarté.

CONCLUSION. — Puisque dans Adam au temps de son innocence la raison était soumise à Dieu et les puissances inférieures à la raison, il a eu d'une certaine manière toutes les vertus; il a eu habituellement et actuellement celles qui ne supposaient pas une imperfection contraire à son état, mais il n'a possédé les autres que habituellement.

Il faut répondre que l'homme, dans l'état d'innocence, a eu en quelque sorte toutes les vertus. C'est ce qui résulte de ce que nous avons dit précédemment (art. 1). En effet, nous avons vu que dans son état primitif l'homme était tellement droit que sa raison était soumise à Dieu et les puissances inférieures de son âme à sa raison. Or, les vertus ne sont rien autre chose que les perfections qui résultent de la soumission de la raison par rapport à Dieu, et des puissances inférieures de l'âme relativement à la raison, comme nous le démontrerons lorsqu'il s'agira des vertus (1^a, 2^a, quest. LXIII, art. 2). Par conséquent l'état de justice dans lequel l'homme a été formé exigeait qu'il eût d'une certaine manière toutes les vertus. — Mais il est à remarquer qu'il y a des vertus qui, par leur nature, n'impliquent aucune imperfection, comme la charité et la justice. Ces vertus ont existé absolument dans l'état d'innocence habituellement et actuellement. Il y en a d'autres qui, par leur nature, supposent une imperfection soit par rapport à l'acte, soit par rapport à la matière. Si l'imperfection qu'elles impliquent ne répugne pas à la perfection de l'état primitif de l'homme, elles pouvaient alors exister. Telles sont la foi, qui a pour objet ce que nous ne voyons pas, et l'espérance, qui se rapporte à ce que nous ne possédons pas. Car la perfection de l'état primitif de l'homme n'allait pas jusqu'à voir Dieu

(1) Cet article est la conséquence et le développement du premier, comme le remarque saint Thomas lui-même. Il combat donc les mêmes erreurs.

dans son essence et jusqu'à jouir de sa béatitude finale. La foi et l'espérance pouvaient donc exister dans l'état primitif habituellement et actuellement. Mais si l'imperfection qu'une vertu suppose répugne à la perfection de l'état primitif, cette vertu pouvait exister alors habituellement (1), mais non actuellement. Ainsi il en est de la pénitence, qui est une douleur du péché que l'on a commis, et de la miséricorde qui est une douleur que l'on ressent à l'occasion du malheur d'autrui. Car la douleur est contraire à la perfection de l'état primitif aussi bien que le péché et la misère. Ces vertus n'existaient donc dans le premier homme qu'habituellement et non actuellement. En effet, le premier homme était disposé de telle façon que si le péché eût été antérieur à son état il se fût repenti, et que s'il eût vu dans un autre la misère, il l'aurait repoussée de tout son pouvoir. C'est dans ce sens qu'Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. ult.) que la honte que l'on conçoit à propos d'un acte honteux convient à l'homme vertueux conditionnellement dans le sens qu'il est disposé à rougir s'il venait à commettre quelque chose de semblable.

Il faut répondre au *premier* argument, que c'est par accident si la tempérance et la force combattent ce qu'il y a d'extrême dans les passions, parce que ces vertus n'ont ce caractère qu'autant que le sujet où elles se trouvent a des passions excessives. Ces vertus n'ont par elles-mêmes d'autre but que de régler ou de modérer les passions en général.

Il faut répondre au *second,* que la perfection de l'état primitif n'était pas compatible avec les passions qui se rapportent au mal considéré dans celui que la passion affecte, comme la crainte et la douleur. Mais les passions qui regardent le mal considéré dans un autre n'avaient rien de contraire à la perfection du premier homme. Ainsi Adam pouvait dans l'état d'innocence haïr la malice des démons et aimer la bonté de Dieu. Les vertus qui se rapportent à ces passions pouvaient donc exister dans l'état primitif de l'homme habituellement et actuellement. Mais celles qui se rapportent exclusivement aux passions qui ont dans celui qui en est le sujet le mal pour objet, ne pouvaient exister alors actuellement ; elles ne pouvaient exister qu'habituellement. C'est ce que nous avons déjà dit à l'occasion de la pénitence et de la miséricorde (*in corp. art.*). Toutefois il y a des vertus qui n'ont pas exclusivement ces passions pour objet et qui se rapportent encore à d'autres ; telle est la tempérance, qui ne se rapporte pas seulement à la tristesse, mais encore à la délectation ; telle est aussi la force, qui n'a pas seulement la crainte pour objet, mais encore l'audace et l'espérance. Il était donc possible à l'homme dans son état primitif de faire usage de la tempérance pour modérer ses jouissances, et il pouvait aussi se servir de la force pour modérer son audace ou ses espérances, mais non pour régler sa tristesse et ses craintes.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que la persévérance se prend en deux sens. 1° Elle se prend pour une vertu, et dans ce cas elle signifie l'habitude qui fait que l'on prend le parti de persévérer dans le bien, et Adam a eu cette sorte de persévérance. 2° Elle se prend pour une circonstance de la vertu, et alors elle indique une vertu continue sans aucune interruption. Adam n'a pas eu cette dernière espèce de persévérance.

(1) *Habituellement*, c'est-à-dire que l'homme était dans la disposition de pratiquer ces vertus, si l'occasion s'en était présentée.

La réponse au *cinquième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — LES ŒUVRES DU PREMIER HOMME ONT-ELLES ÉTÉ MOINS EFFICACEMENT MÉRITOIRES QUE LES NOTRES (1)?

1. Il semble que les œuvres du premier homme aient été moins efficacement méritoires que les nôtres. Car la grâce vient de la miséricorde divine qui proportionne ses secours aux besoins de ses créatures. Or, nous avons plus besoin de la grâce que l'homme dans l'état d'innocence. Elle nous est donc donnée plus abondamment, et comme elle est la source du mérite, il s'ensuit que nos œuvres sont par là même plus méritoires.

2. Le mérite suppose un combat, une difficulté quelconque. Car saint Paul dit (II. *Tim.* II, 5) : *Il n'y aura de couronné que celui qui aura légitimement combattu.* Et Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 3) que la vertu a pour objet ce qui est bon et ce qui est difficile. Or, maintenant nous avons plus à combattre et nous avons plus de difficultés à vaincre. Nos actions sont donc plus méritoires.

3. Le Maître des sentences dit (*Sent.* lib. II, dist. 24) que l'homme n'aurait pas mérité en résistant à la tentation. Or, maintenant il mérite quand il y résiste. Donc nos œuvres sont actuellement plus méritoires que dans l'état primitif.

Mais c'est le *contraire*. Car s'il en était ainsi l'homme serait dans une condition plus avantageuse après qu'avant son péché.

CONCLUSION. — Les œuvres du premier homme étaient plus efficacement méritoires que les nôtres, si on considère la nature du mérite soit d'après la grâce, soit d'après la valeur absolue de l'œuvre, mais elles l'étaient moins si on la considère d'après sa valeur relative.

Il faut répondre que l'étendue du mérite peut s'apprécier de deux manières : 1° Par la charité et la grâce qui en sont la source. En ce sens l'étendue du mérite répond à la récompense essentielle qui consiste dans la jouissance de Dieu. Car celui qui fait une chose avec le plus de charité jouit de Dieu plus parfaitement. 2° On peut l'apprécier d'après la valeur de l'œuvre. Cette valeur est absolue ou relative. Ainsi, la veuve qui a jeté deux deniers dans le tronc a fait, absolument parlant, une œuvre inférieure au riche qui y a déposé de grands présents. Mais elle a fait relativement plus que lui au jugement du Seigneur lui-même, parce que ce qu'elle donnait était davantage au-dessus de ses ressources. L'étendue du mérite dans l'un et l'autre cas répond à la récompense accidentelle qui est la joie que l'on conçoit de tout bien créé. Ainsi, il faut donc dire que les œuvres de l'homme auraient été plus efficacement méritoires dans l'état d'innocence qu'après le péché, si on considère la nature du mérite par rapport à la grâce qui aurait été alors plus abondante, et dont l'action n'aurait trouvé d'ailleurs aucun obstacle dans la nature humaine. Il faut en dire autant si on considère la valeur absolue de l'œuvre, parce que l'homme étant alors doué d'une plus grande vertu il aurait fait des œuvres plus éclatantes. Mais si on considère sa valeur relative, on trouve que l'homme a plus de mérite depuis son péché en raison de sa faiblesse. Car une petite action surpasse plus la puissance de celui qui la fait difficilement qu'une grande action ne surpasse la puissance de celui qui la fait sans peine.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme, depuis son péché,

(1) Cet article a pour objet de préciser la différence qu'il y a entre l'homme primitif et l'homme déchu sous le rapport du mérite. Cette question est très-importante; car c'est pour n'avoir pas bien apprécié cette différence d'état que la plupart des hérétiques ont erré sur la grâce.

a besoin de la grâce pour plus de choses qu'avant, mais qu'il n'en a pas besoin davantage. Car avant son péché l'homme avait besoin de la grâce pour arriver à la vie éternelle pour laquelle la grâce est principalement nécessaire ; mais depuis son péché il a besoin d'elle non-seulement pour cette même fin, mais encore pour obtenir le pardon de ses fautes et pour soutenir sa faiblesse (1).

Il faut répondre au *second*, que la difficulté et la lutte déterminent l'étendue du mérite d'après la valeur relative de l'œuvre, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est une preuve de la bonne disposition de la volonté qui s'efforce de triompher des difficultés qu'elle rencontre, mais cette bonne disposition a pour cause l'étendue de la charité. Toutefois il peut arriver que quelqu'un fasse une chose facile avec une volonté aussi bien disposée que celui qui fait une chose difficile, par exemple, s'il était prêt à faire cette chose quand même elle demanderait de grands efforts. D'ailleurs, les difficultés que nous rencontrons actuellement dans l'accomplissement de nos devoirs sont, en tant que pénales, satisfactoires pour nos péchés.

Il faut répondre au *troisième*, que la résistance à la tentation n'aurait pas été méritoire dans le premier homme, suivant l'opinion de ceux qui supposent qu'il n'avait pas la grâce, comme elle n'est pas non plus méritoire aujourd'hui dans ceux qui ne possèdent pas ce don céleste. Mais il y avait entre Adam et nous cette différence, c'est qu'il n'était pas intérieurement porté au mal, comme nous le sommes. Il pouvait donc plutôt que nous résister à la tentation sans la grâce.

QUESTION XCVI.

DE L'EMPIRE QUE L'HOMME EXERÇAIT DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE.

Nous avons maintenant à examiner l'empire que l'homme exerçait dans l'état d'innocence. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° L'homme dans l'état d'innocence commandait-il aux animaux ? — 2° Etait-il maître de toutes les créatures ? — 3° Dans cet état tous les hommes auraient-ils été égaux ? — 4° Y aurait-il eu alors des hommes pour commander aux autres hommes ?

ARTICLE I. — ADAM, DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE, ÉTAIT-IL MAITRE DES ANIMAUX (2) ?

1. Il semble qu'Adam, dans l'état d'innocence, ne dominait pas sur les animaux. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen.* lib. IX, cap. 14) que par le ministère des anges les animaux ont été amenés à Adam pour qu'il leur imposât des noms. Or, il n'eût pas été nécessaire d'employer le ministère des anges si l'homme eût dominé les animaux par lui-même. Il n'a donc pas eu dans l'état d'innocence l'empire sur les animaux.

2. Les choses qui sont en désaccord entre elles ne peuvent être réunies sous une seule et même domination. Or, il y a beaucoup d'animaux qui sont ennemis les uns des autres, comme le loup et la brebis. Donc tous les animaux n'étaient pas sous l'empire de l'homme.

3. Saint Jérôme dit qu'avant son péché l'homme a reçu de Dieu l'empire

(1) Les théologiens modernes se sont aussi demandé quelle différence il y avait, sous le rapport de la grâce, entre l'homme avant et l'homme après sa chute. Bailly rapporte leurs sentiments, et après avoir très-embrouillé la question, il se décide pour une opinion insoutenable (Voy. *Tract. de gratiâ*, cap. VI). Saint Thomas résout ici la difficulté sans réplique, en disant que l'homme avant sa chute avait besoin de la grâce pour s'élever jusqu'à Dieu, mais que depuis sa chute il en a encore besoin pour qu'elle guérisse l'infirmité et la corruption de sa nature.

(2) Cette domination de l'homme sur tous les animaux ne se trouve pas seulement dans la Genèse et dans l'Ecclésiastique (XVII), mais c'est un souvenir qui se trouve encore dans les traditions de tous les peuples, et que la philosophie ancienne a recueilli.

sur les animaux, bien qu'il n'en eût pas besoin, mais que Dieu savait à l'avance qu'après sa chute il devrait s'aider de leur secours (1). Donc avant son péché l'homme n'exerçait pas d'empire sur les animaux.

4. Le propre de l'homme c'est de commander. Or, le commandement n'est juste qu'autant qu'il s'adresse à un être raisonnable. Donc l'homme n'avait pas d'empire sur les animaux qui n'ont pas de raison.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit de l'homme dans la Genèse (*Gen.* I, 26) : *Qu'il préside aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel et aux animaux qui sont sur la terre.*

CONCLUSION. — Adam dans l'état d'innocence dominait sur tous les animaux, parce qu'ils lui étaient tous naturellement soumis ; mais en punition de sa désobéissance envers Dieu les animaux ont méprisé son propre empire.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XCV, art. 1), la désobéissance des êtres qui devaient être soumis à l'homme a été la conséquence de la désobéissance dont l'homme s'est lui-même rendu coupable à l'égard de Dieu. C'est pourquoi, avant qu'il ne se fût révolté contre Dieu, quand il était innocent, aucun des êtres qui devaient lui être naturellement soumis ne refusait de lui obéir. Or, tous les animaux sont naturellement soumis à l'homme, et cela pour trois raisons : 1° A cause de la manière dont ils ont été produits. Car comme dans la génération des êtres on suit un certain ordre d'après lequel on va de l'imparfait au parfait (puisque la matière est pour la forme, la forme imparfaite pour une plus parfaite), il en est de même pour l'usage des choses naturelles. Ainsi les êtres imparfaits sont à l'usage de ceux qui sont plus parfaits. Les plantes, par exemple, se servent de la terre pour se nourrir ; les animaux usent des plantes, et les hommes usent des plantes et des animaux ; par conséquent l'homme domine naturellement sur les animaux. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 5) que la chasse des bêtes fauves est naturelle et juste, parce que l'homme reprend par là un droit qui lui appartient par nature. 2° Parce que c'est une loi de la Providence que les êtres inférieurs soient gouvernés par ceux qui leur sont supérieurs. Par conséquent, l'homme étant au-dessus de tous les animaux, puisqu'il a été fait à l'image de Dieu, il était convenable que les autres animaux fussent soumis à son empire. 3° Parce que ce droit résulte de ce qui est propre à l'homme et de ce qui est propre aux autres animaux. Les autres animaux ont une sorte de prudence qui leur sert pour quelques actes particuliers, tandis que l'homme a une prudence universelle qui est la règle de toutes ses actions possibles. Or, ce qui n'existe que par participation doit être soumis à ce qui existe par essence et universellement. D'où il est évident que les autres animaux doivent naturellement être soumis à l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une puissance supérieure peut faire sur les êtres qui lui sont soumis beaucoup de choses que ne peut pas faire une puissance inférieure. Or, l'ange est naturellement supérieur à l'homme. Les anges pouvaient donc à l'égard des animaux faire ce qui n'eût pas été possible à l'homme, par exemple, les réunir tous immédiatement.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des théologiens qui disent que les animaux qui sont maintenant féroces et qui tuent les autres auraient été doux dans l'état primitif, non-seulement par rapport à l'homme, mais encore par rapport aux autres animaux ; mais ce sentiment est tout à fait absurde. Car la nature des animaux n'a pas été changée par le péché de

(1) Ce passage n'est pas de saint Jérôme. On trouve quelque chose d'analogue dans le vénérable Bède (*in Hexam.*).

l'homme au point que ceux qui se nourrissent aujourd'hui de la chair des autres animaux, comme les lions et les faucons, se soient alors nourris d'herbes. Le vénérable Bède ne dit pas dans son commentaire sur la Genèse que tous les animaux et tous les oiseaux avaient pour nourriture le bois et l'herbe, mais que tels étaient les moyens d'existence de quelques-uns d'entre eux. L'inimitié qui existe naturellement entre certains animaux aurait donc alors existé. Toutefois ils n'en étaient pas moins soumis à l'homme comme aujourd'hui ils n'en sont pas moins soumis à Dieu dont la providence embrasse tout ce qui existe. L'homme aurait rempli à leur égard les ordres de la Providence, comme il le fait maintenant à l'égard des animaux domestiques. Car ce sont les hommes qui procurent leur proie aux faucons apprivoisés.

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes n'avaient pas besoin des animaux pour subvenir aux nécessités matérielles de la vie. Ainsi ils n'en avaient pas besoin pour se couvrir parce qu'ils étaient nus, et ils n'en rougissaient pas parce qu'il n'y avait en eux aucun mouvement déréglé de concupiscence ; ils n'en avaient pas besoin pour se nourrir, parce qu'ils vivaient des arbres du paradis ; ils n'en avaient pas besoin pour les transporter d'un lieu à un autre, parce qu'ils étaient robustes, mais ils en avaient besoin pour acquérir une connaissance expérimentale de leur nature (1). C'est ce que l'Ecriture a voulu exprimer en disant que Dieu amena les animaux à Adam pour leur imposer des noms qui désignassent leur nature (2).

Il faut répondre au *quatrième*, que tous les animaux ont naturellement une sorte de prudence et de raison ; c'est ce qui fait que les grues suivent leur chef et que les abeilles obéissent à leur reine. Dans l'état d'innocence, tous les animaux auraient ainsi obéi à l'homme par eux-mêmes, comme les animaux domestiques lui obéissent maintenant.

ARTICLE II. — L'EMPIRE DE L'HOMME SE SERAIT-IL ÉTENDU SUR TOUTES LES CRÉATURES (3) ?

1. Il semble que l'homme n'aurait pas eu l'empire sur toutes les créatures. Car l'ange est naturellement plus puissant que l'homme. Or, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 8), la matière corporelle n'aurait pas obéi à la libre volonté des anges. Elle aurait donc été encore moins soumise à l'homme dans l'état d'innocence.

2. Les forces naturelles qu'on remarque dans les plantes consistent dans la faculté qu'elles ont de se nourrir, de se développer et de se reproduire. Or, ces forces ne sont pas naturellement soumises à la raison, comme on le voit dans l'homme où elles résident. Donc le domaine de l'homme étant proportionné à sa raison, il semble que dans l'état d'innocence il ne dominait pas sur les plantes.

3. Quiconque domine sur une chose la peut changer. Or, l'homme n'aurait pas pu changer le mouvement des corps célestes. Il n'y a que Dieu qui le puisse, comme le dit saint Denis (*in Ep. ad Polycarp.*). Il n'avait donc pas puissance sur eux.

(1) Adam, dit Bossuet, connut dans les animaux des propriétés particulières qui leur donnaient le moyen d'aider par leur ministère celui que Dieu faisait leur seigneur.

(2) Cette imposition de noms paraît à Bossuet, d'après tous les Pères, une preuve des belles connaissances que Dieu avait données à l'homme primitif. Car il n'aurait pas, dit-il, nommé les animaux sans en connaître la nature et les différences, pour ensuite leur donner des noms convenables, selon les racines primitives de la langue que Dieu lui avait apprise (Voy. *Elév.* 3e semaine, 1re élévation).

(3) Cet article est le commentaire de cette parole de la Genèse : *Præsit universæ terræ.*

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* I, 26) : *Qu'il commande à toute créature* (1).

CONCLUSION. — L'homme ne dominait pas sur les anges, mais sur les animaux; il les commandait et se servait des plantes et des êtres inanimés sans rencontrer le moindre obstacle.

Il faut répondre que tout est en quelque sorte dans l'homme (2). C'est pourquoi comme il domine les choses qui sont en lui, de même il exerce son empire sur celles qui sont au dehors. Or, il y a dans l'homme quatre choses à considérer: la raison qui lui est commune avec les anges; les puissances sensitives qui lui sont communes avec les animaux; les forces naturelles qui sont ce qu'il a de commun avec les plantes et le corps qui appartient à la classe des êtres inanimés. Or, la raison est dans l'homme ce qui commande et non ce qui obéit; par conséquent dans l'état primitif l'homme ne commandait pas aux anges. Et quand l'Ecriture dit : qu'il commandait *à toute créature*, il faut entendre par là toute créature qui n'est pas à l'image de Dieu. Mais la raison commande aux puissances sensitives, comme l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, puisqu'elles sont au-dessous d'elle. A ce titre le premier homme donnait aussi ses ordres aux animaux. Quant aux forces naturelles et au corps lui-même, il ne les dominait pas en les commandant, mais en en faisant usage. Ainsi, dans l'état d'innocence, Adam ne commandait pas aux plantes et aux choses inanimées et il n'avait pas le droit de les changer, mais il pouvait se servir d'elles sans aucun obstacle. La réponse à toutes les objections est par là même évidente.

ARTICLE III. — TOUS LES HOMMES AURAIENT-ILS ÉTÉ ÉGAUX DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE (3)?

1. Il semble que les hommes dans l'état d'innocence auraient été tous égaux. Car saint Grégoire dit (*Pastor.* part. II, cap. 6) que là où il n'y a pas de péché il y a égalité. Or, dans l'état d'innocence il n'y avait pas de péché. Donc tous les hommes étaient égaux.

2. La ressemblance et l'égalité sont une raison d'amour réciproque, d'après ce mot de l'Ecriture (*Eccl.* XIII, 19) : *Tout animal aime son semblable et tout homme son prochain*. Or, dans l'état primitif la charité qui est le lien de la paix eût été très-ardente. Par conséquent tous les hommes auraient été égaux.

3. Quand la cause cesse, l'effet cesse aussi. Or, la cause de l'inégalité qui existe actuellement entre les hommes semble provenir de Dieu, d'abord en ce qu'il récompense les uns et punit les autres selon qu'ils le méritent, et ensuite de la nature, en ce que les uns sont faibles et mal constitués, tandis que les autres sont forts et qu'il ne leur manque aucun membre ; ce qui n'aurait pas eu lieu dans l'état primitif.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Rom.* XIII, 1) : *Les choses qui viennent de Dieu ont été soumises à un ordre*. Or, l'ordre paraît surtout consister dans l'inégalité. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 13): L'ordre est la disposition qui met chaque chose différente à sa place. Il y aurait donc eu inégalité dans l'état primitif de l'homme, puisque cet état aurait été le plus parfait de tous.

(1) La Vulgate porte le mot *terræ*, au lieu du mot *creaturæ*, ce qui coupe court à toute difficulté, en excluant les anges.

(2) Les pythagoriciens appelaient l'homme un petit univers, μικρὸς κόσμος. Ce principe revient souvent dans la philosophie ancienne.

(3) Cet article prouve que l'inégalité dont aujourd'hui on parle tant est un fait inhérent à la nature humaine, qui se produira nécessairement partout où il y aura plusieurs individus réunis.

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence il y aurait eu nécessairement inégalité du moins entre l'homme et la femme, et il aurait pu se faire que les hommes fussent également inégaux entre eux sous le rapport de l'âme comme sous le rapport du corps.

Il faut répondre qu'il est nécessaire d'admettre que dans l'état d'innocence il y aurait eu d'abord une différence de sexe, puisque cette différence est une condition essentielle à la génération. Il y aurait eu aussi au même titre une différence d'âge, puisque les hommes seraient nés les uns des autres. Sous le rapport de l'âme il y aurait eu aussi une différence quant à la justice et quant à la science. Car les œuvres de l'homme n'étant pas le résultat de la nécessité, mais du libre arbitre, il peut s'appliquer avec plus ou moins d'énergie à faire, à vouloir ou à connaître une chose, ce qui fait qu'il y en a qui font plus de progrès que d'autres dans la vertu et la science. Sous le rapport du corps il pouvait aussi y avoir inégalité. Car le corps humain n'était pas absolument exempt des lois de la nature. Il pouvait recevoir des agents extérieurs plus ou moins de secours, puisque sa vie matérielle était soutenue par les aliments qu'il prenait. Rien n'empêche donc de dire qu'en raison des différentes dispositions de l'air et de l'état des astres il y en aurait eu qui se seraient trouvés plus robustes, ou plus grands, ou plus beaux, ou mieux constitués que d'autres, sans que pour cela ceux qui auraient été moins bien partagés eussent quelque défaut corporel ou quelque souillure dans l'âme (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Grégoire, par ces paroles, a l'intention d'exclure l'inégalité qui repose sur la différence qu'il y a entre la justice et le péché, et c'est cette différence qui fait qu'il y a des hommes qui subissent le joug de leurs semblables par châtiment (2).

Il faut répondre au *second*, que l'égalité est cause que l'amour est égal de part et d'autre. Mais il peut y avoir entre des êtres inégaux plus de charité qu'entre des êtres égaux, quoique ce ne soit pas de part et d'autre une affection égale qui se corresponde. Car un père aime naturellement plus son fils que le frère n'aime son frère, quoique le fils ne réponde pas à l'amour du père par un amour égal au sien.

Il faut répondre au *troisième*, que de la part de Dieu il pouvait y avoir une cause d'inégalité non-seulement en ce qu'il punissait les uns et récompensait les autres, mais encore en ce qu'il élevait plus ceux-ci et moins ceux-là, afin de faire briller tout particulièrement dans la société la beauté de l'ordre. Du côté de la nature il pouvait aussi y avoir inégalité dans le sens que nous l'avons expliqué, et il n'était pas nécessaire pour cela qu'elle fût sans défaut.

ARTICLE IV. — DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE L'HOMME ÉTAIT-IL DOMINÉ PAR L'HOMME (3)?

1. Il semble que l'homme dans l'état d'innocence n'était pas dominé par l'homme. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 15) : Dieu n'a pas voulu que l'homme fait à son image dominât sur autre chose que sur les êtres déraisonnables ; l'homme ne dominait pas sur l'homme, mais sur les animaux.

2. Ce qui a été introduit dans le monde en punition du péché n'aurait pas

(1) On voit que toutes les causes d'inégalité ne peuvent être détruites qu'à la condition de détruire l'espèce humaine elle-même.

(2) Depuis la chute il y a eu dans le genre humain une nouvelle cause d'inégalité qui est sortie du péché lui-même. C'est de cette cause que parle saint Grégoire, parce que la foi et la religion peuvent l'affaiblir. Car c'est souvent le crime qui est cause que l'homme est l'esclave de son semblable.

(3) Saint Thomas établit dans cet article les bases de la hiérarchie sociale, et détruit l'erreur des sarrabaïtes et de tous les anarchistes qui demandent la ruine de toute autorité, pour que l'individu soit absolument indépendant.

existé dans l'état d'innocence. Or, la soumission de l'homme à l'homme a été la conséquence de la peine du péché; car il a été dit à la femme après son péché : *Tu seras sous la puissance de l'homme* (*Gen.* III, 16). Donc dans l'état d'innocence l'homme n'était pas soumis à l'homme.

3. La servitude est opposée à la liberté. Or, la liberté est un des principaux biens qui ne pouvait manquer dans l'état d'innocence alors qu'on possédait tout ce que la volonté droite pouvait désirer, selon l'expression de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 10). Donc l'homme ne dominait pas l'homme dans l'état d'innocence.

Mais c'est le *contraire*. La condition de l'homme, dans l'état d'innocence, n'était pas plus noble que celle des anges. Or, parmi les anges il y en a qui dominent sur les autres; c'est pour ce motif qu'il y a un de leurs ordres qui porte le nom de *Domination*. Il ne répugne donc pas à la dignité de l'état d'innocence que l'homme ait dominé son semblable.

CONCLUSION. — La servitude doit être la peine du péché; dans l'état d'innocence l'homme n'aurait donc pas dominé sur l'homme comme le maître sur son esclave; mais celui qui aurait eu le plus de science et de vertu aurait dirigé les autres dans leur propre intérêt.

Il faut répondre que le mot *dominer* peut s'entendre en deux sens bien distincts. 1° Il peut signifier un état opposé à la servitude. C'est dans ce sens qu'on donne le nom de maître à celui qui commande à des esclaves. 2° On peut l'entendre d'une manière plus générale et lui faire signifier tout ce qui a rapport à un sujet quelconque. Ainsi on donne le nom de seigneur à celui qui est chargé de gouverner et de diriger des hommes libres. Si l'on prend le mot *dominer* dans le premier sens on ne peut pas dire que dans l'état d'innocence l'homme aurait dominé sur l'homme ; mais si on le prend dans le second, rien n'empêche d'admettre que cette espèce de domination eût alors existé. La raison en est que l'homme libre est cause de ses actes, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I), tandis que l'esclave n'est qu'un instrument dont l'action se rapporte à un autre. Ainsi on domine sur quelqu'un comme sur un esclave quand celui qui le domine s'en sert pour son avantage personnel (1). Et comme chaque être recherche son bien propre et voit avec peine ce qui devrait lui appartenir profiter exclusivement à un autre, il s'ensuit que cette espèce de domination ne peut être qu'un châtiment pour ceux qui y sont soumis. C'est pour ce motif que dans l'état d'innocence elle n'aurait pas eu lieu. — La domination qui convient à un homme libre est celle qui a pour objet de diriger l'homme dans son propre intérêt ou pour l'intérêt général. Cette espèce de domination aurait existé pour deux raisons : 1° parce que l'homme est naturellement un être sociable. Les hommes, dans l'état d'innocence, auraient donc vécu socialement. Or, il n'y a pas de société possible entre plusieurs individus s'ils n'ont un chef qui dirige les efforts de chacun pour le bien de tous. Car la multitude tend par elle-même à une foule de buts, il lui faut un chef pour la ramener à l'unité. C'est ce qui fait dire à Aristote que toutes les fois que plusieurs individus tendent à une même fin, c'est qu'ils obéissent à un agent unique qui les dirige comme leur chef. 2° C'est que si un homme l'eût emporté sur les autres par la science et la vertu, c'eût été un mal qu'il n'eût pas employé au profit des autres sa supériorité, d'après ces paroles de l'apôtre saint Pierre (I. Pet. IV, 10) : *Chacun doit employer au profit des autres la grâce qu'il a reçue*. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 14)

(1) Dans ce cas l'homme exploite son semblable. Ce désordre est l'effet du péché, et il se manifeste dans des proportions d'autant plus étendues que la société est plus vicieuse.

que les justes ne recherchent pas le commandement par envie de dominer, mais pour donner aux ordres une bonne direction ; que tel est l'ordre naturel que Dieu a primitivement prescrit à l'homme. — C'est ce qui rend évidente la réponse à toutes les objections qui reposent sur la première manière d'entendre le mot *dominer*.

QUESTION XCVII.

DE L'HOMME PRIMITIF QUANT A SA CONSERVATION INDIVIDUELLE.

Après avoir traité de l'âme du premier homme, nous allons maintenant nous occuper de l'état primitif de son corps. Nous parlerons en premier lieu de la conservation de l'individu et en second lieu de la conservation de l'espèce. — A l'égard de la première chose quatre questions se présentent : 1° L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel ? — 2° Etait-il impassible ? — 3° Avait-il besoin d'aliments ? — 4° Devait-il arriver à l'immortalité au moyen de l'arbre de vie ?

ARTICLE I. — L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE ÉTAIT-IL IMMORTEL (1)?

1. Il semble que l'homme n'était pas immortel dans l'état d'innocence. Car le mot *mortel* entre dans la définition de l'homme, et on ne peut retrancher ce qui entre dans une définition sans détruire l'être défini lui-même. Donc, par là même qu'Adam était homme, il ne pouvait être immortel.

2. Le corruptible et l'incorruptible ne sont pas du même genre, d'après ce que dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 26). Or, les choses qui ne sont pas du même genre ne sont pas susceptibles d'être transformées l'une dans l'autre. Par conséquent, si le premier homme eût été incorruptible, il n'aurait pu devenir corruptible comme il l'est maintenant.

3. Si l'homme, dans l'état d'innocence, eût été immortel, il l'aurait été par l'effet de sa nature ou par l'effet de la grâce. Il ne pouvait l'être par l'effet de sa nature, puisque sa nature étant restée spécifiquement la même il le serait encore maintenant. Il ne pouvait l'être non plus par l'effet de la grâce, puisque le premier homme a recouvré la grâce par le repentir, selon cette parole du Sage (*Sap.* x, 2) : *Il est sorti de son péché*. Il aurait donc recouvré l'immortalité, ce qui est évidemment faux. Par conséquent l'homme n'était pas immortel dans l'état d'innocence.

4. L'immortalité est promise à l'homme comme récompense, d'après ces paroles de l'Apocalypse (*Apoc.* xxi, 4) : *La mort n'existera plus au delà*. Or, l'homme n'a pas été créé pour jouir immédiatement de sa récompense, mais pour la mériter. Donc dans l'état d'innocence l'homme n'était pas immortel.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Rom.* v, 12) : *La mort est entrée dans le monde par le péché*. Donc avant le péché l'homme était immortel.

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence l'homme était immortel non par sa nature, mais par l'effet de la grâce, parce qu'il avait reçu de Dieu une force par laquelle il pouvait, par exemple en ne péchant pas, conserver son corps en l'affranchissant des lois de la matière.

Il faut répondre qu'une chose peut être incorruptible de trois manières : 1° Par rapport à sa matière, soit parce qu'elle n'en a pas, comme l'ange, soit parce qu'elle en a une qui n'est en puissance qu'à l'égard d'une seule

(1) Cet article est de foi. Nous lisons dans l'Ecriture : *Deus creavit hominem inexterminabilem* (*Sap.* II) : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors* (*Rom.* V) : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum* (*Ibid.* VIII). Pélage ayant soutenu le contraire fut réfuté par saint Augustin et condamné par les conciles qui ont anathématisé ses erreurs. Le concile de Trente a renouvelé cette condamnation (sess. V).

forme, comme le corps céleste, et alors on dit que la chose est incorruptible de sa nature. 2° On dit qu'une chose est incorruptible par rapport à sa forme. Ainsi une chose corruptible par sa nature peut être inhérente à une manière d'être qui la préserve totalement de la corruption. Cette sorte d'incorruptibilité est celle qui résulte de la gloire. Car saint Augustin dit (*Ep. ad Diosc.* LVI) : Dieu a donné à l'âme une nature si puissante que sa béatitude fait rejaillir sur le corps une plénitude de santé et une vigueur qui le rendent incorruptible. 3° On dit encore qu'un être est incorruptible relativement à sa cause efficiente. C'est de cette manière que l'homme était incorruptible et immortel dans l'état d'innocence. Car, comme le dit saint Augustin (*Quæst. Nov. et Vet. Testam.* quæst. XIX), Dieu avait fait l'homme pour jouir de l'immortalité tant qu'il ne pécherait pas, afin qu'il fût lui-même l'auteur de sa vie ou de sa mort (1). En effet, son corps n'était pas indissoluble par une vertu d'immortalité qui existait en lui, mais il y avait dans son âme une puissance qu'elle avait reçue de Dieu surnaturellement (2), qui pouvait préserver son corps de toute corruption tant qu'elle serait restée soumise à Dieu. Ce qui d'ailleurs était parfaitement conforme à la raison ; car, par là même que l'âme raisonnable est supérieure à la nature de la matière corporelle, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 1), il était convenable que dans le principe elle reçût une force qui lui permît de conserver le corps en l'affranchissant des lois de la matière.

Il faut répondre au *premier* et au *second* argument, que ces objections ne reposent que sur ce qui est incorruptible et immortel par nature.

Il faut répondre au *troisième,* que la puissance qui préservait le corps de la corruption n'était pas naturelle à l'âme humaine, mais que c'était un don de la grâce. Et quoique l'homme ait recouvré la grâce pour obtenir la rémission de ses péchés et pour mériter la gloire, il ne l'a pas recouvrée pour qu'elle produise encore en lui l'immortalité qu'il a perdue. Car cette gloire était réservée au Christ, qui devait réparer notre nature déchue en l'élevant plus haut que l'état d'où elle est tombée, comme nous le dirons (IIIe part. quest. I, art. 2).

Il faut répondre au *quatrième,* que l'immortalité glorieuse qui nous est promise comme récompense diffère de l'immortalité qui avait été accordée à l'homme dans l'état d'innocence.

ARTICLE II. — L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE AURAIT-IL ÉTÉ PASSIBLE (3)?

1. Il semble que dans l'état d'innocence l'homme aurait été passible. Car sentir c'est être passible. Or, l'homme dans l'état d'innocence aurait été sensible. Il aurait donc été passible.

2. Le sommeil est une passion. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait dormi, puisque nous lisons dans la Genèse (*Gen.* II, 21) que *Dieu envoya à Adam un sommeil.* Il aurait donc été passible.

3. L'Ecriture dit encore que *Dieu lui enleva une de ses côtes.* Il aurait donc été passible au moins en ce sens qu'on pouvait lui enlever une partie de lui-même.

4. Le corps de l'homme était mou. Or, ce qui est mou est naturellement

(1) Cet ouvrage n'est pas de saint Augustin, mais cet illustre docteur enseigne la même chose (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VI, cap. 25).

(2) Pie V et Grégoire XIII ont condamné cette proposition de Baïus : *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio.*

(3) Tous les Pères ont enseigné que l'homme dans l'état d'innocence était exempt de toute peine physique et morale, et qu'il n'aurait pas connu la souffrance s'il n'eût péché. Voy. saint Augustin (*De civ.* lib. XIV, cap. 14), saint Prosper (*De vit. contemplat.* lib. XI, cap. 17), saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Chrysostome, etc.

passif à l'égard de ce qui est dur. Donc si le corps de l'homme avait rencontré un corps dur il en aurait souffert; par conséquent le premier homme était passible.

Mais c'est le *contraire*. Car s'il eût été passible il aurait été corruptible, puisque, comme le dit Aristote, toute passion quand elle est violente altère la substance (*Top.* lib. VI, cap. 3).

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence l'homme eût été impassible relativement aux passions qui sont de nature à troubler son état naturel, et il eût été passible relativement aux passions qui sont au contraire pour lui des moyens de perfection.

Il faut répondre que le mot *passion* s'entend de deux manières : 1° Dans un sens propre, et c'est ainsi qu'on dit que tout être qui est détourné de son état naturel pâtit. Car la passion est l'effet de l'action. Dans les choses naturelles les contraires sont actifs et passifs les uns par rapport aux autres, parce que l'un éloigne l'autre de son état normal. 2° On l'entend dans un sens plus large et on désigne par là toute espèce de changement, même ceux qui se rapportent au perfectionnement de la nature, comme l'intelligence ou la sensation. Dans ce second sens l'homme était passible dans l'état d'innocence, et il l'était par rapport à l'âme comme par rapport au corps (1). Il était absolument impassible dans le premier sens, puisqu'il était immortel. Car il pouvait être exempt de souffrir comme de mourir s'il n'eût jamais péché.

La réponse aux deux *premiers* arguments est par là même évidente. Car sentir et dormir ne sont pas des actions qui éloignent l'homme de son état normal, mais elles existent dans l'intérêt de sa nature.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (quest. XCII, art. 3 ad 2), cette côte existait dans Adam parce qu'il était le principe du genre humain, comme le sperme est dans l'homme le principe de la génération. Par conséquent, comme l'acte de la génération se consomme sans que l'homme sorte de sa disposition naturelle, il en faut dire autant de la séparation de cette côte.

Il faut répondre au *quatrième*, que le corps de l'homme dans l'état d'innocence pouvait être préservé de tout corps dur capable de le blesser, d'abord parce que la raison pouvait lui faire éviter une foule de choses, ensuite parce que la providence divine le protégeait au point de ne pas permettre qu'il se rencontrât avec quelque chose qui serait de nature à lui faire le moindre mal.

ARTICLE III. — L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE AVAIT-IL BESOIN D'ALIMENTS (2)?

1. Il semble que dans l'état d'innocence l'homme n'avait pas besoin d'aliments. Car la nourriture est nécessaire à l'homme pour réparer ce qu'il perd. Or, dans le corps d'Adam il n'y avait pas de déperdition, puisqu'il était incorruptible. La nourriture ne lui était donc pas nécessaire.

2. L'aliment est nécessaire pour nourrir. Or, la nutrition n'existe pas sans passion. Puisque le corps du premier homme était impassible, il semble que les aliments ne lui étaient pas nécessaires.

3. Les aliments ne sont considérés comme nécessaires que pour la conservation de notre vie. Or, Adam pouvait conserver sa vie autrement. Car

(1) S'il eût été impassible sous ce rapport, il n'aurait pas été vivant.

(2) La Genèse indique que l'homme dans l'état d'innocence avait besoin d'aliments pour vivre, puisqu'elle rapporte que Dieu lui avait permis de manger de tous les arbres du paradis, à l'exception de l'arbre de la science du bien et du mal.

s'il n'eût pas péché il ne serait pas mort. Donc les aliments ne lui étaient pas nécessaires.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 16) : *Vous mangerez de tous les arbres qui sont dans le paradis.*

CONCLUSION. — Puisque dans l'état d'innocence l'homme avait la vie animale, il avait besoin d'aliments; mais après la résurrection, quand sa vie sera spirituelle, il n'en aura plus besoin.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence l'homme avait la vie animale qui ne peut se passer d'aliments. Après la résurrection il aura la vie spirituelle et n'aura pas besoin de manger pour vivre. Pour s'en convaincre il faut observer que l'âme raisonnable est tout à la fois âme et esprit. On lui donne le nom d'âme relativement à ce qu'elle a de commun avec les animaux, c'est-à-dire par rapport à la fonction qu'elle a d'animer le corps. C'est pour cela qu'il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 7) que *l'homme fut fait dans une âme vivante*, c'est-à-dire avec une âme qui donne la vie au corps. On lui donne le nom d'esprit relativement à ce qui lui est propre et qui la distingue des autres animaux, c'est-à-dire par rapport à ce qu'elle a une intelligence purement immatérielle. Dans l'état primitif l'âme raisonnable communiquait au corps toutes les forces qu'elle pouvait lui communiquer en l'animant, et on donnait au corps le nom d'*animal* parce que c'était de l'âme (*anima*) qu'il tirait sa vie. Or, le premier principe de vie dans les êtres d'un ordre inférieur, c'est, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 34 et 49), l'âme végétative, dont les fonctions consistent à se nourrir, se reproduire et se développer. C'est pour cette raison que dans l'état primitif l'homme devait lui-même faire toutes ces choses. Mais dans son dernier état, après la résurrection, l'âme communiquera en quelque sorte au corps ce qui lui est propre en tant qu'esprit. Ainsi tous les hommes auront alors l'immortalité; les bons jouiront en outre de l'impassibilité, de la gloire et de la vertu, et on dira que leurs corps sont *spirituels*. Par conséquent, après la résurrection les hommes n'auront plus besoin de nourriture matérielle, mais ils en avaient besoin dans l'état d'innocence.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin s'est aussi demandé (*De quæst. Veter. et Nov. Test.* quæst. 19) comment un corps immortel pouvait avoir besoin de nourriture? puisque ce qui est immortel n'a besoin ni de boire, ni de manger, et qu'il répond, comme nous l'avons fait, que l'immortalité de l'homme dans son état primitif était l'effet d'une force surnaturelle qui résidait dans l'âme et non d'une disposition inhérente au corps (1). Ainsi la chaleur pouvait faire évaporer les parties humides du corps et causer une déperdition. Il fallait donc pour rétablir l'équilibre que l'homme prît de la nourriture pour réparer ce qu'il perdait.

Il faut répondre au *second*, que dans la nutrition il y a passion et altération, du moins de la part de l'aliment qui se change en la substance de l'individu qu'il nourrit. On ne peut donc pas conclure de là que le corps de l'homme ait été passible, mais que cette qualité convenait à la nourriture qu'il prenait, quoique dans ce cas la passibilité ait eu pour objet le perfectionnement de la nature.

(1) Ce livre n'est pas de saint Augustin, comme nous l'avons déjà observé; mais ce docteur est absolument du même sentiment que saint Thomas sur ce point (Cf. *De civ. Dei*, lib. XIII, cap. 20, et *Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 4). Cependant il y a des Pères qui sont du sentiment contraire. Nous citerons saint Grégoire de Nysse, Théodoret (quest. XXXVII *in Gen.*), saint Ambroise (*De prud.* cap. IX), saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 38 et 42), saint Jean Damascène (*De fide orth.* lib. II, cap. 11). Tous ces Pères prennent les paroles de la Genèse dans un sens spirituel.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'homme n'eût pas pris la nourriture qui lui est nécessaire il aurait péché, comme il l'a fait en prenant une nourriture défendue. Car il lui avait été commandé tout à la fois de ne pas toucher à l'arbre de la science du bien et du mal, et de manger de tous les autres arbres du paradis.

ARTICLE IV. — L'HOMME DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE SERAIT-IL ARRIVÉ A L'IMMORTALITÉ EN MANGEANT DU FRUIT DE L'ARBRE DE VIE (1)?

1. Il semble que le fruit de l'arbre de vie ne pouvait pas rendre l'homme immortel. Car une chose ne peut pas être plus puissante que son espèce et l'effet ne doit pas l'emporter sur la cause. Or, le fruit de l'arbre de vie était corruptible; autrement on n'aurait pas pu s'en nourrir, puisque tout aliment doit se transformer dans la substance de celui qui le reçoit, comme nous l'avons dit (art. préc. ad. 2). Donc le fruit de l'arbre de vie ne pouvait rendre l'homme incorruptible ou immortel.

2. Les effets qui résultent de la vertu des plantes ou d'autres causes naturelles sont naturels. Si l'arbre de vie eût rendu l'homme immortel, l'immortalité lui aurait donc été naturelle.

3. Ce sentiment semble retomber dans les fables des anciens qui disaient qu'il y avait des dieux qui étaient devenus immortels en mangeant d'une certaine nourriture. Aristote se moque de ce récit (*Met.* lib. III, text. 14).

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* III, 22) : *Empêchons que l'homme ne porte maintenant la main à l'arbre de vie, qu'il ne prenne encore de son fruit et qu'en en mangeant il ne vive éternellement*. Et saint Augustin dit (*De quæst. Vet. et Nov. Testam.* quæst. 19) que le goût de l'arbre de vie empêchait le corps de se corrompre, et qu'il serait resté indissoluble si, après son péché, il avait eu le droit de manger du fruit de cet arbre (2).

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence l'arbre de vie aurait fait arriver l'homme à l'immortalité dans un temps déterminé, mais non absolument.

Il faut répondre que l'arbre de vie pouvait d'une certaine manière rendre l'homme immortel, mais qu'il ne le pouvait pas absolument. Pour s'en convaincre il faut observer que l'homme dans l'état primitif avait deux moyens de se conserver, ou deux remèdes pour combattre le double défaut de la nature humaine. Le premier de ces défauts est la déperdition des humeurs qui consume la chaleur naturelle qui est un des moyens d'action que l'âme emploie. L'homme obviait à ce défaut en mangeant des fruits des autres arbres du paradis, comme nous y obvions maintenant en prenant de la nourriture. Le second défaut provient, comme le dit Aristote (*De gen.* lib. I, text. 34 et 39), des substances étrangères qui se mêlent au corps et qui affaiblissent l'énergie et l'activité propres à son espèce. Ainsi quand on met de l'eau dans le vin, le vin perd d'abord sa saveur, et à mesure qu'on y mêle une plus grande quantité d'eau il perd de sa force au point qu'il finit par n'être plus que de l'eau rougie. De même nous voyons qu'au commencement la puissance du corps est si active qu'il retire des aliments non-seulement tout ce qu'il faut pour réparer la déperdition qu'il subit, mais encore de quoi développer et accroître ses forces. Mais plus tard quand le corps

(1) Les interprètes sont partagés sur le sens que l'on doit donner à ce mot de l'Ecriture *vivat in æternum*. Les uns l'entendent dans un sens absolu, et veulent que l'arbre de vie ait communiqué à l'homme une vie absolument sans fin; Tostat et Perrerius sont de ce sentiment. Les autres entendent seulement par là, comme le fait saint Thomas, une longue vie.

(2) Ce livre étant supposé, on peut lire à ce sujet le vrai sentiment de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 26; *Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 4 et 5).

est arrivé à son plein développement il ne retire plus des aliments que ce qu'il faut pour s'entretenir en réparant la déperdition qu'il éprouve. Enfin dans la vieillesse il ne peut même plus suffire à réparer les pertes qu'il fait chaque jour. Alors il s'affaiblit et il finit par se dissoudre. Le fruit de l'arbre de vie avait précisément pour effet de remédier à ce défaut. Car il avait la vertu de fortifier l'individu en neutralisant l'influence désastreuse des principes étrangers qui pouvaient se mêler à son corps et le corrompre. C'est ce qui a fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 26) que l'homme avait de la nourriture pour qu'il n'eût pas faim, une boisson pour qu'il n'eût pas soif et l'arbre de vie pour le garantir des atteintes de la vieillesse. Et dans un autre endroit de ses œuvres (*De Quæst. Vet. et Nov. Testam.*) il dit que l'arbre de vie empêchait l'homme de se corrompre à la manière d'une médecine. Il n'était cependant pas la cause absolue de l'immortalité de l'homme, parce que ce n'était pas le fruit de cet arbre qui produisait la vertu qui était inhérente à l'âme pour la conservation du corps. Il ne pouvait donc pas non plus communiquer au corps une disposition telle qu'il ne pût jamais tomber en dissolution ; ce qui résulte évidemment de ce que la vertu de tout corps est nécessairement limitée. Par conséquent l'arbre de vie ne pouvait avoir pour effet de donner au corps la puissance de vivre un temps infini, mais seulement jusqu'à un temps déterminé. Car il est évident que plus une puissance est grande et plus elle imprime de durée aux effets qu'elle produit. Par conséquent la vertu de l'arbre de vie étant limitée, son fruit, une fois qu'on en avait pris, préservait le corps de la corruption pendant un temps déterminé. Cette période écoulée, l'homme aurait été appelé à jouir de la vie spirituelle, ou bien il aurait eu besoin de manger de nouveau du fruit de cet arbre (1).

La réponse aux objections est par là même évidente. Car les premières raisons prouvent que l'arbre de vie ne produisait pas l'immortalité absolument, et les autres établissent qu'il ne la produisait qu'en empêchant la corruption, comme nous l'avons expliqué (*in corp. art.*).

QUESTION XCVIII.

DE CE QUI A RAPPORT A LA CONSERVATION DE L'ESPÈCE.

Après avoir parlé de l'âme et du corps du premier homme, nous avons à nous occuper maintenant de ce qui a rapport à la conservation de son espèce. Nous traiterons en premier lieu de la génération et en second lieu de la condition des enfants. — A l'égard de la génération il y a deux questions à faire : 1° Dans l'état d'innocence l'homme aurait-il engendré? — 2° La génération se serait-elle effectuée comme maintenant?

ARTICLE I. — DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE L'HOMME AURAIT-IL ENGENDRÉ (2)?

1. Il semble que dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu génération. Car la corruption est contraire à la génération, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. V, text. 51 ; lib. VIII, text. 26). Or, les contraires sont corrélatifs. Par conséquent, comme dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu corruption, il n'y aurait pas eu non plus génération.

(1) Saint Thomas ne décide pas s'il eût été possible de recourir indéfiniment à ce moyen de conservation.

(2) Cette question a été traitée par les Pères de l'Église et les docteurs les plus célèbres. Saint Grégoire de Nysse (*De hom. opificio*, cap. 17 et 22) et saint Jean Damascène sont d'un avis contraire à saint Thomas. Mais saint Augustin expose le sentiment opposé (*De gen. ad litt.* lib. IX, cap. 8 et 10 ; *Cont. Jul. op. imperf.* lib. II, cap. 45 ; *De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 25 et 26). Saint Cyrille d'Alexandrie nie qu'il y ait eu un autre mode de propagation (*Cont. Jul.* lib. III). Pierre Lombard, saint Bonaventure et tous les scolastiques sont à ce sujet du même sentiment que saint Thomas.

2. La génération a pour objet de conserver dans l'espèce ce qui ne peut se conserver individuellement. C'est ce qui fait que pour les individus qui durent éternellement il n'y a pas de génération. Or, dans l'état d'innocence l'homme aurait vécu éternellement sans mourir. Donc il n'y aurait pas eu génération dans cet état.

3. Par la génération les hommes se multiplient. Or, quand les maîtres se multiplient, pour qu'il n'y ait pas confusion dans leur domaine il est nécessaire que leurs possessions soient divisées. L'homme ayant été établi le maître des animaux, du moment où le genre humain se serait accru par la génération, il aurait donc fallu que le domaine de l'homme fût partagé, ce qui semble contraire au droit naturel d'après lequel, suivant saint Isidore (*Etym.* lib. v, cap. 4), tout est commun. Il n'y aurait donc pas eu génération dans l'état d'innocence.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* 1, 28) : *Croissez : multipliez et remplissez la terre.* Or, cette multiplication ne pouvait avoir lieu que par voie de génération, puisque primitivement Dieu n'avait créé que deux individus. Donc il y aurait eu génération dans l'état primitif.

CONCLUSION. — Comme dans les choses corruptibles il n'y a que l'espèce qui dure toujours et que d'ailleurs tout être tend à se perpétuer, il s'ensuit que dans l'état d'innocence il y aurait eu génération pour que le genre humain pût se multiplier.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence il y aurait eu génération pour que le genre humain pût se multiplier. Autrement il faudrait regarder comme très-nécessaire le péché de l'homme puisqu'il en serait résulté un si grand bien. En effet il faut observer que l'homme par sa nature tient le milieu entre les créatures corruptibles et celles qui ne le sont pas. Car son âme est naturellement incorruptible, tandis que son corps a naturellement le défaut contraire. Or, il est à remarquer que la nature ne se rapporte pas de la même manière aux créatures corruptibles et à celles qui sont incorruptibles. Ainsi elle tend directement et par elle-même à ce qui dure perpétuellement. Pour ce qui n'existe que pendant un temps, elle ne semble pas en faire l'objet de son but principal, mais elle le rapporte à une autre chose. Car s'il n'en était pas ainsi, du moment où une chose n'existerait plus, le but de la nature paraîtrait vain. Comme dans les choses corruptibles il n'y a rien que les espèces qui durent perpétuellement, le bien de l'espèce est l'objet principal que la nature se propose, et c'est pour sa conservation que la génération a lieu. Quant aux substances incorruptibles, elles existent toujours non-seulement comme espèces, mais encore comme individus, et c'est ce qui fait que dans ce cas la nature a principalement en vue les individus. C'est pourquoi la génération convient à l'homme sous le rapport du corps qui est corruptible par sa nature. Mais à l'égard de l'âme qui est incorruptible elle ne peut être multipliée individuellement que par l'action propre et directe de la nature ou plutôt de son auteur qui est le seul créateur des âmes. Ainsi donc la génération qui a pour objet la multiplication du genre humain aurait existé même dans l'état d'innocence.

Il faut répondre au *premier* argument, que le corps de l'homme dans l'innocence était lui-même corruptible, mais que l'âme pouvait le préserver de la corruption. C'est pour cette raison que l'homme avait la faculté d'engendrer, comme d'ailleurs tous les êtres corruptibles.

Il faut répondre au *second*, que si dans l'état d'innocence la génération n'avait pas eu pour fin la conservation de l'espèce, elle aurait eu du moins pour objet la multiplication des individus.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'état actuel il est nécessaire à

mesure que les maîtres se multiplient de faire le partage de leurs biens, parce que la communauté de possession est une occasion de discorde (1), comme le dit Aristote (*Polit.* lib. II, cap. 5). Mais dans l'état d'innocence les volontés des hommes auraient été réglées de telle sorte qu'ils auraient pu faire usage en commun de toutes les choses renfermées dans leur domaine, chacun selon leurs besoins, sans que pour cela ils aient été exposés à se quereller entre eux, puisque nous voyons d'ailleurs une foule d'hommes de bien vivre ainsi de la sorte.

ARTICLE II. — LA GÉNÉRATION SE SERAIT-ELLE EFFECTUÉE DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE TELLE QU'ELLE S'EFFECTUE MAINTENANT (2)?

L'acte de la génération se serait accompli dans l'état d'innocence de la même manière qu'il s'accomplit maintenant; mais avec cette différence que dans l'état de la justice et de la grâce originelle, l'homme n'aurait point éprouvé ces ardeurs de concupiscence qui le portent à l'acte de la génération avec une si forte violence qu'il est rare que la raison ne perde en cette circonstance l'usage de son empire.

La génération se serait alors produite de la même manière.

Parce qu'il est écrit dans le texte sacré que la femme fut faite pour être la coadjutrice et la compagne du premier homme (*faciamus ei adjutorium simile sibi*). S'il ne se fût agi que des œuvres autres que la génération, Dieu eût fait un autre homme pour aider Adam, ce qui eût été plus convenable.

Parce qu'il est écrit encore dans la Genèse : *Dieu les fit mâle et femelle.* Or, il n'y a rien d'inutile dans les œuvres de Dieu. Par conséquent Dieu n'a pas dû établir en vain la différence des sexes.

Parce que la nature n'a point été diminuée, changée ou altérée dans son espèce, dans son action et dans sa substance par le péché du premier homme, d'autant plus qu'il est indifférent par rapport à l'espèce que l'individu soit bon ou mauvais moralement.

Parce que la nature qui est très-communicative et très-féconde, principalement dans toutes les espèces d'animaux parfaits, a établi la différence des sexes pour concourir à l'acte de la génération au nom des vertus actives et passives.

Parce que le désordre et les ardeurs de la concupiscence qui se porte à ces actes sans modération n'auraient pas existé dans l'état de justice originelle, alors que les plaisirs auraient été réglés et que les voluptés auraient été pures et innocentes. « Loin de nous, dit saint Augustin, la pensée qu'on ne pouvait point engendrer son semblable sans obéir à la frénésie des passions; nous croyons que, comme tous les autres organes, ceux de la génération devaient être soumis aux ordres de la volonté et produire leur effet sans que l'aiguillon de la volupté trouble l'inaltérable tranquillité de l'âme et du corps » (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 26).

Parce qu'il nous est impossible de comprendre parfaitement les raisons de l'opinion de quelques saints docteurs qui, par suite du grand amour qu'ils avaient pour la pureté et par une juste indignation qu'ils avaient conçue contre la honte de l'impudicité, se sont imaginés que dans l'état de justice originelle, la propagation du genre humain ne se serait point accomplie par voie de génération, mais par voie de création, d'après le mode,

(1) Aristote réfute en cet endroit la théorie de Platon sur la communauté des biens, par des raisonnements victorieux, qui sont tout à fait applicables aux théories communistes qu'on a récemment renouvelées des Grecs parmi nous.

(2) Nous nous sommes borné à analyser cet article d'après le travail de Hauteville. Voy. la *Théologie angélique* ou *l'Idée du parfait docteur*. Lyon, 1658.

le temps et le nombre qu'il aurait plu à la sagesse du roi de l'univers de déterminer.

QUESTION XCIX.

DE LA CONDITION DES ENFANTS PAR RAPPORT AU CORPS.

Après avoir parlé de la conservation de l'espèce par la génération, nous avons maintenant à nous occuper de la condition des enfants qui auraient été alors engendrés. Nous en parlerons : 1° par rapport au corps ; 2° par rapport à la justice ; 3° par rapport à la science. — Par rapport au corps deux questions sont à faire : 1° Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance tout leur développement corporel ? — 2° Auraient-ils été de différents sexes ?

ARTICLE I. — DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE LES ENFANTS AURAIENT-ILS EU IMMÉDIATEMENT APRÈS LEUR NAISSANCE TOUT LEUR DÉVELOPPEMENT CORPOREL, COMME UN HOMME FAIT (1) ?

1. Il semble que dans l'état d'innocence les enfants auraient pu jouir, immédiatement après leur naissance, du libre mouvement de leurs membres. Car saint Augustin dit (*Lib. de bapt. parv.* lib. I, cap. 38) que la faiblesse corporelle qui se manifeste dans l'enfant est en harmonie avec la faiblesse de son esprit. Or, dans l'état d'innocence il n'y aurait pas eu d'infirmité intellectuelle. Donc il n'y aurait pas eu non plus dans les enfants une faiblesse de corps analogue à celle qui existe maintenant.

2. Il y a des animaux qui peuvent se servir de leurs membres aussitôt après qu'ils sont nés. Or, l'homme est plus noble que les autres animaux. Donc il était plus naturel pour lui que pour tout autre de se servir librement, immédiatement après sa naissance, de tous ses membres, et s'il ne lui est pas possible de le faire maintenant on ne peut voir en cela que le châtiment de son péché.

3. L'impossibilité d'atteindre une chose qui ferait plaisir est une cause de chagrin. Or, si les enfants n'avaient pas eu la faculté de mouvoir librement leurs membres, ils auraient été souvent dans l'impossibilité d'atteindre ce qui aurait pu leur être agréable. Ils auraient donc eu du chagrin, ce qui ne pouvait avoir lieu avant le péché. Donc dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas été privés de la faculté de se mouvoir.

4. Les défauts de la vieillesse semblent correspondre à ceux de l'enfance. Or, dans l'état d'innocence on n'aurait pas éprouvé les défauts de la vieillesse ; on n'aurait donc pas non plus connu ceux de l'enfance.

Mais c'est le *contraire*. En effet, tout être engendré est imparfait avant d'être parfait. Or, dans l'état d'innocence les enfants auraient été produits par voie de génération. Donc ils auraient été d'abord imparfaits sous le rapport de la grandeur et de la force de corps.

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas eu immédiatement après leur naissance la faculté de mouvoir leurs membres pour produire toutes les œuvres dont un homme mûr est capable ; ils auraient eu seulement la force de produire les actes qui sont en rapport avec les besoins de leur âge ; c'est du moins ce que la nature nous apprend, et l'Écriture ne contredit en rien son témoignage.

Il faut répondre que nous tenons de la foi seule la connaissance des choses surnaturelles, et ce qui est de foi nous est manifesté par l'autorité. Par conséquent, nous devons nous en rapporter aux lois de la nature pour toutes les choses qui sont en dehors de la science surnaturelle que l'autorité divine nous a transmises. Or, il est évidemment conforme aux lois de la

(1) Saint Augustin a laissé cette question douteuse. La plupart des théologiens scolastiques l'ont traitée et l'ont résolue dans le sens de saint Thomas.

nature humaine que les enfants n'aient pas immédiatement après leur naissance la faculté de mouvoir leurs membres. Car l'homme a naturellement le cerveau plus développé relativement au reste du corps que les autres animaux. D'où il résulte qu'en raison de l'extrême humidité du cerveau des enfants, leurs nerfs qui sont les instruments du mouvement ne sont pas propres à mouvoir leurs membres. D'un autre côté aucun catholique ne doute que Dieu n'ait pu donner aux enfants, immédiatement après leur naissance, la faculté de mouvoir librement leurs membres (1). L'Ecriture nous apprend d'ailleurs que Dieu a fait l'homme droit, et d'après saint Augustin cette rectitude consistait dans la soumission parfaite du corps à l'égard de l'âme. Ainsi donc comme dans l'état primitif de l'homme il ne pouvait rien y avoir dans ses membres qui fût en opposition avec la raison, de même ses membres ne devaient pas faire défaut à la volonté qui les dominait. Mais la volonté droite de l'homme ne pouvant se rapporter qu'à des actes convenables, et la convenance des actes variant selon l'âge des individus, on doit donc conclure que les enfants, immédiatement après leur naissance, n'auraient pas eu les forces nécessaires pour produire les mêmes actes qu'un homme fait, mais ils auraient pu faire toutes les actions propres à leur âge. Ainsi ils auraient pu d'eux-mêmes prendre le sein de leur mère, en exprimer le lait, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de l'infirmité corporelle qui existe maintenant dans les enfants, même relativement aux actes qui sont de leur âge. Car l'illustre docteur dit dans la phrase précédente qu'en présence du sein de leur mère ils pleurent de besoin plutôt que de se satisfaire.

Il faut répondre au *second*, que s'il y a des animaux qui peuvent immédiatement après leur naissance faire usage de leurs membres, cela ne tient pas à la perfection de leur nature, puisqu'il y a des animaux plus parfaits qui n'ont pas cet avantage, mais cela tient à la sécheresse du cerveau. D'ailleurs cela peut tenir aussi à l'imperfection des actes qui leur sont propres et qui ne demandent pour être produits qu'une puissance très-restreinte.

La réponse au *troisième* est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*), ou bien on peut dire que leur volonté droite n'aurait désiré que ce qui aurait été conforme à leur état.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans l'état d'innocence l'homme aurait été engendré, mais il ne serait pas tombé en dissolution. C'est pourquoi il aurait pu avoir les défauts de l'enfance qui sont une conséquence de la génération, mais il n'aurait pas connu ceux de la vieillesse qui sont les avant-coureurs de la corruption.

ARTICLE II. — LES ENFANTS AURAIENT-ILS ÉTÉ DE DIFFÉRENTS SEXES (2)?

1. Il semble qu'il n'y aurait pas eu dans l'état primitif d'enfants du sexe féminin. Car Aristote dit (*De Gen. anim.* lib. II, cap. 3) que la femelle n'est qu'un être imparfait qui est produit contrairement à l'intention de la nature. Or, dans cet état la génération de l'homme n'aurait rien pu produire qui ne fût naturel. Donc aucun enfant n'aurait été du sexe féminin.

(1) Comme l'observe saint Augustin, Dieu pouvait donner immédiatement à l'homme sa taille ordinaire (*loc. cit.*), mais il ne s'agit pas ici de ce qui est possible à la puissance divine, il s'agit seulement de ce qui devait être selon l'ordre de la nature.

(2) Cette question paraît étrange; mais l'hérésie n'ayant pas craint de la poser et de la résoudre dans un sens funeste, saint Thomas entre à ce sujet dans tous les détails les plus minutieux, parce qu'il tient à ne pas laisser une seule erreur sans réponse.

2. Tout être générateur engendre son semblable à moins qu'il n'en soit empêché par l'imperfection de sa puissance ou par un défaut de disposition dans la matière, comme un petit feu ne peut brûler du bois vert. Or, dans la génération la force active est dans le mâle. Par conséquent, comme dans l'état d'innocence il n'y aurait eu de défauts ni sous le rapport de la puissance active ni sous le rapport de la puissance passive qui réside dans la femme, tous les enfants auraient été du sexe masculin.

3. Dans l'état d'innocence la génération avait pour objet de multiplier les hommes. Or, puisque le premier homme et la première femme devaient vivre éternellement, ils auraient pu suffire à la multiplication de l'espèce, et il n'était pas nécessaire qu'ils missent au monde des filles.

Mais c'est le *contraire*. Car la nature aurait procédé dans la génération conformément à ce que Dieu l'avait faite en la créant. Or, la Genèse nous apprend (*Gen.* II, 2) qu'il avait fait un homme et une femme et qu'il avait ainsi formé la nature humaine. Il y aurait donc eu dans l'état d'innocence comme maintenant des enfants de différents sexes.

CONCLUSION. — La diversité des sexes étant une condition de la perfection de la nature humaine, la génération dans l'état d'innocence aurait produit des enfants de l'un et de l'autre sexe.

Il faut répondre que dans l'état d'innocence il ne devait rien manquer de ce qui appartient à l'essence et à la perfection de la créature humaine. Car comme il faut pour la perfection de l'univers des êtres de divers degrés, de même la perfection de la nature humaine requiert la différence des sexes. C'est pourquoi dans l'état d'innocence la génération aurait produit des enfants de l'un et de l'autre sexe.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la femelle est imparfaite parce qu'elle est produite contrairement à l'intention de la nature en particulier, mais non contrairement à l'intention de la nature en général, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 1).

Il faut répondre au *second*, que la production de la femelle ne provient pas seulement des causes que l'objection énumère. Aristote en reconnaît lui-même d'autres (*De Gen. anim.* lib. IV, cap. 2), et il désigne en particulier plusieurs accidents extrinsèques (1). On pourrait dire aussi qu'elle est quelquefois l'effet de l'âme qui, en raison de ses idées, peut exercer une certaine influence sur le corps. Cette dernière raison eût été surtout applicable à l'état d'innocence quand le corps était alors absolument soumis à l'âme. Or, la différence des sexes aurait été la conséquence de la volonté du père.

Il faut répondre au *troisième*, que les enfants auraient vécu de la vie animale qui comprend la faculté d'engendrer aussi bien que la faculté de se nourrir d'aliments. Par conséquent il était convenable qu'il n'y eût pas que le premier homme et la première femme qui eussent engendré. Cette vertu devait être commune à tous leurs descendants, et c'est ce qui porte à croire qu'il y aurait eu autant d'hommes que de femmes (2).

(1) Il parle en particulier de l'influence des divers vents, du vent du nord et du vent du midi. Mais la cause véritable de ce phénomène est encore inconnue à la science actuelle, quoiqu'il semble que l'âge relatif des parents exerce quelque influence à cet égard (Muller, *Manuel de Physiologie*, t. II, p. 759).

(2) Cette égalité de répartition existe d'ailleurs à peu près maintenant; c'est une chose dont on obtient la preuve en opérant, non sur quelques familles, mais sur de grands nombres (Muller, *ibid.*).

QUESTION C.

DE LA CONDITION DES ENFANTS PAR RAPPORT A LA JUSTICE.

Nous avons maintenant à examiner quelle eût été la condition des enfants par rapport à la justice. — A cet égard deux questions se présentent : 1° Les hommes seraient-ils nés dans la justice? — 2° Auraient-ils été confirmés dès leur naissance dans cet état au point d'y être inébranlables?

ARTICLE I. — LES HOMMES SERAIENT-ILS NÉS AVEC LA JUSTICE (1)?

1. Il semble que les hommes ne seraient pas nés avec la justice. Car Hugues de Saint-Victor (*De Sacr.* lib. I, part. VI, cap. 24) dit que le premier homme avant son péché aurait engendré des enfants qui auraient été à la vérité sans péché, mais qui n'auraient pas été les héritiers de la justice de leur père.

2. La justice est l'effet de la grâce, comme le dit saint Paul (*Rom.* v). Or, la grâce ne se transmet pas, parce que si elle se transmettait elle serait naturelle; il n'y a que Dieu qui la donne. Donc les enfants ne seraient pas nés avec la justice.

3. La justice est dans l'âme. Or, l'âme ne se produit pas par transmission. Donc les parents n'auraient pas pu non plus transmettre à leurs enfants la justice qui était en eux.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Anselme dit (*De concept. Virg.* cap. 10) : Les enfants auraient été justes aussitôt qu'ils auraient eu une âme raisonnable, si leur père n'avait péché.

CONCLUSION. — Puisque le semblable engendre son semblable, et que dans l'état d'innocence il ne pouvait rien y avoir d'anormal, tous les hommes devaient nécessairement naître avec la justice originelle dont la Providence eût gratifié toute l'espèce humaine.

Il faut répondre que l'homme engendre naturellement son semblable sous le rapport de l'espèce. Par conséquent il faut que pour tous les accidents qui sont une conséquence de l'espèce, les enfants ressemblent aux parents, à moins d'une déviation dans les fonctions de la nature, ce qui ne pouvait arriver dans l'état d'innocence. Mais pour les accidents propres aux individus il n'est pas nécessaire que les enfants ressemblent aux parents. Or, la justice originelle dans laquelle le premier homme fut créé était un accident qui se rattachait à la nature de l'espèce, non qu'il eût pour causes les principes constitutifs de l'espèce elle-même, mais uniquement parce que c'était un don que Dieu avait fait à la nature ou à l'humanité entière. En effet, les contraires sont toujours du même genre. Or, le péché originel, qui est le contraire de la justice originelle, est appelé le péché de la nature, et c'est pour cela qu'il se transmet du père à ses descendants. Les enfants auraient donc été également assimilés à leurs pères relativement à la justice originelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que les paroles de Hugues de Saint-Victor ne doivent pas s'entendre de la justice habituelle, mais de la justice actuelle (1).

(1) Saint Thomas établit que les enfants seraient nés dans le même état de grâce et de justice que le premier homme a été créé. Saint Paul paraît exprimer cette même pensée, quand il dit (*Rom.* XI) : *Si radix sancta et rami.* Le concile de Trente suppose cette doctrine, quand il dit que par son péché Adam a perdu la sainteté et la justice pour lui et pour nous; ce qui indique que nous aurions eu sans cela ses dons : *Si quis Adæ prævaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse; acceptam à Deo sanctitatem et justitiam quam perdidit sibi soli, et non nobis cum perdidisse.... anathema sit.*

(2) D'après Hugues de Saint-Victor, les enfants auraient possédé la justice d'une manière habituelle, comme ils possèdent le libre arbitre dont ils

Il faut répondre au *second*, qu'il y en a qui disent que les enfants ne seraient pas nés avec la justice gratuite qui est le principe du mérite, mais avec la justice originelle. Mais la racine de la justice originelle dans laquelle l'homme a été créé consistant dans la soumission surnaturelle de la raison envers Dieu, soumission qui est l'effet de la grâce sanctifiante, comme nous l'avons dit (quest. XCV, art. 1), il est nécessaire de reconnaître que si les enfants sont nés dans la justice ils sont nés aussi avec la grâce, c'est-à-dire dans l'état où nous avons dit (quest. XCV, art. 1) que le premier homme a été créé. La grâce n'aurait pas été pour cela une chose naturelle, parce qu'elle n'aurait pas été transmise à l'homme par voie de génération, mais elle lui aurait été conférée aussitôt qu'il aurait reçu une âme raisonnable, de la même manière que Dieu lui accorde aujourd'hui cette âme dès que le corps est convenablement formé pour la mouvoir, ce qui n'a pas lieu par transmission.

La solution du *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE II. — LES ENFANTS NÉS DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE AURAIENT-ILS ÉTÉ CONFIRMÉS DANS LA JUSTICE IMMÉDIATEMENT APRÈS LEUR NAISSANCE (1)?

1. Il semble que dans l'état d'innocence les enfants seraient nés affermis dans la justice. Car à l'occasion de ces paroles de Job (Job, III) : *Je reposerais dans mon sommeil*, saint Grégoire dit (*Moral.* lib. IV, cap. 28) : Si la souillure du péché n'avait corrompu le premier homme, il n'aurait pas engendré des enfants de colère. Mais ceux qui doivent être maintenant sauvés par le Rédempteur seraient nés avec leur caractère d'élus. Donc tous les hommes seraient nés affermis dans la justice.

2. Saint Anselme dit (*Cur Deus homo*, lib. II, cap. 18) : Il semble que si nos premiers parents avaient vécu de manière à ne pas succomber à la tentation, ils auraient été affermis dans le bien avec toute leur race au point de ne pouvoir plus pécher désormais. Donc les enfants seraient nés affermis dans la justice.

3. Le bien est plus puissant que le mal. Or, en raison du péché du premier homme tous ses descendants ont été dans la nécessité de pécher aussi. Donc si le premier homme eût été inébranlable dans le bien ses descendants auraient été dans la nécessité d'observer aussi la justice.

4. L'ange, en s'attachant à Dieu au moment où les autres péchaient, a été immédiatement confirmé dans la justice au point de ne pouvoir plus pécher désormais. Donc l'homme aurait été également affermi dans le bien s'il eût résisté à la tentation, et il eût engendré les autres dans l'état où il aurait été lui-même. Par conséquent ses enfants seraient nés affermis dans la justice.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 10) : « Alors toute la société humaine eût été heureuse, si nos premiers ancêtres n'avaient transmis leur faute à leurs descendants et si aucun de leurs enfants n'avait commis de péché qui méritât damnation. » D'où nous devons penser que, quand même les premiers hommes n'auraient pas péché, il aurait toujours pu se faire que quelques-uns de leurs descendants péchassent. Ce qui prouve qu'ils n'auraient pas été affermis dans la justice dès leur naissance.

CONCLUSION. — L'homme est inébranlablement affermi dans la justice par la pure vision de Dieu, dont nos ancêtres n'auraient pu jouir tant qu'ils auraient engendré,

ne peuvent faire usage et qu'ils ne peuvent rendre actuel, pour parler la langue de l'école, que quand ils sont développés, et qu'ils arrivent à l'âge de raison.

(1) Cette question grave revient à celle-ci : les descendants d'Adam auraient-ils été soumis à l'épreuve ?

par conséquent leurs enfants n'auraient pu naître dans l'état d'innocence affermis de la sorte dans le bien.

Il faut répondre qu'il ne semble pas possible que les enfants dans l'état d'innocence fussent nés confirmés dans la justice. Car il est évident que les enfants à leur naissance ne pouvaient avoir plus de perfection que leurs parents dans l'état de génération. Or, les parents tant qu'ils auraient engendré n'auraient pas été confirmés dans la justice. Car la créature raisonnable est affermie dans la justice par le bonheur que lui procure la vision claire de Dieu. Quand elle le voit, elle ne peut s'empêcher de s'attacher à lui, puisqu'il est l'essence même de la bonté que tous les êtres recherchent et aiment en tout et dont personne ne peut se détourner. Je parle toutefois selon la loi commune ; car par un privilége spécial il peut en arriver autrement, comme on le voit de la Vierge, mère de Dieu. Mais aussitôt que Adam serait parvenu à cette béatitude et qu'il aurait vu Dieu dans son essence, il serait devenu spirituel de corps et d'esprit ; la vie animale aurait cessé en lui et par conséquent il n'aurait plus engendré. Donc il est évident que les enfants ne seraient pas nés affermis dans la justice (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que si Adam n'eût pas péché il n'aurait pas engendré de lui-même des enfants de damnation, c'est-à-dire qu'ils n'auraient pas reçu de lui la souillure qui est la cause de la réprobation. Néanmoins ils auraient pu devenir des enfants de colère en faisant mauvais usage de leur libre arbitre. Ou bien s'ils n'étaient devenus enfants de colère, ce n'eût pas été parce qu'ils étaient affermis dans la justice, mais c'eût été par l'effet de la providence divine qui les aurait conservés purs de tout péché.

Il faut répondre au *second*, que saint Anselme n'est pas affirmatif sur ce point, il exprime seulement une opinion. Car il emploie cette locution : *Il semble que si....*

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison n'est pas concluante bien qu'elle ait paru avoir touché saint Anselme, comme on le voit par ses propres paroles. Car le péché du premier homme ne met pas ses descendants dans la nécessité de pécher aussi ; cette nécessité n'existe que chez les damnés. Par conséquent, s'il fût resté fidèle il ne les aurait pas mis non plus dans la nécessité absolue de ne pouvoir pécher, il n'y a que les bienheureux qui soient en cet état.

Il faut répondre au *quatrième*, qu'il n'y a pas de ressemblance sous ce rapport entre l'homme et l'ange. Car l'homme a un libre arbitre qui est changeant avant comme après que son choix est fait. Mais il n'en est pas de même de l'ange, comme nous l'avons dit (quest. LXIV, art. 2).

QUESTION CI.

DE LA CONDITION DES ENFANTS PAR RAPPORT A LA SCIENCE.

Après avoir parlé de la condition des enfants par rapport à la justice, nous avons à nous occuper de leur condition par rapport à la science. — A cet égard deux questions

(1) Notre salut n'aurait donc pas été certain, quand même Adam n'eût pas prévariqué. Nous aurions pu pécher nous-mêmes, et dans ce cas aurions-nous pu compter sur la miséricorde divine qui a suivi la faute de notre premier père? D'après saint Thomas, les enfants de celui qui serait tombé auraient été engendrés dans un péché originel, de sorte qu'en péchant nous ne nous serions pas seulement nuis à nous-mêmes, mais nous aurions fait tort à tous nos descendants (Voy. *De malo*, quest. V, art. 4 ad 8, t. XV, edit. Venet.).

se présentent : 1° Les enfants seraient-ils nés parfaits sous le rapport de la science? — 2° Auraient-ils eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison?

ARTICLE I. — DANS L'ÉTAT D'INNOCENCE LES ENFANTS SERAIENT-ILS NÉS PARFAITS SOUS LE RAPPORT DE LA SCIENCE (1)?

1. Il semble que dans l'état d'innocence les enfants seraient nés parfaits sous le rapport de la science. Car Adam eût engendré des enfants semblables à lui. Or, Adam était parfait sous le rapport de la science, comme nous l'avons dit (quest. XCIV, art. 3). Par conséquent les enfants qui seraient nés de lui auraient eu également une science parfaite.

2. L'ignorance est un effet du péché, comme le dit Bède à l'occasion de ces paroles de saint Paul : *Propter quod inexcusabilis es*, (*Rom.* II). Or l'ignorance est la privation de la science. Donc les enfants qui seraient nés avant le péché auraient possédé toute science immédiatement après leur naissance.

3. Les enfants auraient été justes immédiatement après leur naissance. Or, la justice requiert la science qui dirige l'homme dans ses actions. Donc ils auraient eu du moins cette science.

Mais c'est le *contraire*. Car notre âme est naturellement comme une table rase sur laquelle il n'y a rien d'écrit, selon l'expression d'Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 14). Or, la nature de l'âme est aujourd'hui la même qu'elle aurait été alors. Donc les âmes des enfants auraient été d'abord sans connaissance.

CONCLUSION. — Il est naturel à l'homme de s'instruire au moyen des sens; les enfants qui seraient nés dans l'état d'innocence n'auraient donc pas été immédiatement parfaits sous le rapport de la science, mais ils n'auraient pas eu de peine pour s'instruire à mesure qu'ils auraient vieilli.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XCIX, art. 1), quand il s'agit de choses surnaturelles on ne doit croire qu'à l'autorité. Et quand l'autorité ne se prononce pas, il faut s'en rapporter à ce que dit la nature. Or, il est naturel à l'homme de s'instruire au moyen des sens, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 2, et quest. LXXXIV, art. 6). L'âme est unie au corps parce qu'elle a besoin de lui pour ses propres fonctions; ce qui n'aurait pas lieu si elle ne recevait dès le principe ses connaissances au moyen des facultés sensitives. C'est pourquoi il faut reconnaître que dans l'état d'innocence les enfants ne seraient pas nés parfaits sous le rapport de la science, mais ils l'auraient acquise facilement avec le temps, soit par eux-mêmes, soit avec le secours des maîtres qui la leur auraient enseignée.

Il faut répondre au *premier* argument, que la perfection d'Adam sous le rapport de la science était un accident individuel dans le sens qu'il avait reçu ce privilége en sa qualité de père du genre humain tout entier, parce qu'il devait instruire ses descendants. Il ne devait donc pas engendrer des enfants qui fussent semblables à lui sous ce rapport, mais seulement par rapport aux accidents naturels ou gratuits qui étaient propres à sa nature entière.

Il faut répondre au *second*, que l'ignorance est la privation de la science que l'on devrait avoir à une époque donnée; ce qui n'aurait pas eu lieu dans les enfants qui venaient de naître. Car ils auraient eu la science qui convenait à leur âge, par conséquent on n'aurait pas pu dire qu'ils étaient ignorants. Il y aurait eu en eux un défaut de science analogue à celui que saint Denis reconnaît pour certaines choses dans les anges eux-mêmes (*De cœl. hier.* cap. 6).

Il faut répondre au *troisième*, que les enfants auraient eu la science suffi-

(1) Cet article et le suivant sont le développement de ceux qui précèdent. Ils achèvent d'établir la différence qu'il y a entre la nature intègre et la nature déchue.

sante pour se conduire conformément à la justice, ils auraient mieux possédé que maintenant les principes universels du droit qui nous sont naturellement connus. Il en eût été de même des autres principes généraux.

ARTICLE II. — LES ENFANTS AURAIENT-ILS EU IMMÉDIATEMENT APRÈS LEUR NAISSANCE LE PLEIN USAGE DE LEUR RAISON?

1. Il semble que dans l'état d'innocence les enfants auraient eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison. Car maintenant les enfants n'ont pas le plein usage de leur raison, parce que l'âme est appesantie par le corps. Or, il n'en était pas alors ainsi. Car, comme le dit la Sagesse (*Sap.* IX, 15), *le corps qui est corrompu appesantit l'âme.* Donc avant le péché et la corruption qui en a été la suite, les enfants immédiatement après leur naissance auraient eu le plein usage de leur raison.

2. Il y a des animaux qui aussitôt qu'ils sont nés font usage de leur instinct naturel; ainsi l'agneau fuit le loup immédiatement. Donc à plus forte raison dans l'état d'innocence les hommes auraient-ils eu le plein usage de leur raison.

Mais c'est le *contraire.* Car pour tous les êtres qui sont engendrés la nature va de l'imparfait au parfait. Donc les enfants n'auraient pas eu immédiatement dès le commencement le plein usage de leur raison.

CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison, mais ils n'auraient eu que l'intelligence nécessaire aux actions propres à leur âge, parce que leur cerveau aurait eu trop peu de consistance pour être capable d'idées plus sérieuses.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7), l'usage de la raison dépend en quelque sorte de l'usage que l'on fait des puissances sensitives. Ainsi quand les sens sont enchaînés et que les puissances inférieures ne fonctionnent pas librement, l'homme ne jouit pas pleinement de sa raison, comme on le voit chez ceux qui dorment et dans les frénétiques. Or, les puissances sensitives dépendent des organes corporels. C'est pourquoi du moment que les organes ne fonctionnent plus il est nécessaire que leurs actes soient entravés aussi et que par conséquent l'homme n'ait pas l'usage de sa raison. Dans les enfants ce qui empêche les puissances sensitives d'agir, c'est l'extrême humidité du cerveau. C'est ce qui fait qu'ils n'ont le libre usage ni de leur raison, ni de leurs membres. Ainsi donc dans l'état d'innocence les enfants n'auraient pas joui aussi pleinement de leur raison que dans un âge plus avancé. Ils auraient eu cependant plus d'intelligence qu'ils n'en ont maintenant, surtout pour les choses qui se rapportent à leur âge. C'est d'ailleurs ce que nous avons dit (quest. XCIX, art. 1) en parlant de l'usage qu'ils auraient fait de leurs membres.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'appesantissement de l'âme est l'effet de la corruption du corps, en ce sens qu'il entrave l'action de la raison par rapport aux choses qui sont propres à l'homme dans ses différents âges.

Il faut répondre au *second,* que l'instinct naturel des animaux n'est pas aussi développé immédiatement après leur naissance que plus tard. Ainsi les oiseaux apprennent à leurs petits à voler, et dans les autres animaux on pourrait trouver des faits analogues. Toutefois il y a dans l'homme un obstacle particulier au développement immédiat de toutes ses facultés intellectuelles, c'est l'humidité extrême du cerveau, comme nous l'avons dit (quest. XCIX, art. 1).

QUESTION CII.

DU LIEU OU FUT ÉTABLI LE PREMIER HOMME, C'EST-A-DIRE DU PARADIS.

Nous n'avons plus à nous occuper que du lieu où fut établi le premier homme, c'est-à-dire du paradis. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le paradis est-il un lieu matériel? — 2° Etait-ce un lieu convenable à l'habitation de l'homme? — 3° Dans quel but l'homme fut-il placé dans le paradis? — 4° A-t-il dû être créé dans le paradis?

ARTICLE I. — LE PARADIS EST-IL UN LIEU MATÉRIEL (1)?

1. Il semble que le paradis ne soit pas un lieu matériel. Car Bède dit à propos de ces paroles de saint Paul (II. *Cor.* XII) : *Raptus est in paradisum,* que le paradis touche à l'orbite de la lune. Or, il n'y a là aucune terre, parce qu'il est contraire à la nature de la terre d'être aussi élevée, et parce que sous l'orbite de la lune il y a une région de feu qui la consumerait. Le paradis n'est donc pas un lieu corporel.

2. L'Ecriture dit qu'il y avait quatre fleuves qui sortaient du paradis (*Genes.* II). Or, les fleuves que l'Ecriture désigne en cet endroit ont évidemment leurs sources ailleurs, comme on le voit (*Meteor.* lib. I). Donc le paradis n'est pas un lieu matériel.

3. Il y a des auteurs qui ont recherché avec le plus grand soin tous les lieux habitables de la terre, et ils ne font aucune mention du paradis. Donc ce n'était pas un lieu terrestre.

4. On place dans le paradis l'arbre de vie. Or, cet arbre de vie est quelque chose de spirituel. Car il est dit dans les Proverbes (*Prov.* III, 18) que la sagesse *est l'arbre de vie pour ceux qui s'y attachent.* Donc le paradis n'est pas un lieu matériel, mais un lieu spirituel.

5. Si le paradis est un lieu matériel, il faut que les arbres qui y étaient soient matériels aussi. Mais cela ne paraît pas admissible; car les arbres en général ont été produits au troisième jour, tandis que la Genèse ne parle de la plantation des arbres du paradis qu'après l'œuvre des six jours. Donc le paradis n'est pas un lieu matériel.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, in prine.) : Il y a sur le paradis trois sentiments généraux. Le premier est celui des interprètes qui le regardent uniquement comme un lieu corporel; le second appartient à ceux qui veulent que ce soit un lieu purement spirituel, et enfin le troisième, que je partage volontiers, est celui qui attache au paradis les deux sens.

CONCLUSION. — Le paradis est un lieu qui existe en Orient et que Dieu avait convenablement préparé.

Il faut répondre avec saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIII, cap. 21) que ceux qui entendent le paradis dans un sens spirituel, en peuvent penser tout ce que leur imagination leur fournira de beau, pourvu qu'ils respectent ce que nous en apprend le fidèle exposé des faits (2). Car ce que l'Ecriture nous dit du paradis, elle nous le raconte sous la forme d'un récit historique. Or, à l'égard de tout ce que l'Ecriture expose de la sorte, il faut avant tout prendre pour base la vérité historique, sauf à y ajouter ensuite

(1) Parmi les auteurs qui ont voulu entendre tout le récit de la Genèse dans un sens purement allégorique, nous citerons Philon et Origène, que saint Epiphane réfute (*Hæres.* 64, n. 17).

(2) Saint Augustin voulait que l'interprétation allégorique eût toujours pour base le sens littéral, et qu'elle le respectât. C'est en effet le moyen d'éviter une foule d'erreurs, quand il s'agit de l'explication de l'Ecriture.

les sens spirituels qu'on peut s'ingénier à découvrir. Ainsi, le paradis, comme le dit saint Isidore (*Et.* lib. XIV, cap. 3), est un lieu placé du côté de l'Orient, et ce mot traduit du grec (1) signifie *jardin*. Il était d'ailleurs convenable qu'il fût placé du côté de l'Orient, parce qu'il devait être naturellement dans le lieu le plus noble de la terre. D'après Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 15), l'Orient étant la droite du ciel, et la droite étant plus noble que la gauche, il était convenable que Dieu le plaçât de préférence de ce côté (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que les paroles de Bède ne sont pas exactes si on les entend dans leur sens propre. On peut cependant dire métaphoriquement que le paradis s'élève jusqu'à l'orbite de la lune, dans le sens que la pureté perpétuelle de l'air dont on y jouissait ressemblait, dit saint Isidore (*loc. cit.*), à la température qui règne dans les régions supérieures (3), et que sous ce rapport on pouvait l'assimiler aux corps célestes qui ne connaissent pas de contrariété. Il parle de l'orbite de la lune plutôt que des autres sphères, parce que la lune est par rapport à nous le dernier des corps célestes, et que cet astre est d'ailleurs celui de tous qui a le plus de rapport avec la terre. C'est pour cela qu'il est ténébreux et opaque, à peu près comme la terre. D'autres disent que le paradis s'élevait jusqu'à l'orbite de la lune, c'est-à-dire jusqu'à cet espace intermédiaire de l'atmosphère où se forment les pluies et les vents, parce que c'est la lune qui exerce principalement son action sur les vapeurs qui remplissent cette région. Mais d'après ce système ce lieu n'eût pu être habité par l'homme, soit parce qu'il y aurait eu là trop de tempêtes, soit parce que cette partie de l'atmosphère n'est pas appropriée à sa constitution, comme l'air qui est plus rapproché de la terre.

Il faut répondre au *second*, avec saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 7), qu'il est à présumer que les hommes ignorent complétement le lieu où était le paradis, et que les fleuves dont on indique les sources sont cachés sous terre et sortent dans d'autres lieux après avoir parcouru de longs espaces. Car qui ne sait qu'il y a des fleuves qui dissimulent ainsi leur cours (4)?

Il faut répondre au *troisième*, que ce lieu a été séparé des endroits de la terre que nous habitons maintenant soit par des montagnes, soit par des mers, soit par des régions infranchissables (5). C'est pourquoi les géographes n'en font aucunement mention.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'arbre de vie est un arbre matériel, ainsi appelé parce que ses fruits avaient la vertu de conserver la vie, comme nous l'avons dit (quest. XCVII, art. 4). Cependant il avait une signification spirituelle, comme la pierre du désert, qui était quelque chose de matériel et qui signifiait néanmoins le Christ. De même l'arbre de la science du bien et du mal était un arbre matériel qui avait reçu ce nom à cause de l'événement qui devait arriver. Car, après avoir mangé de son fruit,

(1) Ce mot signifie en grec, *parc, enclos*, mais dans l'hébreu, il veut dire simplement jardin.

(2) Saint Basile dit que les chrétiens ont conservé l'habitude de prier, le visage tourné vers l'orient, parce que le paradis avait été placé de ce côté (*De Spir. sanct.* cap. 27). Saint Grégoire de Nysse et saint Jean Damascène sont de ce même sentiment.

(3) Saint Basile exprime la même pensée (*Hom. de Paradiso*).

(4) Les anciens ont été très-divisés sur cette question, parce qu'ils ne connaissaient pas suffisamment la forme de la terre. On croit communément aujourd'hui que le paradis terrestre devait être situé dans l'Arménie, vers les sources de l'Euphrate, du Tigre, du Phase et de l'Araxe ou du Cyrus. On prend ce dernier fleuve pour le *Géhon*. Voyez la *Dissertation sur le Paradis terrestre*, qui se trouve dans la Bible de Vence.

(5) Dans toute hypothèse il faut faire la part des changements produits à la suite du péché originel et par le déluge.

l'homme a appris par l'expérience du châtiment toute la différence qu'il y avait entre la vertu d'obéissance et le crime de rébellion; par conséquent on peut dire avec quelques interprètes qu'il désignait spirituellement le libre arbitre.

Il faut répondre au *cinquième,* que, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. v, cap. 5, et lib. viii, cap. 3), les plantes n'ont pas été produites en acte au troisième jour, mais qu'elles n'ont alors existé que virtuellement. Ce n'est qu'après l'œuvre des six jours que les plantes ont été produites réellement dans le paradis aussi bien qu'ailleurs. Mais, suivant les autres Pères, il faut admettre que toutes les plantes ont été produites en acte au troisième jour, même celles du paradis. Quant à ce que l'Ecriture dit de la plantation des arbres du paradis après l'œuvre des six jours, il faut l'entendre par manière de récapitulation (1). Aussi la Vulgate dit-elle : *Le Seigneur Dieu avait planté ce paradis de délices dès le commencement.*

ARTICLE II. — LE PARADIS ÉTAIT-IL UN LIEU CONVENABLE A L'HABITATION DE L'HOMME (2)?

1. Il semble que le paradis n'était pas un lieu très-propre à l'habitation de l'homme. Car l'homme et l'ange sont également destinés à la béatitude. Or, l'ange a habité dès le commencement le séjour des bienheureux, c'est-à-dire le ciel empyrée. Donc c'était là qu'aurait dû être placée l'habitation de l'homme.

2. S'il y a un lieu que requiert la nature de l'homme, c'est par rapport à l'âme ou par rapport au corps. Or, sous le rapport de l'âme, il ne doit occuper d'autre lieu que le ciel, puisque le ciel semble être le lieu naturel de l'âme, car tout le monde en a le désir inné au fond du cœur. D'un autre côté, sous le rapport du corps, il ne doit pas être dans un autre lieu que les autres animaux. Donc le paradis ne convenait à l'homme d'aucune manière pour être son séjour.

3. Un lieu existe inutilement s'il n'est occupé par aucun être. Or, depuis le péché, le paradis n'a plus été habité par l'homme. Donc, si c'est un lieu propre à être habité, il semble que Dieu l'ait créé en vain.

4. Il faut à l'homme un lieu tempéré, puisque sa constitution est tempérée elle-même. Or, le paradis n'était pas un lieu tempéré ; car on dit qu'il existait sous l'équateur, qui semble le lieu le plus chaud de la terre, puisque le soleil passe deux fois par an au-dessus de la tête de ceux qui l'habitent. Donc le paradis n'était pas un lieu propre à être habité.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. ii, cap. 11) dit que c'était une région divine et une demeure en tout digne de celui qui avait été fait à l'image de Dieu.

CONCLUSION. — Le paradis était un lieu propre à l'habitation de l'homme dans son état primitif d'immortalité.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. xcvii, art. 4), l'homme était alors incorruptible et immortel, non parce que son corps avait par lui-même ce privilége, mais parce qu'il y avait dans l'âme une vertu qui préservait le corps de toute corruption. Or, le corps humain peut se corrompre soit au dedans, soit au dehors. Ce qui le corrompt au dedans c'est l'épuisement des humeurs et la vieillesse, comme nous l'avons dit

(1) Moïse fait cette récapitulation pour suppléer à ce qu'il avait omis ou qu'il n'avait dit qu'en passant, au chapitre 2. C'est une des remarques de la Bible de Vence.

(2) L'Ecriture ne laisse pas la question douteuse, puisqu'elle appelle le paradis un *lieu de délices.* C'est le sens du mot hébreu *Eden,* qui se traduit en latin par *voluptas.*

(*loc. cit.*); le premier homme pouvait parer à cette espèce de corruption en prenant des aliments. Parmi les causes extérieures qui le corrompent, l'inégalité de la température semble être une des principales; par conséquent une température modérée serait le meilleur moyen d'obvier à ce second inconvénient. Or, dans le paradis, l'homme eût trouvé tout ce qu'il fallait pour remédier à cette double cause de corruption. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. cit.*), il y avait là un air tempéré, léger et pur, et on y trouvait des plantes toujours verdoyantes. D'où il est évident que ce lieu avait été parfaitement choisi pour être la demeure du premier homme dans son état primitif d'immortalité.

Il faut répondre au *premier* argument, que le ciel empyrée est au-dessus de tous les corps et en dehors de tout changement. Sous le premier de ces rapports il convient parfaitement à la nature de l'ange, puisque, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4), Dieu gouverne la créature corporelle au moyen de ses créatures spirituelles. D'où il résulte qu'il est convenable que les êtres spirituels soient placés au-dessus des êtres corporels puisqu'ils les dirigent. Sous le second rapport il convient à l'état de la béatitude qui est un état absolument stable. Et comme le lieu de la béatitude convient à l'ange selon sa nature, il s'ensuit qu'il a été créé dans ce lieu. Mais il ne convient pas de même à la nature de l'homme, puisqu'il n'est pas appelé comme l'ange à gouverner toutes les créatures corporelles; il ne lui convient que par rapport à la béatitude. C'est ce qui fait qu'il n'a pas été placé dès le commencement dans le ciel empyrée, et qu'il ne devait y être transporté que quand il serait arrivé à sa fin.

Il faut répondre au *second,* qu'il est ridicule de dire que l'âme ou toute autre substance spirituelle a un lieu naturel quelconque; ce n'est que par analogie ou par convenance qu'on attribue aux êtres spirituels un lieu spécial. Le paradis terrestre était d'ailleurs un lieu convenable à l'homme sous le rapport de l'âme comme sous le rapport du corps, dans le sens que l'âme possédait en elle la puissance de préserver le corps de toute corruption, ce qui n'existait pas dans les autres animaux. C'est pourquoi, comme le dit saint Jean Damascène (*loc. cit.*), aucun être déraisonnable n'habitait en ce lieu, bien que Dieu ait fait une exception en faveur des animaux qu'il amena près d'Adam, et que le serpent y ait été introduit par le démon.

Il faut répondre au *troisième,* qu'on ne peut dire qu'un lieu a inutilement existé parce que l'homme ne l'habite plus depuis son péché, comme on ne peut pas dire qu'il était inutile d'accorder à l'homme l'immortalité qu'il ne devait pas conserver. Dieu nous a prouvé par là son amour pour nous, et il nous a montré ce que l'homme avait perdu par le péché. Toutefois on pourrait dire aussi qu'Enoch et Elie habitent maintenant dans ce paradis (1).

Il faut répondre au *quatrième,* que ceux qui disent que le paradis était sous l'équateur, pensent qu'il y a là une région très-tempérée à cause de l'égalité continuelle des jours et des nuits. Ils s'appuient sur ce que le soleil ne s'éloignant jamais beaucoup de ces contrées, il ne peut y avoir un froid extrême, et il ne peut y avoir non plus une chaleur excessive, parce que, quoique le soleil passe au-dessus de la tête de ceux qui habitent ces lieux, il ne reste pas longtemps dans cet état. Aristote (*Meteor.* lib. II, cap. 5) croit que la

(1) Les Pères se sont demandé si le paradis terrestre existe encore. Presque tous ont soutenu l'affirmative, et plusieurs d'entre eux ont cru que c'était dans ce paradis que les saints demeuraient après leur mort. Saint Irénée, saint Ephrem, saint Méthode, Sévérinus, Eulogius, sont de ce sentiment. Saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. VI, cap. 50) est de l'avis que saint Thomas rapporte. Voyez à ce sujet la dissertation de Dom. Calmet *sur le patriarche Enoch.*

terre est inhabitable dans cette région, parce que la chaleur y est trop grande. Son opinion paraît la plus probable, parce que les terres qui reçoivent perpendiculairement les rayons solaires sont d'une température très-élevée à cause du voisinage de cet astre (1). Mais quoi qu'il en soit, nous devons croire que le paradis avait été placé dans un endroit très-tempéré, que ce soit sous l'équateur ou ailleurs.

ARTICLE III. — L'HOMME A-T-IL ÉTÉ PLACÉ DANS LE PARADIS POUR LE TRAVAILLER ET LE GARDER (2)?

1. Il semble que l'homme n'ait pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder. Car ce qui a été la suite du châtiment mérité par le péché ne devait pas exister dans le paradis sous l'état d'innocence. Or, comme le dit la Genèse (*Gen.* III), l'homme a été condamné à travailler la terre en punition de son péché. Donc l'homme n'a pas été placé dans le paradis pour y travailler.

2. Il n'est pas nécessaire de garder une chose quand on ne redoute pas une agression violente. Or, dans le paradis on n'avait pas à craindre d'agression semblable. Il n'était donc pas nécessaire de le garder.

3. Si l'homme a été placé dans le paradis pour y travailler et le garder, il semble résulter de là qu'il a été fait pour le paradis et non le paradis pour lui; ce qui semble faux. Donc l'homme n'a pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder.

Mais c'est le *contraire*. Car la Genèse dit (*Gen.* II) : *Dieu prit l'homme et le mit dans le paradis de délices pour y travailler et le garder.*

CONCLUSION. — Il a été convenable que Dieu, après avoir fait l'homme, le mit dans le paradis pour y travailler et le garder.

Il faut répondre avec saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 10) que le texte de la Genèse peut s'entendre en deux sens. Il peut signifier d'abord que Dieu plaça l'homme dans le paradis pour qu'il travaillât lui-même et qu'il gardât l'homme. Il l'aurait travaillé en le justifiant; car du moment où Dieu cesse d'agir sur l'homme, son âme se couvre de ténèbres, comme le ciel s'obscurcit aussitôt qu'il ne reçoit plus l'action de la lumière. Il l'aurait gardé en le préservant de tout mal et de toute corruption (3). On peut entendre aussi par là que l'homme devait cultiver et garder le paradis. Ce travail n'aurait pas été pénible comme il le fut après le péché, mais il aurait été agréable, parce qu'il n'aurait servi à l'homme qu'à faire l'expérience des forces de la nature. En le gardant il n'avait pas à le défendre contre l'agression de quelque étranger (4), mais il devait s'en assurer la possession en évitant le péché. Tout cela eût été dans l'intérêt de l'homme, et par conséquent le paradis aurait existé pour son bonheur, et ce ne serait pas l'homme qui aurait été créé pour le paradis.

La réponse à toutes les objections est par là même évidente.

(1) Il y a sous l'équateur des lieux tempérés où l'on jouit du climat le plus doux, parce que le voisinage de la mer et d'autres causes affaiblissent la chaleur excessive que doivent produire les rayons solaires.

(2) Il y a eu des hérétiques qui ont attaqué le travail des mains, et qui l'ont rejeté comme une chose défendue. Cet article est la réfutation de cette erreur. Il y a cependant des Pères qui ont entendu ces paroles de l'Écriture dans un sens allégorique. Voy. saint Théophile d'Antioche (lib. II, *ad Autolycum*), saint Ambroise (*De Parad.* cap. 4), Severianus. Saint Augustin est du même sentiment que saint Thomas (*Lib. de Gen. ad litt.* cap. 9).

(3) Ce premier sens est celui que donnent Lyranus et Tostat, d'après saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 10).

(4) Il y a des auteurs qui prétendent que les bêtes sauvages, quoique soumises à l'homme, avaient besoin d'être surveillées et réprimées.

ARTICLE IV. — L'HOMME A-T-IL ÉTÉ CRÉÉ DANS LE PARADIS (1)?

1. Il semble que l'homme ait été créé dans le paradis. Or, l'ange a été créé dans le lieu qu'il habite, c'est-à-dire dans le ciel empyrée. Car le paradis était un lieu très-propre à l'habitation de l'homme avant le péché. Il semble donc que l'homme ait dû être créé dans le paradis.

2. Les autres animaux vivent dans le lieu où ils ont été engendrés. Ainsi les poissons vivent dans les eaux, et les animaux qui marchent vivent sur la terre d'où ils ont été formés. Or, l'homme aurait vécu dans le paradis, comme nous l'avons dit (quest. XCVII, art. 4). Il a donc dû être créé dans ce lieu.

3. La femme a été créée dans le paradis. Or, l'homme est plus noble que la femme. Donc à plus forte raison l'homme a-t-il dû être créé dans le paradis.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 15) : *Dieu prit l'homme et le plaça dans le paradis.*

CONCLUSION. — L'homme a été créé hors du paradis, la grâce de Dieu l'y a ensuite transporté, et il aurait dû passer de là dans le ciel après avoir été spiritualisé.

Il faut répondre que le paradis était un lieu qui convenait à l'homme pour y habiter en raison de l'immortalité dont il jouissait dans son état primitif. Car cette immortalité n'était pas dans l'homme une conséquence de sa nature, mais c'était l'effet d'un don surnaturel de Dieu. Par conséquent, pour qu'on rapportât cet attribut à la grâce de Dieu et non à la nature humaine, Dieu créa l'homme hors du paradis, il l'y plaça ensuite pour y passer tout le temps que durerait sa vie animale, et il devait le faire monter au ciel aussitôt qu'il serait parvenu à la vie spirituelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que le ciel empyrée est un lieu qui convient aux anges par rapport à leur nature. C'est pourquoi ils y ont été créés.

Il faut faire la même réponse au *second*. Car ces lieux conviennent aux animaux selon leur nature.

Il faut répondre au *troisième*, que si la femme a été créée dans le paradis ce n'est pas en raison de sa noblesse, mais à cause de la dignité du principe d'où elle est sortie. Pour la même raison les enfants seraient nés dans le paradis où leurs pères avaient été placés (2).

QUESTION CIII.

DU GOUVERNEMENT DU MONDE EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé précédemment de la création des êtres et de leur distinction, il nous reste à traiter en troisième lieu de leur gouvernement. Et d'abord de leur gouvernement en général, puis des effets de ce gouvernement en particulier. — Sur leur gouvernement en général huit questions se présentent : 1° Le monde est-il gouverné par quelqu'un ? — 2° Quelle est la fin du gouvernement qui le régit? — 3° Est-il gouverné par un être unique? — 4° Quels sont les effets de ce gouvernement? — 5° Tous les êtres sont-ils soumis au gouvernement de Dieu? — 6° Les gouverne-t-il tous immédiatement? — 7° Y a-t-il des choses qui échappent à l'ordre de la Providence? — 8° Y en a-t-il qui puissent lui résister?

ARTICLE I. — LE MONDE EST-IL GOUVERNÉ PAR QUELQU'UN (3)?

1. Il semble que le monde ne soit pas gouverné par quelqu'un. Car il n'y

(1) Cet article est l'explication des paroles de la Genèse (*Gen.* II, 15).

(2) Saint Ambroise fait la même réflexion (*De Parad.* cap. 14), et il montre que le lieu de la naissance n'aurait eu aucune influence sur la dignité et la noblesse de ceux qui devaient naître.

(3) Il y a eu des Juifs, au rapport du pape saint Clément (*Const. apost.* lib. VI, cap. 6), qui ont

a que les choses qui se meuvent et qui agissent en vue d'une fin qui soient susceptibles d'être gouvernées. Or, les choses naturelles qui composent le monde en grande partie ne se meuvent pas et n'agissent pas en vue d'une fin puisqu'elles n'en connaissent aucune. Donc le monde n'est pas gouverné.

2. Il n'y a que les choses qui se meuvent vers un but qui soient susceptibles, à proprement parler, d'être gouvernées. Or, le monde ne semble pas se mouvoir vers un but quelconque, mais il est stable en lui-même. Donc il n'est pas gouverné.

3. Ce qui est nécessairement porté à produire un effet déterminé n'a pas besoin d'être gouverné par une cause extérieure. Or, les principales parties du monde sont nécessairement portées à produire un effet déterminé dans leurs actes et leurs mouvements. Donc le monde n'a pas besoin d'être gouverné.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit dans le livre de la Sagesse (*Sap.* XIV, 3) : *Vous, le Seigneur et le Père, vous gouvernez toutes choses par votre providence;* et Boëce dit (*De Cons.* lib. III, metr. 9) : O vous qui gouvernez le monde par votre éternelle raison.

CONCLUSION. — Tous les êtres qui sont dans ce monde existant pour une fin certaine et déterminée, il est nécessaire que la sagesse divine les dirige.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes anciens (1) qui ont nié que le monde fût gouverné et qui ont dit que tout était l'effet du hasard. Mais on démontre l'absurdité de cette opinion de deux manières : 1° Par ce que nous remarquons dans la nature elle-même. Car nous voyons que tout ce qui arrive dans la nature, arrive toujours ou le plus souvent pour le mieux, ce qui n'aurait pas lieu s'il n'y avait une Providence pour mener toutes les choses à une bonne fin, c'est-à-dire pour les gouverner. Ainsi l'ordre invariable de la nature est une preuve manifeste que le monde est gouverné, comme en entrant dans une maison bien réglée on voit par l'ordre qui y règne qu'il y a quelqu'un qui la soigne et qui l'administre (2), selon ce que dit Cicéron d'après Aristote (3), ou plutôt d'après Cléante (4) (*De naturâ Deorum*). 2° La seconde raison se tire de la bonté divine qui a donné l'être à tout ce qui existe, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 4 ad 1 ; quest. XLIV, art. 1 et 2). Car puisqu'il est dans la nature que le meilleur produise le meilleur, il répugne à la souveraine bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les êtres qu'il a créés (5). Or, la perfection suprême des êtres c'est que chacun d'eux arrive à sa fin. Par conséquent il appartient à la bonté divine de mener à leur fin les êtres qu'elle a créés, c'est-à-dire de les gouverner.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un être se meut ou qu'il opère pour une fin de deux manières : 1° En se rapportant lui-même à sa fin, comme l'homme et les autres créatures raisonnables. Pour ces êtres ils doivent connaître leur fin et les moyens de l'atteindre. 2° On dit qu'une chose est faite ou qu'elle est mue pour une fin, quand quelqu'un la fait ou la dirige vers un but quelconque. C'est ainsi que la flèche reçoit de celui qui

nié la Providence, et qui ont prétendu que tout était soumis au hasard. Marcion, Priscillien et d'autres hérétiques ont été du même sentiment. Cette erreur trouve ici sa réfutation.

(1) Les philosophes anciens qui ont avancé ce système et qui l'ont le mieux soutenu, ce sont les épicuriens.

(2) Fénelon fait usage de cette même comparaison contre les disciples d'Epicure et la développe admirablement (Voyez son *Traité de l'existence*, 2e partie, chap. 3, pag. 114 et suiv., édit. de Versailles).

(3) Aristote dit quelque chose de semblable (*Met.* liv. XII, text. 52).

(4) Cléante était un disciple de Zénon.

(5) Cet argument se trouve dans saint Ambroise (*De offic.* cap. 15), Théodoret (liv. II, *De Provid.*), saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 29).

la lance sa direction ; dans ce cas le sagittaire connaît le but, mais la flèche ne le connaît pas. Par conséquent, comme le mouvement de la flèche qui vient frapper un but déterminé est une preuve qu'il y a quelqu'un d'intelligent pour la lancer, de même la marche régulière de toutes les choses naturelles qui sont privées de connaissance est une marque évidente qu'il y a une intelligence quelconque qui gouverne le monde.

Il faut répondre au *second*, que dans toutes les créatures il y a quelque chose de stable, par exemple la matière première, et quelque chose de changeant, puisque l'action suppose le mouvement. Sous ces deux rapports les êtres ont besoin d'être gouvernés, parce que ce qu'il y a de stable dans les êtres retomberait dans le néant d'où il est sorti si la main de Dieu n'était là pour le conserver, comme nous le prouverons (quest. civ, art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que la nécessité naturellement inhérente aux êtres et qui les porte à produire inévitablement tel ou tel effet est l'action même de Dieu qui les dirige vers la fin qu'il leur a assignée, comme la nécessité qui emporte infailliblement la flèche vers le but qu'elle frappe est le résultat de l'action même du chasseur. Il y a toutefois cette différence, c'est que les créatures reçoivent de Dieu leur nature, tandis que le mouvement que les hommes leur impriment en dehors des lois naturelles a quelque chose de violent. Mais comme la nécessité du mouvement violent qui emporte la flèche est une preuve qu'elle a été lancée et dirigée par quelqu'un, de même la nécessité naturelle qui force toutes les créatures à produire l'effet qui leur est propre est une preuve que la providence divine les gouverne.

ARTICLE II. — LA FIN DU GOUVERNEMENT DU MONDE EST-ELLE UNE CHOSE QUI SOIT EN DEHORS DE LUI (1)?

1. Il semble que la fin du gouvernement du monde ne soit pas une chose qui existe en dehors de lui. Car la fin du gouvernement d'une chose est le but auquel cette chose arrive sous la direction de celui qui la conduit. Or, le but auquel on destine une chose est toujours un bien qui existe dans la chose elle-même. Ainsi on cherche à ramener le malade à la santé qui est pour lui un bien intrinsèque. Donc la fin du gouvernement du monde n'est pas un bien extrinsèque, mais un bien qui existe dans le monde lui-même.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 1) : Il y en a qui ont pour fin leurs œuvres, d'autres les choses qu'ils produisent. Or, l'univers entier ne peut rien produire qui lui soit extrinsèque, et l'action ou l'œuvre existe toujours dans le sujet qui agit. Par conséquent la fin du gouvernement du monde ne peut en aucun sens être extrinsèque.

3. Le bien de la multitude semble être l'ordre et la paix qui est la tranquillité de l'ordre, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 13). Or, le monde consiste dans une multitude de choses. Donc la fin du gouvernement du monde est l'ordre pacifique qui règne dans les êtres qui le composent. Donc la fin du gouvernement du monde est un bien intrinsèque.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Prov.* XVI, 4) que *le Seigneur a tout fait pour lui-même*. Or, Dieu est lui-même en dehors de l'ordre entier de l'univers. Donc la fin des êtres est un bien qui leur est extrinsèque.

CONCLUSION. — Le principe des choses leur étant extérieur, il faut que la fin du gouvernement du monde lui soit aussi extrinsèque.

Il faut répondre que la fin répondant au commencement, il ne peut se faire que quand on connaît le principe des choses on en ignore la fin. Ainsi

(1) Cet article est le commentaire philosophique de ces paroles de l'Écriture : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* XVI).

le principe de tous les êtres étant en dehors de l'univers entier, puisque c'est Dieu (1), comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 4, et quest. XLIV, art. 1 et 2), il est nécessaire que leur fin soit aussi un bien qui leur est extrinsèque. C'est ce que la raison nous démontre jusqu'à l'évidence. Car il est manifeste que le bien a la nature de la fin. Ainsi la fin particulière d'un être est un bien particulier, et la fin universelle de tous les êtres est un bien général. Or, le bien général est ce qui est bon par soi et par son essence, c'est l'essence même de la bonté, tandis que le bien particulier n'en est qu'une participation. D'où il résulte évidemment que dans tout l'ensemble des créatures il n'y a pas de bien qui ne soit une participation du bien absolu. Par conséquent il faut que le bien qui est la fin de l'univers entier soit quelque chose qui existe en dehors de l'univers lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien auquel nous tendons existe de plusieurs manières : 1° il y a le bien qui existe en nous comme une forme; cette espèce de bien comprend la santé ou la science; 2° il y a le bien que nous faisons par nous-mêmes; c'est ainsi qu'un architecte atteint son but en construisant une maison; 3° il y a le bien que nous avons ou que nous possédons, c'est dans ce sens que celui qui achète arrive à ses fins en entrant en possession d'un champ. Par conséquent rien n'empêche que la fin à laquelle l'univers se rapporte ne soit un bien extrinsèque.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote en cet endroit parle des actes qui ont pour fin les uns leur propre action, comme un musicien a pour fin de faire de la musique, les autres l'objet qu'ils produisent, comme un architecte a pour but non l'action de bâtir en général, mais la maison qu'il construit. Or, il arrive que la fin est extrinsèque non-seulement quand il s'agit d'une chose que l'on fait, mais encore relativement à l'objet que l'on possède ou même que l'on représente; c'est ainsi que nous disons que Hercule est la fin de l'image que l'on fait pour le représenter. Ainsi on peut donc dire que le bien qui est absolument en dehors de l'univers entier est la fin du gouvernement des êtres, dans le sens que les êtres participent à lui et le représentent. Car les êtres ne se rapportent au bien absolument que parce qu'ils en sont une participation et qu'ils lui ressemblent autant que possible.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a un bien intrinsèque qui est la fin de l'univers; tel est l'ordre de l'univers lui-même. Mais ce bien n'est pas sa fin dernière; il se rapporte au bien qui est en dehors de lui comme à son dernier terme de la même manière que l'ordre qui règne dans l'armée se rapporte au général, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 52).

ARTICLE III. — LE MONDE EST-IL GOUVERNÉ PAR UN SEUL (2)?

1. Il semble que le monde ne soit pas gouverné par un seul. Car nous jugeons de la cause par les effets. Or, dans le gouvernement du monde il semble que toutes les créatures ne soient pas gouvernées de la même manière; car il y en a qui sont contingentes, d'autres qui sont nécessaires, et on pourrait signaler entre elles une foule d'autres différences. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul et même être.

(1) Saint Augustin dit admirablement (*Sup. Gen.* lib. VIII, cap. 26) : *Intrinsecùs creatas etiam extrinsecùs naturas administrat... interior omni rei, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni rei, quia ipse est super omnia, etc.*

(2) Cette question, qui revient à celle de l'unité de Dieu, est formellement résolue par l'Ecriture dans une foule d'endroits : *Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem quem fabricatus est* (Job, XXXIV)? *Quis Deus præter Dominum, aut quis Deus præter Deum nostrum?*

2. Les choses qui sont gouvernées par le même être ne sont en désaccord entre elles que par suite de l'inhabileté, de la sottise ou de l'impuissance de celui qui les gouverne, défauts qui sont bien étrangers à la nature de Dieu. Or, les créatures sont en désaccord entre elles, elles se combattent même mutuellement, comme on le voit par les contraires. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul et même être.

3. Dans la nature on trouve toujours ce qu'il y a de mieux. Or, *il est mieux d'être deux qu'un seul*, comme le dit l'Ecclésiaste (*Eccles.* IV, 9). Donc le monde n'est pas gouverné par un seul, mais par plusieurs.

Mais c'est le *contraire*. Nous confessons qu'il n'y a qu'un seul Dieu et qu'un seul Seigneur, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Nous n'avons tous qu'un seul Dieu qui est notre Père et qu'un seul Seigneur* (I. *Cor.* VIII, 6), et il appartient au Seigneur comme à Dieu de gouverner tous les êtres. Car par le mot de Seigneur nous indiquons que les êtres qu'il gouverne sont ses sujets, et par le nom de Dieu (1) nous désignons sa providence, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 8). Donc le monde est gouverné par un seul.

CONCLUSION. — Le gouvernement du monde ayant pour fin le souverain bien, il est nécessaire qu'il soit régi par un seul.

Il faut répondre qu'il est nécessaire de dire que le monde est gouverné par un seul. Car le gouvernement du monde ayant pour fin ce qui est essentiellement bon, ce qu'il y a de meilleur, il est nécessaire que ce gouvernement soit excellent. Or, le meilleur de tous les gouvernements est celui qui ne dépend que d'un seul. La raison en est qu'un gouvernement n'est rien autre chose que la direction que l'on imprime aux choses que l'on gouverne en les portant vers une fin qui est bonne. Or, l'unité est de l'essence de la bonté, comme le prouve Boëce (*De Cons.* lib. III, pros. 11), parce que comme tous les êtres recherchent ce qui est bon, de même ils recherchent l'unité sans laquelle ils ne peuvent exister; car une chose n'existe qu'autant qu'elle est une. Aussi voyons-nous que les êtres répugnent de tout leur pouvoir à être divisés et que la dissolution d'une chose provient toujours d'une imperfection qui était en elle. C'est pourquoi le but que se propose celui qui gouverne une multitude quelconque, c'est l'unité ou la paix, et pour produire cette unité il faut qu'il soit un lui-même. Car il est évident que plusieurs êtres ne peuvent en ramener une foule d'autres à l'unité et les mettre d'accord entre eux, qu'autant qu'ils sont unis eux-mêmes de quelque manière. Or, ce qui est un en soi peut être plus efficacement cause de l'unité que plusieurs individus réunis (2). Par conséquent une multitude est mieux gouvernée par un seul que par plusieurs, et comme le gouvernement du monde est le meilleur de tous les gouvernements, il s'ensuit qu'il ne dépend que d'un seul être. C'est ce qu'Aristote exprime en disant (*Met.* lib. XII, in fin.) : Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés, et ils ne peuvent l'être bien par plusieurs chefs; ils n'en ont donc qu'un seul.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement est un acte mobile qui procède d'un moteur quelconque. Par conséquent la différence des mouvements provient de la diversité des mobiles que requiert la perfection de l'univers, comme nous l'avons dit (quest. XLVII, art. 1 et 2; quest. XLVIII, art. 2), mais elle ne provient pas de la diversité des êtres qui gouvernent les créatures.

(1) D'après saint Jean Damascène, le mot Θεός (Dieu) vient du mot θέειν, prendre soin de tout, ou du mot αἴθειν, brûler, et du mot θεάσασθαι qui signifie contempler et observer toutes choses.

(2) Homère dit : οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω (*Iliad.* lib. II, v. 204).

Il faut répondre au *second*, que les contraires, bien qu'ils soient en désaccord relativement à leurs fins prochaines, ont cependant de commun entre eux leur fin dernière, puisqu'ils sont tous compris dans le même ordre de choses.

Il faut répondre au *troisième*, que quand il s'agit de biens particuliers deux valent mieux qu'un seul. Mais on ne peut rien ajouter à la bonté de ce qui est bon essentiellement.

ARTICLE IV. — L'EFFET DU GOUVERNEMENT DU MONDE EST-IL UN OU MULTIPLE (1)?

1. Il semble que l'effet du gouvernement du monde soit un et qu'il ne soit pas multiple. Car l'effet du gouvernement semble être ce que le gouvernement produit dans les choses qu'il gouverne. Or, ce qu'il produit est un, c'est le bien de l'ordre, comme on le voit dans une armée. Donc l'effet du gouvernement du monde est un.

2. Il est naturel que d'un principe unique procède un effet unique aussi. Or, le monde est gouverné par un seul, comme nous l'avons prouvé (art. préc.). Donc l'effet du gouvernement est un exclusivement.

3. Si l'effet du gouvernement du monde n'est pas un en raison de l'unité du chef qui en est l'auteur, il faut qu'il soit multiple en raison de la multitude des êtres qui sont gouvernés. Or, ces êtres sont innombrables par rapport à nous. Donc on ne peut comprendre les effets de ce gouvernement sous un nombre positivement déterminé.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 12) que Dieu comprend et remplit tout par sa providence et sa bonté. Or, le gouvernement du monde appartient à la Providence. Donc il y a plusieurs effets déterminés qui résultent de ce gouvernement.

CONCLUSION. — L'effet principal du gouvernement du monde est unique, les effets généraux sont au nombre de deux et les effets particuliers sont innombrables.

Il faut répondre qu'on peut juger de l'effet d'une action quelconque par sa fin; car c'est par l'action qu'on arrive à la fin. Or, la fin du gouvernement du monde est le bien essentiel auquel tous les êtres tendent à participer et à ressembler. On peut donc considérer l'effet de ce gouvernement sous un triple aspect. 1° Sous le rapport de la fin elle-même, et en ce sens l'effet est unique, car il consiste à établir une certaine ressemblance entre les créatures et le souverain bien. 2° On peut le considérer par rapport aux choses qui rendent ainsi la créature semblable à Dieu, et dans ce sens le gouvernement du monde produit en général deux effets. Car la créature peut être semblable à Dieu de deux manières. Elle peut lui ressembler en ce qu'il est bon parce qu'elle est bonne elle-même, et elle peut lui ressembler en ce qu'il est cause de la bonté des autres êtres parce qu'elle peut elle-même contribuer à rendre bonne une autre créature. De là deux effets du gouvernement du monde, la conservation des êtres dans le bien et leur impulsion vers le bien ou la perfection. 3° On peut considérer les effets du gouvernement du monde en particulier, et sous ce rapport ils sont pour nous innombrables (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ordre qui régit l'univers implique la conservation des divers êtres que Dieu a créés et leur impulsion

(1) Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Écriture (*Sap.* VII) : *Æqualiter est illi cura de omnibus* (*Ibid.* VII) : *Est in illo spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex.*

(2) Cette pluralité d'effets est encore indiquée dans la Sagesse : *Dedisti in mari viam et inter fluctus semitam firmissimam, etc.* (Vid. cap. XIV).

vers le bien (1); car l'ordre qui règne dans le monde n'existe qu'à ces deux conditions, c'est qu'une créature soit meilleure qu'une autre, et que l'une soit mue par l'autre.

La réponse aux deux autres objections est évidente d'après tout ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE V. — TOUTES LES CRÉATURES SONT-ELLES SOUMISES AU GOUVERNEMENT DIVIN (2)?

1. Il semble que tous les êtres ne soient pas soumis au gouvernement divin. Car il est dit dans l'Ecclésiaste (IX, 11) : *J'ai vu que sous le soleil le prix n'est point pour ceux qui sont les plus légers à la course, ni les emplois de la guerre pour les plus vaillants, ni le pain pour les sages, ni les richesses pour les plus habiles, ni la faveur pour les meilleurs ouvriers, mais que tout est livré au temps et au hasard.* Or, les choses qui sont soumises au gouvernement de quelqu'un ne sont pas fortuites. Donc les choses qui sont sous le soleil ne sont pas soumises au gouvernement divin.

2. Saint Paul dit (I. *Cor.* IX, 9) que Dieu *ne prend pas soin des bœufs.* Or, on prend soin des choses que l'on gouverne. Donc tout n'est pas soumis au gouvernement divin.

3. Ce qui peut se gouverner soi-même ne semble pas avoir besoin d'être gouverné par un autre. Or, la créature raisonnable peut se gouverner elle-même, puisqu'elle est maîtresse de ses actes, qu'elle agit par elle-même et non par l'impulsion qu'elle reçoit d'un autre, comme toutes les choses qui sont placées sous la direction d'un être quelconque. Donc tous les êtres ne sont pas soumis au gouvernement divin.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. V, cap. 11) que Dieu prend soin non-seulement du ciel et de la terre, non-seulement de l'homme et de l'ange, mais qu'il ne laisse pas même la structure intérieure du plus vil insecte, le duvet des oiseaux, la moindre fleur des champs, la feuille des arbres sans que leurs parties ne se conviennent et ne soient étroitement unies. Donc toutes les créatures sont soumises au gouvernement de Dieu.

CONCLUSION. — Dieu étant la cause efficiente de tous les êtres, il est nécessaire que toutes choses soient soumises à sa providence, non-seulement les choses supérieures, mais encore les choses humaines et les choses inférieures.

Il faut répondre que la raison qui fait que Dieu est le créateur de toutes choses, fait aussi qu'il en est le gouverneur. Car c'est au même être qu'il appartient de créer et de donner aux créatures leur perfection en les gouvernant. Or, Dieu n'est pas seulement la cause particulière des êtres d'un certain ordre, mais il est la cause générale de tout ce qui existe, comme nous l'avons prouvé (quest. XLIV, art. 1 et 2). Par conséquent, comme rien ne peut exister qu'il n'ait été créé par Dieu, de même rien ne peut exister qu'il ne soit soumis à son gouvernement. On arriverait évidemment à la même conclusion d'après la nature même de la fin. Car le gouvernement d'un être s'étend aussi loin que peut s'étendre la fin à laquelle il se rapporte. Or, la fin du gouvernement de Dieu est sa bonté elle-même, comme nous l'avons dit (art. précéd. et quest. XLIV, art. 4). Par conséquent puisque rien ne peut exister qu'il ne se rapporte à la bonté divine comme

(1) Le gouvernement des êtres supposant leur existence, ce n'est pas la création, mais la conservation des êtres qui est le premier effet de la Providence; et comme il faut conserver une chose avant de s'en servir, l'impulsion au bien est le second effet.

(2) Dans son magnifique sermon *sur la Providence*, Bossuet fait observer que de toutes les perfections infinies de Dieu, sa providence est celle qui a été exposée aux contradictions les plus opiniâtres, parce que rien n'a paru plus insupportable à l'arrogance des libertins, que de se voir continuellement observés par cet œil toujours veillant (édit. de Vers. t. XIV, p. 28).

à sa fin (quest. XLIV, art. 4), il est impossible qu'aucun être se soustraie au gouvernement de Dieu. Nous regardons donc comme insensée l'opinion de ceux qui prétendent que Dieu ne prend aucun soin des créatures corruptibles, ni des choses particulières, ni même des actions humaines (1). C'est à ces impies qu'Ezéchiel fait dire (Ez. IX, 9) : *Le Seigneur a abandonné la terre.*

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses qu'on dit exister sous le soleil sont celles qui sont engendrées et corrompues par le mouvement de cet astre. Dans toutes ces choses on trouve qu'il y a du hasard, non dans le sens que tout ce qui se passe en elles est fortuit, mais parce qu'on peut y trouver toujours quelque chose d'éventuel. Or ce qu'il y a d'éventuel est lui-même une preuve que toutes ces choses sont soumises au gouvernement d'un être quelconque. Car si les choses corruptibles n'étaient pas gouvernées par un être supérieur, elles ne se rapporteraient à rien, puisqu'elles sont absolument dénuées de connaissance. On ne pourrait donc pas signaler en elles quelque chose de contraire au but vers lequel elles tendent, et par conséquent quelque événement fortuit (2). C'est pourquoi pour montrer que les événements de ce genre se rapportent à l'ordre établi par une cause supérieure, l'Ecriture ne dit pas absolument que tout est livré au hasard, mais elle parle du temps et du hasard, parce que ce qu'il y a de fortuit dans les créatures n'arrive que selon l'ordre des temps.

Il faut répondre au *second*, que le gouvernement est le mouvement que l'être qui gouverne imprime à ceux qui sont gouvernés. Tout mouvement est un acte mobile qui procède d'un moteur, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 18). Or, tout acte est proportionné à l'être dont il émane. C'est pourquoi il faut que les divers mobiles soient mus diversement bien qu'ils obéissent à l'impulsion d'une seule et même nature. Ainsi donc Dieu gouverne tous les êtres selon la diversité de leur nature. Car il y a des êtres qui agissent naturellement par eux-mêmes comme étant maîtres de leurs actions. Dieu les gouverne non-seulement par l'action qu'il exerce intérieurement sur eux, mais encore parce qu'il les porte au bien et les éloigne du mal au moyen de ses préceptes, de ses défenses, des récompenses et des peines. Il ne gouverne pas de la même manière les créatures déraisonnables qui obéissent à l'impulsion qu'elles reçoivent, mais qui n'agissent pas par elles-mêmes. Quand l'Apôtre dit que Dieu ne prend pas soin des animaux, il ne veut pas dire qu'ils sont absolument placés en dehors de l'action de sa providence, mais il indique seulement par là qu'il ne les gouverne pas de la même manière que les êtres raisonnables.

Il faut répondre au *troisième*, que la créature raisonnable se gouverne elle-même par l'intelligence et la volonté, mais ces facultés ont besoin d'être régies et perfectionnées par l'intelligence et la volonté divine. C'est pourquoi au-dessus du gouvernement par lequel la créature raisonnable se gouverne elle-même en tant que maîtresse de ses actes, il est nécessaire de placer le gouvernement de Dieu.

ARTICLE VI. — TOUTES LES CHOSES SONT-ELLES IMMÉDIATEMENT GOUVERNÉES PAR DIEU (3)?

1. Il semble que Dieu gouverne immédiatement tous les êtres. Car saint

(1) Aristote lui-même est tombé dans cette erreur, car son Dieu n'est pas un Dieu qui travaille sans cesse à la conservation et à la perfection de son œuvre. Il ne contemple que lui, et Aristote croit que ce serait pour lui déchoir s'il s'occupait d'autre chose.

(2) Le désordre même, dit encore Bossuet, prouve qu'il y a un ordre supérieur qui rappelle tout à soi par une loi immuable (édit. de Vers. t. XII, p. 400). On peut d'ailleurs voir la description du hasard que Bullet a faite, d'après les philosophes anciens (Bullet, *Existence de Dieu*, 2e partie).

(3) Il y a encore aujourd'hui des philosophes

Grégoire de Nysse (*De Prov.* lib. VIII, cap. 3) blâme l'opinion de Platon qui a divisé la Providence en trois parties. La première est celle du Dieu suprême qui prend soin des choses célestes et universelles; la seconde est celle des dieux du second ordre qui sont chargés des choses qui s'engendrent et se corrompent. Enfin la troisième est celle des démons qui veillent sur les actions des hommes qui sont sur la terre. Il semble donc que Dieu gouverne toutes choses immédiatement.

2. Il vaut mieux qu'une chose soit faite par un seul que par plusieurs, quand c'est possible, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 48). Or, Dieu peut gouverner toutes choses par lui-même sans le secours d'aucun être intermédiaire. Il semble donc qu'il gouverne toutes choses immédiatement.

3. Il n'y a en Dieu ni défaut ni imperfection. Or, il semble que celui qui gouverne avec le secours d'autres êtres manque de quelque chose. Ainsi parce qu'un roi ne peut suffire à tout faire et qu'il ne peut être présent dans tout son royaume, il faut qu'il ait des ministres qui gouvernent avec lui. Donc Dieu gouverne tous les êtres immédiatement.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4): Comme les corps les plus grossiers et les plus imparfaits sont régis par des corps plus subtils et plus puissants, de même tous les corps sont régis par l'esprit de vie raisonnable, l'esprit de vie qui a failli par le péché est gouverné par l'esprit raisonnable qui est resté fidèle et juste, et celui-ci l'est par Dieu.

CONCLUSION. — Tous les êtres sont immédiatement gouvernés par Dieu si on les considère par rapport à la raison fondamentale de leur gouvernement, mais par rapport à l'exécution il y a des êtres qui sont gouvernés par des causes intermédiaires.

Il faut répondre que dans le gouvernement du monde il y a deux choses à considérer, la raison fondamentale du gouvernement, c'est-à-dire la Providence elle-même et l'exécution. Par rapport à la raison fondamentale Dieu gouverne immédiatement toutes choses, mais relativement à l'exécution il y a des choses qu'il gouverne par d'autres intermédiaires. Le meilleur en tout genre, qu'il s'agisse d'une science spéculative ou d'une science pratique comme celle du gouvernement, consiste dans la connaissance des choses particulières dont les actes dépendent. Ainsi le meilleur médecin est celui qui ne considère pas seulement les phénomènes généraux de l'organisation, mais qui peut encore descendre dans les plus petits détails; et il en est de même de tous les autres arts et de toutes les autres sciences. Il faut donc dire qu'en Dieu est la raison fondamentale qui gouverne absolument tous les êtres (1). Mais le gouvernement des êtres ayant pour objet de les mener à leur perfection, il s'ensuit qu'un gouvernement est d'autant plus parfait que celui qui le dirige communique plus de perfection aux êtres qu'il gouverne. Or, il y a plus de perfection à ce qu'une chose soit bonne en elle-même et qu'elle communique aux autres sa bonté que si elle n'avait que le premier de ces deux avantages. C'est pourquoi Dieu gouverne ses créatures de telle sorte qu'il en établit dont la mission est d'en produire d'autres. C'est ainsi qu'un bon maître fait de ses disciples non-seulement

qui, tout en admettant la Providence, la font consister dans les lois générales du monde que Dieu a primitivement établies et qu'il laisserait agir d'elles-mêmes sans s'en occuper. Cet article est la réfutation de cette erreur.

(1) Cette providence générale de Dieu est indiquée dans une foule d'endroits de l'Ecriture (Isaïe, XL): *Quis adjuvit.* (Matth. X, 30; Job, XIV, 5; I. *Cor.* II): *Quis cognovit, etc.*

des savants, mais encore des docteurs qui deviennent maîtres à leur tour (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'opinion de Platon est rejetée par saint Grégoire de Nysse, parce qu'il ne mettait pas en Dieu la raison fondamentale du gouvernement des êtres et qu'à ce point de vue il ne le regardait pas comme gouvernant immédiatement toutes choses ; ce qu'on voit par la triple division qu'il fait de la Providence ou de la raison du gouvernement du monde.

Il faut répondre au *second*, que si Dieu seul gouvernait, les créatures seraient privées de la dignité de cause, et par conséquent leur ensemble ne serait pas aussi parfait s'il était régi par un seul que par plusieurs.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il n'est pas seulement de la perfection d'un roi d'avoir des ministres qui exécutent ses ordres, mais c'est encore de l'essence même de sa dignité, parce que ceux qui l'environnent et qui le servent rehaussent l'éclat de sa puissance.

ARTICLE VII. — PEUT-IL ARRIVER QUELQUE CHOSE QUI SOIT EN DEHORS DE L'ORDRE VOULU PAR LA PROVIDENCE (2)?

1. Il semble qu'il puisse arriver quelque chose qui soit en dehors de l'ordre voulu par la Providence. Car Boëce dit (*De Cons.* lib. III, pros. 12) que Dieu dispose toutes choses par le bien. Or, s'il n'arrivait rien que par l'ordre de sa providence il s'ensuivrait qu'il n'y aurait jamais de mal dans les créatures.

2. Il n'y a rien de fortuit dans ce qui arrive conformément à l'ordre préétabli par celui qui gouverne. Par conséquent, s'il n'arrive rien dans les créatures qui soit en dehors de la volonté de celui qui les gouverne il s'ensuit qu'il n'y a rien en elles d'éventuel et de fortuit.

3. L'ordre du gouvernement divin est un ordre certain et immuable puisqu'il est conforme à la raison éternelle. Par conséquent si rien ne peut arriver en dehors de l'ordre voulu par la providence de Dieu, il s'ensuit que tout ce qui arrive est nécessaire et qu'il n'y a rien de contingent dans les créatures, ce qui répugne. Il peut donc se faire qu'une chose arrive en dehors de l'ordre voulu par la Providence.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (Esth. XIII, 9) : *Seigneur Dieu, roi tout-puissant, tout vous est soumis et il n'y a rien qui puisse résister à votre volonté.*

CONCLUSION. — La providence divine étant la cause universelle, non-seulement des êtres d'un seul genre, mais de toutes les créatures absolument, il n'est pas possible qu'il arrive dans l'univers quelque chose qui soit en dehors de l'ordre qu'elle régit.

Il faut répondre qu'un effet peut se produire contrairement à l'ordre soumis à une cause particulière, mais qu'il ne peut s'en produire aucun en dehors de la cause universelle. La raison en est que quand il arrive une chose qui est contraire à l'ordre régi par une cause particulière quelconque, c'est qu'une autre cause est venue gêner, contrarier l'action de la première, mais cette cause peut toujours être ramenée à la cause première et universelle. Ainsi, par exemple, l'indigestion qui s'oppose à la loi de la nutrition résulte elle-même d'une cause quelconque qui a empêché les fonc-

(1) L'Ecriture nous montre encore dans une multitude de passages cette coopération de l'homme et des autres créatures : *Dei adiutores sumus* (*Cor* III.) : *Benedicite, Domine, omnes virtutes ejus* (*Ps.* CXLII) : *Millia millium ministrabant ei* (Dan. VII, Is. LXI, *Rom.* XI, *Ps.* CIII, etc., etc.).

(2) Le désordre apparent du monde a donné lieu à l'erreur que saint Thomas réfute dans cet article.

tions des organes digestifs. Elle peut provenir de la grossièreté des aliments qui se rapporte elle-même nécessairement à une autre cause, et on serait ainsi conduit de causes en causes jusqu'à la cause première et universelle. Or, Dieu étant la cause première et universelle non-seulement d'un genre, mais de tous les êtres, il est impossible qu'il arrive quelque chose qui soit en dehors des lois de sa providence. Aussi une chose que l'on considère sous un aspect paraît-elle sortir de son domaine par rapport à une cause particulière ; il suffit de la considérer sous un autre aspect et par rapport à une autre cause particulière pour voir qu'elle y rentre (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'y a rien en ce monde qui soit totalement mauvais, parce que le mal repose toujours sur le bien, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 3 et quest. XLIX, art. 3). C'est pourquoi on dit qu'une chose est mauvaise parce qu'elle se trouve en opposition avec tel ou tel bien particulier (2). Mais si elle était absolument en dehors des lois de la Providence elle serait par là même réduite au néant.

Il faut répondre au *second*, que ce qu'il y a d'éventuel ou de fortuit dans les choses de ce monde ne s'entend de la sorte que par rapport aux causes particulières dont elles contrarient les lois. Mais par rapport à la divine providence il n'y a rien de fortuit en ce monde, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 24).

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des effets qu'on appelle contingents en raison de leur rapport avec des causes prochaines qui ne sont pas infaillibles. Mais on n'entend pas par là une chose qui pourrait arriver en dehors des lois générales de la providence de Dieu ; car s'il y a des effets qui se produisent contrairement à une cause prochaine c'est par suite de l'action d'une autre cause qui est elle-même soumise au gouvernement divin.

ARTICLE VIII. — Y A-T-IL QUELQUE CHOSE QUI PUISSE RÉSISTER A LA VOLONTÉ DE LA PROVIDENCE (3)?

1. Il semble qu'il y ait quelque chose qui puisse résister à l'ordre établi par la divine providence. Car Isaïe dit (Is. III, 8) : *Leurs paroles et leurs œuvres se sont élevées contre le Seigneur.*

2. Il n'y a pas de roi qui puisse punir justement ceux qui ne résistent pas à ses ordres. Par conséquent s'il n'y avait rien qui résistât à l'ordre de Dieu, il ne pourrait punir personne justement.

3. Tous les êtres sont soumis au gouvernement de Dieu. Or, il y a des êtres qui en combattent d'autres. Donc il y a des êtres qui sont en opposition avec la providence divine.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*De Cons.* lib. III, pros. 12) : Il n'y a rien qui veuille ou qui puisse s'opposer au souverain bien. C'est donc le souverain bien *qui régit tout avec force et qui dispose tout avec douceur*, selon l'expression que l'Ecriture emploie en parlant de la divine Sagesse (*Sap.* VIII).

CONCLUSION. — Puisque tout être tend au bien par toutes ses actions, quoiqu'il puisse s'écarter du bien propre à sa nature, il est constant que rien ne peut s'opposer à la volonté de la Providence en général, mais seulement à sa volonté en particulier.

(1) Comme le dit Bossuet : A regarder le total, rien n'est plus grand ni plus petit qu'il ne faut ; ce qui semble défectueux, d'un côté, sert à un autre ordre supérieur et plus caché que Dieu sait... Où la sagesse est infinie, il ne reste plus de place pour le hasard (*Politique sacrée*, liv. VII, art. VI, prop. 6).

(2) Voyez ce que dit Fénelon des défauts apparents du monde, dans sa réfutation des épicuriens (*Traité de l'existence de Dieu*, pag. 134 et suiv. édit. de Vers.).

(3) L'Ecriture est formelle à cet égard : *Domine Deus, in ditione tuâ cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuæ voluntati* (*Esth.* XIII).

Il faut répondre que l'ordre de la Providence peut s'envisager sous deux aspects : 1° en général, c'est-à-dire comme étant l'effet de la cause qui gouverne tout l'univers ; 2° en particulier comme provenant des causes particulières qui exécutent ses ordres. Dans le premier cas il n'y a pas d'être qui puisse aller contre la volonté de la Providence, et cela pour deux raisons. La première c'est que l'ordre de la divine providence se rapporte absolument au bien et que tout être tend également au bien par ses actes et par ses efforts. Car il n'y en a pas qui agisse en vue du mal, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4, lect. 22). La seconde raison se déduit de ce que nous avons dit préalablement (art. 1 huj. quæst. ad 1 arg.), c'est que l'inclination d'une chose ou naturelle ou volontaire n'est que l'impulsion ou la direction qu'elle reçoit du premier moteur ; ainsi le mouvement de la flèche vers un but déterminé résulte de l'impulsion que lui donne le chasseur. D'où l'on voit que les êtres qui agissent naturellement ou volontairement arrivent en quelque sorte d'eux-mêmes au but que la Providence leur a assigné. C'est ce qui fait dire *qu'elle dispose tout avec douleur* (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est dit que les hommes pensent, parlent ou agissent contre Dieu non parce qu'ils s'opposent absolument à sa providence, puisqu'en péchant ils se proposent encore un bien quelconque, mais parce qu'ils se refusent à faire un bien déterminé qui est en rapport avec leur nature et leur état, et c'est à ce titre que Dieu les punit avec justice.

Par là la réponse au *second* argument devient évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que l'opposition des créatures entre elles est une preuve qu'il y a des choses qui peuvent être opposées aux lois qui régissent certaines causes particulières, mais cela ne prouve pas qu'elle soit en opposition avec l'ordre qui dépend de la cause universelle de l'univers.

QUESTION CIV.

DES EFFETS DU GOUVERNEMENT DIVIN EN PARTICULIER.

Après avoir parlé du gouvernement divin en général, nous avons ensuite à nous occuper de ses effets en particulier. — A cet égard quatre questions sont à faire : 1° Les créatures ont-elles besoin que Dieu leur conserve l'être ? — 2° Dieu les conserve-t-il immédiatement ? — 3° Dieu pourrait-il faire rentrer un être dans le néant ? — 4° Y a-t-il des êtres qui rentrent dans le néant ?

ARTICLE I. — LES CRÉATURES ONT-ELLES BESOIN QUE DIEU LES CONSERVE (2) ?

1. Il semble que les créatures n'aient pas besoin que Dieu leur conserve l'être. Car ce qui ne peut pas ne pas exister n'a pas besoin qu'on lui conserve l'existence, comme ce qui ne peut pas se perdre n'a pas besoin d'être conservé dans la crainte qu'il ne soit perdu. Or, il y a des créatures qui ne peuvent pas ne pas exister. Donc toutes les créatures n'ont pas besoin que Dieu leur conserve l'être. — La mineure se prouve ainsi. Ce qui est par soi

(1) L'homme dispose ses voies, dit l'Ecriture, mais Dieu conduit ses pas. On a beau compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, ajoute Bossuet, l'homme apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu ; en sorte qu'on dit ou qu'on fait plus ou moins qu'on ne pensait. Et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue (*Polit. sacrée,* liv. VII, art. V, prop. 7).

(2) La solution générale de cette question est de foi. Le concile d'Orange s'est exprimé en ces termes (cap. XIX) : *Natura humana, etiamsi in illâ integritate, in quâ condita est permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo adjuvante, servaret.*

inhérent à une chose lui est inhérent nécessairement, et il n'est pas possible que son contraire lui soit inhérent aussi. Ainsi par là même que le nombre deux est nécessairement pair il ne peut pas se faire qu'il soit impair. Or, l'être est la conséquence nécessaire de la forme, car tout être est en acte en raison de ce qu'il a une forme. D'un autre côté il y a des créatures qui sont des formes subsistantes, comme nous l'avons dit en parlant des anges (quest. L, art. 2 et 3). L'être leur est donc inhérent par lui-même. On peut faire le même raisonnement sur les êtres dont la matière n'existe en puissance que par rapport à une seule forme, comme les corps célestes, suivant ce que nous avons dit (quest. LXVI, art. 2). Donc ces créatures existent par leur nature nécessairement et elles ne peuvent pas ne pas être. Car la possibilité de ne pas être ne peut reposer ni sur la forme dont l'être est une conséquence nécessaire, ni sur la matière qui existe sous une forme qu'elle ne peut perdre, puisqu'elle n'est pas susceptible d'en revêtir une autre.

2. Dieu est plus puissant que tout agent créé. Or, un agent créé peut communiquer à son effet la vertu de conserver l'existence même après la cessation de son action. Ainsi, une maison subsiste après que celui qui l'a construite ne travaille plus, et l'eau reste chaude pendant quelque temps après que l'action du feu a cessé. Donc à plus forte raison Dieu peut-il faire qu'une créature conserve son être après qu'il a cessé son action sur elle.

3. Rien de ce qui est violent ne peut arriver sans avoir pour cause un agent quelconque. Or, la tendance au non-être est pour toute créature quelque chose de violent et de contraire à la nature, parce que toute créature recherche naturellement l'être. Donc il n'y a pas de créature qui puisse tendre au non-être sans un agent qui la corrompe. Mais comme il y a des créatures que rien ne peut corrompre, telles que les substances spirituelles et les corps célestes, il s'ensuit que les créatures de cette espèce ne peuvent tendre au non-être, même après que l'action de Dieu a cessé sur elles.

4. Si Dieu conserve aux créatures l'existence c'est par le moyen d'une action quelconque. Or, l'action d'un agent, quand elle est efficace, produit dans un effet quelque chose. Il faut donc que l'action conservatrice de Dieu produise dans les créatures quelque chose, ce qui semble répugner. Car cette action ne peut produire l'être même des créatures, puisque ce qui est n'a plus besoin d'être produit; elle n'ajoute pas non plus à la créature quelque chose, parce qu'il faudrait alors admettre que Dieu ne conserve pas aux créatures continuellement l'existence, ou qu'il leur ajoute continuellement quelque chose, ce qui semble également répugner. Donc Dieu ne conserve pas aux créatures l'existence.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit de Dieu (*Hebr.* I, 3) qu'*il supporte tout par le Verbe de sa puissance*.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est la cause première de tout ce qui est fait et de tout ce qui existe, il est nécessaire que ce soit lui aussi qui conserve toutes choses.

Il faut répondre que la foi et la raison nous obligent à dire que Dieu conserve aux créatures leur existence. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer qu'un être peut être conservé par un autre de deux manières : 1° indirectement et par accident. Ainsi, on dit que celui qui empêche une chose de se corrompre la conserve, comme on dit que le gardien d'un enfant le conserve en l'empêchant de tomber au feu. Il y a des choses que Dieu conserve de cette manière, mais il ne les conserve pas toutes de la

sorte parce qu'il y en a qui ne sont pas soumises à des causes qui les corrompent, et il n'est par conséquent pas nécessaire d'éloigner ces agents pour les conserver. 2° On dit qu'une chose en conserve directement et par elle-même une autre, quand l'être conservé dépend de celui qui le conserve au point de ne pouvoir exister sans lui. Dans ce sens toutes les créatures ont besoin d'être conservées par Dieu. Car l'existence de toutes les créatures dépend de Dieu au point qu'elles ne pourraient exister un moment et qu'elles rentreraient toutes dans le néant, si la puissance divine n'était là pour les conserver, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. xvi, cap. 16). C'est ce qu'on peut se démontrer ainsi. Tout effet dépend de sa cause suivant la manière dont la cause l'a produit. Or, il faut observer qu'il y a une espèce d'agent qui est cause de l'effet en tant qu'il se fait seulement, mais qui n'est pas la cause directe de son être. C'est ce qui se rencontre dans les œuvres d'art aussi bien que dans les œuvres de la nature. Ainsi, un architecte est la cause de la maison qu'il a construite, c'est-à-dire que c'est lui qui l'a faite; mais il n'est pas la cause directe de son être, car il est évident que l'être d'une maison suit sa forme, que cette forme est sa composition et son ordre, et qu'elle est la conséquence de la vertu naturelle de certains matériaux. Car comme le cuisinier prépare ses aliments en employant une vertu naturelle active comme celle du feu, de même l'architecte fait une maison au moyen de ciment, de pierres et de bois, c'est-à-dire de tout ce qui peut établir et conserver la composition et l'ordre d'un édifice. Par conséquent l'existence de la maison dépend de la nature de tous ces matériaux, tandis que le faire ou la construction dépend de l'action de l'architecte. D'après le même raisonnement il faut observer que dans la nature si un agent n'est pas cause de la forme des êtres il ne peut être non plus la cause directe de leur être qui est une conséquence de la forme qu'ils ont revêtue; il ne peut être cause que de l'effet selon qu'il est produit seulement. Il est d'ailleurs évident que quand deux choses sont de même espèce, l'une ne peut pas être cause par soi-même de la forme de l'autre, du moins en tant que forme, parce que dans ce cas elle serait cause de sa propre forme, puisque leur raison d'être est la même; mais elle peut être cause de cette forme selon qu'elle existe dans la matière (1), c'est-à-dire elle peut être cause que telle matière acquière telle forme en particulier. Alors c'est être cause de ce que devient une chose, et c'est ainsi que l'homme engendre l'homme et que le feu engendre le feu. C'est pourquoi toutes les fois qu'un effet naturel est susceptible de recevoir de l'agent une impression conforme à la manière d'être qu'elle a dans l'agent lui-même, alors la production de l'effet dépend de l'agent, mais il n'en est pas de même de son être (2). Mais il arrive quelquefois que l'effet ne doit pas recevoir de l'agent une impression conforme à la manière d'être qu'elle a en lui. C'est ce qu'on remarque dans tous les agents qui ne produisent pas un effet de même espèce qu'eux; ainsi les corps célestes engendrent des corps inférieurs qui sont d'une espèce toute différente de la leur. Un agent de cette nature peut être cause de la forme des êtres en tant que forme et non pas seulement comme existant dans telle ou telle matière. C'est pourquoi il est cause non-seulement de la formation des choses, mais encore de leur existence (3). Ainsi donc comme la

(1) Ainsi le père est cause de ce que l'humanité est dans son fils, mais il n'est pas cause de l'humanité elle-même, parce que l'humanité étant en lui, il serait cause de sa propre forme.

(2) Ainsi, d'après saint Thomas, cette première espèce d'agent est cause que l'effet est produit, mais elle n'est pas cause de son être.

(3) C'est la seconde espèce d'agent. Comme ces agents sont causes de l'être des choses, les choses dépendent d'eux, quant à la conservation de leur être.

production d'une chose ne peut subsister dès qu'a cessé l'action de l'agent qui est cause de sa production, de même son être ne peut subsister dès qu'a cessé l'action de l'agent qui est cause non-seulement de sa production, mais encore de son être. Et c'est le motif pour lequel l'eau chaude conserve sa chaleur après qu'elle n'est plus soumise à l'action du feu, tandis que l'air ne reste pas même éclairé un seul instant après que le soleil n'exerce plus sur lui son influence. Car l'eau est susceptible de recevoir la chaleur du feu de la même manière que cette chaleur existe dans le feu lui-même. Par conséquent, si elle parvenait à recevoir parfaitement la forme du feu elle conserverait à tout jamais sa chaleur. Mais comme elle ne participe qu'imparfaitement à la forme du feu et qu'elle n'en a, pour ainsi dire, que les premières impressions, la chaleur ne peut rester toujours en elle; elle ne la conserve que pendant un temps en raison de la faiblesse et de l'imperfection de la manière dont elle participe au calorique. L'air au contraire n'est pas apte à recevoir naturellement la lumière de la même manière qu'elle existe dans le soleil, c'est-à-dire qu'il ne peut recevoir la forme du soleil qui est le principe de la lumière. C'est pourquoi, comme la lumière ne s'attache pas à l'air, elle cesse aussitôt que l'action du soleil cesse elle-même. Ainsi toute créature est à Dieu ce que l'air est au soleil qui l'éclaire. Car comme le soleil est brillant par sa nature tandis que l'air n'est lumineux qu'en participant à la lumière du soleil sans participer toutefois à la nature de cet astre, de même il n'y a que Dieu qui existe par son essence, parce que son essence est son être. Or, toutes les créatures participent à l'être divin, mais il n'en est aucune dont l'essence soit l'être. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Sup. Gen.* lib. IV, cap. 2) que si la puissance de Dieu cessait un instant de régir les êtres qu'elle a créés, aussitôt leurs espèces elles-mêmes disparaîtraient, et la nature entière rentrerait dans le néant. Et plus loin il ajoute (*Sup. Gen.* lib. VIII. cap. 12) que comme l'air devient lumineux en présence de la lumière, ainsi l'homme est dans la lumière ou les ténèbres suivant que Dieu est en lui ou qu'il n'y est pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être est par lui-même une conséquence de la forme de la créature en supposant toutefois l'action divine, comme la lumière est une conséquence de la transparence de l'air, du moment où l'on suppose l'action du soleil. Par conséquent, si les créatures spirituelles et les corps célestes peuvent ne pas exister, la cause de leur non-être est plutôt en Dieu qui peut leur retirer son action que dans leur forme ou leur matière.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne peut pas communiquer à une créature la vertu de conserver son être même après que son action sur elle a cessé, comme il ne peut faire qu'il ne soit pas sa cause. Car la créature a autant besoin de Dieu pour sa conservation que pour son existence. Il n'y a donc pas de parité à établir entre Dieu et un agent qui n'est pas cause de l'être, mais seulement de la forme que prend une chose.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison repose sur la conservation indirecte qui a lieu en écartant d'un être tout ce qui peut le corrompre. Nous avons dit (*in corp. art.*) que toutes les créatures n'ont pas besoin d'être ainsi conservées.

Il faut répondre au *quatrième*, que la conservation des êtres ne suppose pas de la part de Dieu une action nouvelle, mais qu'elle n'est que la continuation de l'acte par lequel il leur donne l'être. Cette action n'exige ni temps ni mouvement, comme la conservation de la lumière dans l'air résulte de l'action continue du soleil.

ARTICLE II. — DIEU CONSERVE-T-IL IMMÉDIATEMENT TOUTES LES CRÉATURES (1)?

1. Il semble que Dieu conserve immédiatement toutes les créatures. Car Dieu conserve les êtres par la même action qu'il les crée, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, Dieu est le créateur immédiat de tout ce qui existe. Donc il en est le conservateur au même titre.

2. Une chose est plus proche d'elle-même que d'un autre être. Or, Dieu ne peut communiquer à une créature la vertu de se conserver elle-même. Il peut donc encore moins lui donner la puissance de conserver les autres. C'est donc lui qui conserve toutes choses sans employer l'aide d'aucune cause intermédiaire.

3. Un effet n'est conservé dans son être que par l'agent qui est cause non-seulement de la forme qu'il a revêtue, mais encore de son être même. Or, toutes les causes ne peuvent être causes que de la forme que l'effet a revêtue; car elles ne sont causes qu'à titre de puissances motrices, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc ces causes ne sont pas de nature à conserver à leurs effets l'existence.

Mais c'est le *contraire*. Ce qui conserve les créatures c'est ce qui leur donne l'être. Or, Dieu donne l'être aux créatures par le moyen de causes intermédiaires. Donc il le leur conserve de la même manière.

CONCLUSION. — Dieu ne conserve pas immédiatement à tous les êtres l'existence; il y en a qu'il conserve immédiatement et d'autres médiatement.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), on peut conserver une chose de deux manières : 1° indirectement et par accident quand on éloigne d'elle ou qu'on neutralise l'action de ce qui la corrompt; 2° directement et absolument quand l'existence d'une chose dépend d'une autre au même titre que l'effet dépend de la cause. Dans ces deux sens une créature peut en conserver une autre. Car il est évident que parmi les choses corporelles il y en a beaucoup qui neutralisent l'action des principes qui les corrompent et qui méritent pour cela d'être appelées des substances conservatrices. Ainsi, le sel empêche les viandes de se pourrir, et il en est de même de beaucoup d'autres choses. Il y a aussi des effets dont l'existence dépend d'une créature. Car quand il y a beaucoup de causes enchaînées les unes aux autres il est nécessaire que l'effet dépende primitivement et principalement de la cause première, et secondairement de toutes les causes moyennes. La cause première est donc la principale cause conservatrice; toutes les causes moyennes remplissent secondairement le même rôle, mais avec d'autant plus de perfection qu'elles sont plus élevées et qu'elles se rapprochent davantage de la cause première. De là vient que dans les choses matérielles on attribue aux causes supérieures la conservation et la stabilité des êtres, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, text. 34). Ainsi, on dit que le premier mouvement ou le mouvement diurne est cause de la perpétuité de la génération, tandis que le second mouvement ou le mouvement zodiacal est cause de la diversité qui résulte de la génération et de la corruption. De même les astronomes attribuent ce qui est fixe et permanent à Saturne, la plus élevée

(1) Cette question se rattache à celle qui a été traitée art. 6, quest. préc. Pour en bien saisir le sens, il faut observer qu'il y a des choses qui doivent être créées absolument, et d'autres qui ne le sont que par accident. Celles qui doivent être créées absolument sont celles qui ne peuvent être produites que par une création. Les autres peuvent l'être par un autre moyen. Les substances immatérielles et tous les êtres incorruptibles sont créés absolument, et par rapport à ces êtres l'action de la création et celle de la conservation est la même. Dieu les conserve par conséquent immédiatement. Mais il conserve les autres choses médiatement, c'est-à-dire au moyen de causes intermédiaires.

des planètes (1). Ainsi, on doit donc reconnaître qu'il y a des choses auxquelles Dieu conserve l'être par le moyen de certaines causes secondes.

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu a créé à la vérité toutes choses, mais pour les conserver il a établi un ordre tel qu'il y a des créatures qui dépendent des autres de manière que celles-ci les conservent secondairement en présupposant toutefois que Dieu est lui-même la cause principale de leur conservation.

Il faut répondre au *second*, que la cause propre d'un effet qui dépend d'elle étant aussi sa cause conservatrice, comme on ne peut pas faire qu'un effet soit sa propre cause tandis qu'il peut fort bien être la cause d'un autre ; de même on ne peut pas faire qu'il se conserve lui-même, mais il est très-facile de lui donner la vertu d'en conserver un autre.

Il faut répondre au *troisième*, qu'aucune créature n'en peut produire une autre, c'est-à-dire lui donner une forme ou une disposition nouvelle qu'en produisant un changement quelconque ; parce que l'action d'un agent créé présuppose toujours l'existence d'un sujet. Mais quand une forme ou une disposition nouvelle a été produite, l'agent la conserve sans avoir besoin de la modifier aucunement. Ainsi il y a changement dans l'air au premier moment où la lumière le pénètre, mais la conservation de la lumière résulte de la seule présence du corps qui la produit sans que l'air subisse de nouveaux changements.

ARTICLE III. — DIEU PEUT-IL FAIRE RENTRER UN ÊTRE DANS LE NÉANT (2) ?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas faire rentrer un être dans le néant. Car saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 21) dit que Dieu n'est pas cause de la tendance des créatures au non-être. Or, il en serait cause s'il faisait rentrer une créature dans le néant. Donc il ne peut pas l'y faire rentrer.

2. Dieu est cause par sa bonté de ce que les créatures existent. Car, comme le dit saint Augustin (*Lib. de doct. Christ.* lib. I, cap. 32), nous sommes parce que Dieu est bon. Or, Dieu ne peut pas ne pas être bon. Donc il ne peut pas faire que les créatures n'existent pas, par conséquent il ne peut pas les faire rentrer dans le néant.

3. Si Dieu anéantissait une chose il faudrait qu'il le fît par une action quelconque. Mais il ne peut en être ainsi, parce que toute action a toujours pour terme un être. Ainsi l'action de l'être qui corrompt a pour terme l'être qu'elle engendre, parce que la génération de l'un résulte de la corruption de l'autre. Donc Dieu ne peut pas réduire un être au néant.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans Jérémie (Jer. x, 24) : *Corrigez-moi, Seigneur, mais que ce soit dans votre justice et non dans votre fureur, dans la crainte que vous ne me réduisiez au néant.*

CONCLUSION. — Dieu n'ayant pas donné et ne conservant pas nécessairement, mais librement l'existence aux créatures, il peut par conséquent les faire rentrer dans le néant, s'il en a la volonté.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que Dieu avait donné l'être nécessairement à tout ce qui existe. Si ce sentiment était exact, Dieu ne pourrait pas plus faire rentrer une créature dans le néant, qu'il ne peut changer sa nature (3). Mais, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 4), cette opinion est fausse et absolument contraire à la foi catholique qui enseigne que Dieu a tout produit par sa libre volonté, selon ces paroles

(1) Ce qu'il y a d'erroné dans ces données scientifiques ne change rien au fond de la question.

(2) Cet article a pour but d'établir la liberté de la création contre Wiclef et tous les fatalistes qui ont prétendu que la création était nécessaire.

(3) Le panthéisme est la conséquence inévitable de cette erreur. C'est pourquoi saint Thomas dit que dans ce cas Dieu ne pourrait anéantir une créature sans changer sa nature.

du Psalmiste : *Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu* (*Ps.* CXXXIV, 6). Par conséquent l'être que Dieu communique à la créature dépend absolument de sa volonté, et il ne la conserve qu'en continuant à le lui communiquer sans cesse, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2). Ainsi donc, comme avant que les choses n'existent il pouvait ne pas leur communiquer l'être et par conséquent ne pas les créer, de même après les avoir faites il peut ne plus leur communiquer l'être, et alors elles cesseraient d'exister, c'est-à-dire qu'il les ferait rentrer dans le néant.

Il faut répondre au *premier* argument, que le non-être n'a pas de cause par lui-même parce que la causalité ne se rapporte qu'à l'être ; mais l'être absolument parlant est cause de l'être. Ainsi donc Dieu ne peut pas être cause de la tendance des créatures au non-être, mais la créature a d'elle-même cette tendance parce qu'elle a été tirée du néant. Cependant Dieu peut être cause par accident que les créatures rentrent dans le néant, en leur retirant, par exemple, son action.

Il faut répondre au *second*, que la bonté de Dieu est à la vérité la cause des êtres, mais elle n'en est pas la cause nécessitante, parce qu'elle ne dépend pas des créatures qui n'existent d'ailleurs que par sa libre volonté. Par conséquent comme Dieu aurait pu, sans porter atteinte à sa bonté, ne créer aucun être, il pourrait également n'en conserver aucun.

Il faut répondre au *troisième*, que si Dieu anéantissait une créature, il n'aurait pas besoin de faire une action quelconque, il suffirait qu'il cessât d'agir.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DES ÊTRES QUI RENTRENT DANS LE NÉANT (1)?

1. Il semble qu'il y ait des êtres qui rentrent dans le néant. Car la fin répond au principe. Or, dès le commencement il n'y avait que Dieu qui existât. Donc la création arrivera à une fin telle qu'il n'y aura plus que Dieu qui existera. Toutes les créatures seront donc alors anéanties.

2. Toute créature a une puissance finie. Or, il n'y a pas de puissance finie qui s'étende à l'infini. C'est sur cette raison qu'Aristote s'appuie pour prouver (*Phys.* lib. VIII, text. 78) qu'une puissance finie ne peut mouvoir pendant un temps infini. Donc il n'y a pas de créature qui puisse durer infiniment, par conséquent elles rentreront toutes à une époque donnée dans le néant.

3. Les formes et les accidents n'ont rien de matériel, et cessent quelquefois d'exister. Donc ils rentrent dans le néant.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccl.* III, 14) : *J'ai appris que toutes les œuvres de Dieu demeureront à jamais.*

CONCLUSION. — Puisqu'il n'y a pas de créatures qui rentrent dans le néant, ni d'après l'ordre naturel auquel les êtres sont soumis, ni par l'effet des miracles qui s'opèrent pour la manifestation de la grâce, on doit absolument affirmer qu'il n'y a rien dans la créature qui s'anéantisse.

Il faut répondre que parmi les choses que Dieu fait pour l'amour de sa créature, les unes arrivent selon le cours régulier de la nature ; les autres sont des miracles qui s'opèrent en dérogeant aux lois communes auxquelles tous les êtres sont soumis, comme nous le verrons (quest. seq. art. 6). Or, les choses que Dieu fait selon les lois ordinaires peuvent être considérées d'après la nature elle-même des êtres. Quant aux miracles ils ont pour but la manifestation de la grâce, d'après ces paroles de l'Apôtre (1. *Cor.* XII, 17) : *Les dons du Saint-Esprit qui se manifestent au dehors sont donnés à chacun*

(1) Rien ne s'anéantit. C'est un principe qui est devenu aux yeux de la science moderne une sorte d'axiome. Le docteur catholique peut en tirer les plus belles conséquences relativement à la bonté de Dieu.

pour l'utilité de tous. Parmi ces dons qu'il énumère il compte celui de faire des miracles. Or, en examinant la nature des êtres créés on voit qu'aucun d'eux ne rentre dans le néant. Car s'il s'agit des êtres immatériels il n'y a pas en eux de puissance relativement au non-être (1). Pour les créatures matérielles elles subsistent toujours du moins par rapport à la matière qui est incorruptible dans le sens qu'elle est le sujet toujours existant de la génération et de la corruption (2). Il n'appartient pas non plus à la manifestation de la grâce de réduire un être au néant (3), parce que ce qui montre avec le plus d'éclat la puissance et la bonté divine c'est la conservation perpétuelle des créatures. On doit donc conclure purement et simplement que rien absolument ne rentre dans le néant.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand une chose existe après avoir été dans le néant, son existence est une preuve de la puissance de celui qui l'a produite. Mais si une chose après avoir existé rentrait dans le néant, ce fait serait contraire à la manifestation de la puissance de Dieu, puisque cette puissance éclate surtout en conservant l'être aux créatures, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Hebr.* I, 3) : que le Seigneur *supporte toutes choses par le verbe de sa puissance.*

Il faut répondre au *second*, que la créature n'a pas d'autre puissance que celle de recevoir l'être ; c'est à Dieu qu'il appartient de le donner et c'est de lui qu'émane tout ce qui existe. Par conséquent la durée infinie des êtres est une conséquence de la puissance infinie de Dieu. Cependant il y a des choses qui ne peuvent subsister que pendant un temps déterminé, parce qu'elles peuvent être détruites par un agent contraire auquel une vertu finie ne peut résister pendant un temps infini. C'est ce qui fait que les choses qui n'ont pas de contraire durent éternellement bien qu'elles aient une puissance finie.

Il faut répondre au *troisième*, que les formes et les accidents ne sont pas des êtres complets puisqu'ils ne subsistent pas, mais chacun d'eux est quelque chose de l'être. On ne leur donne le nom d'être qu'imparfaitement. Cependant tels qu'ils sont ils ne peuvent être absolument anéantis ; non parce qu'une partie d'eux subsiste, mais parce qu'ils existent toujours en puissance dans la matière ou le sujet.

QUESTION CV.

DES CHANGEMENTS QUE DIEU FAIT SUBIR AUX CRÉATURES.

Après avoir parlé de la conservation des créatures, nous avons à nous occuper de leur changement qui est le second effet du gouvernement divin. Et d'abord nous traiterons du changement que Dieu fait subir aux créatures, puis du changement qu'elles se font subir mutuellement. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Dieu peut-il immédiatement appliquer la matière à la forme? — 2° Peut-il immédiatement mouvoir un corps quelconque? — 3° Peut-il mouvoir l'intelligence de la créature? — 4° Peut-il mouvoir sa volonté? — 5° Est-ce Dieu qui opère dans tout être qui fait une action? — 6° Peut-il faire quelque chose qui sorte des lois qu'il a imposées aux créatures? — 7° Toutes les choses que Dieu fait de la sorte sont-elles des miracles? — 8° Des différents miracles.

(1) C'est-à-dire qu'ils ne sont pas intrinsèquement composés d'éléments contraires, comme les êtres corporels et corruptibles.

(2) La science ayant consacré ce principe par rapport à la matière, on peut l'étendre à tous les autres êtres, puisqu'ils sont plus nobles.

(3) Les miracles sont au contraire presque toujours des œuvres de miséricorde. Il est dit de Notre-Seigneur, qui les multipliait sur ses pas : *Pertransivit benefaciendo.*

ARTICLE I. — DIEU PEUT-IL IMMÉDIATEMENT MOUVOIR LA MATIÈRE POUR L'APPLIQUER A LA FORME (1)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas mouvoir la matière et l'appliquer immédiatement à une forme. Car, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. VII, text. 28), il n'y a que la forme qui existe dans une matière qui soit susceptible d'élever telle ou telle matière à une forme qui lui soit analogue, parce que le semblable produit son semblable. Or, Dieu n'est pas une forme qui existe dans la matière. Donc il ne peut pas produire une forme dans une matière.

2. Si un agent se rapporte à plusieurs choses il n'en produira aucune s'il n'est déterminé à l'égard de l'une d'elles par une cause extérieure. Car, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 58), l'opinion universelle ne meut que par l'intermédiaire d'une perception ou d'une idée particulière. Or, la puissance divine est la cause universelle de tout ce qui existe. Elle ne peut donc produire une forme particulière que par le moyen d'un agent particulier.

3. Comme l'être en général dépend de la cause première universelle, de même l'être particulier dépend de causes spéciales déterminées, ainsi que nous l'avons dit (quest. XLV, art. 5). Or, l'être d'une chose est déterminé par la forme qui lui est propre. Donc Dieu ne produit pas les formes propres des êtres par le moyen des causes particulières.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Gen.* II, 7) : *Dieu forma l'homme du limon de la terre.*

CONCLUSION. — Puisque Dieu comprend sous sa puissance la matière qu'il a produite, il peut immédiatement l'unir à la forme.

Il faut répondre que Dieu peut immédiatement donner à la matière sa forme. Car l'être qui est en puissance peut être élevé à l'acte par la puissance active qui le comprend dans son domaine. Or, la matière étant comprise dans le domaine de la puissance divine puisque c'est Dieu qui l'a produite, elle peut être réduite en acte par cette même puissance. Elle peut donc être disposée par Dieu à recevoir sa forme, puisque la forme n'est rien autre chose que l'acte de la matière (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'un effet peut être assimilé à la cause qui le produit de deux manières : 1° il peut lui ressembler quant à l'espèce ; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme et le feu engendre le feu ; 2° il peut lui ressembler selon sa capacité virtuelle ; c'est ainsi que la forme de l'effet est virtuellement contenue dans sa cause. Les animaux engendrés par la putréfaction, les plantes, les corps minéraux sont assimilés de la sorte au soleil et aux étoiles dont l'action leur donne l'être. L'effet est donc assimilé à la cause qui le produit selon l'objet auquel s'étend la vertu de cette cause. Or, la puissance de Dieu s'étend à la forme et à la matière, comme nous l'avons dit (quest. XLIV, art. 1 et 2). De là il arrive que l'être composé qui est engendré ressemble à Dieu virtuellement, comme il ressemble sous le rapport de l'espèce à l'être composé qui l'engendre. Par conséquent comme l'être composé qui engendre peut donner à la matière une forme en engendrant un être composé semblable à lui, de même Dieu le peut aussi. Mais il n'en est pas de même d'une autre forme immatérielle, parce

(1) En répondant affirmativement à cette question, saint Thomas fait voir qu'il n'y a que Dieu qui ait cette puissance, comme il n'y a que lui qui puisse créer, parce que pour disposer ainsi souverainement de la matière il faut qu'il la renferme en lui tout entière virtuellement ; ce qui suppose qu'il est tout-puissant.

(2) La forme est appelée *l'acte*, parce qu'elle constitue et détermine la manière d'être de la chose, et on dit que la matière est purement *en puissance*, parce qu'elle est par elle-même indifférente à toutes les manières d'être.

que la matière n'est pas sous la puissance des autres substances séparées. C'est pourquoi les démons et les anges agissent sur les choses visibles, non en leur imprimant des formes, mais en employant les éléments matériels qui sont de nature à les faire naître et développer (1).

Il faut répondre au *second*, que cette raison aurait de la force si Dieu agissait nécessairement. Mais comme il agit par la volonté et l'intellect qui connaît non-seulement les raisons universelles, mais encore les raisons propres de toutes les formes, il s'ensuit qu'il peut imprimer à la matière en particulier telle ou telle forme.

Il faut répondre au *troisième*, que si les causes secondes sont destinées à produire des effets déterminés, c'est à Dieu qu'elles doivent cette puissance. Par conséquent Dieu peut produire par lui-même des effets déterminés, puisqu'il destine les autres causes à les produire.

ARTICLE II. — DIEU PEUT-IL IMMÉDIATEMENT MOUVOIR LES CORPS (2)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas immédiatement mouvoir un corps. Car il faut que le moteur et le mobile existent simultanément, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 9), et il doit y avoir un contact entre l'être qui meut et l'être qui est mû. Or, il ne peut pas y avoir de contact entre Dieu et un corps ; car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 1) que le tact n'existe pas en Dieu. Donc Dieu ne peut pas mouvoir un corps immédiatement.

2. Dieu est un moteur qui n'est pas mû, et il est par conséquent un être que l'on appète et que l'on perçoit. Il ne meut donc les êtres qu'autant qu'il est désiré et connu d'eux. Or, il ne peut être perçu que par l'intellect qui n'est pas un corps et qui n'est pas non plus une puissance corporelle. Donc Dieu ne peut mouvoir un corps immédiatement.

3. Aristote prouve (*Phys.* lib. VIII, text. 79) qu'une puissance infinie meut instantanément. Or, il est impossible qu'un corps soit mû de cette manière, parce que tout mouvement existant entre deux termes opposés, il s'ensuivrait que deux contraires seraient identiques à un même troisième, ce qui répugne. Donc un corps ne peut être mû immédiatement par une puissance infinie, et puisque la puissance de Dieu est telle, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 2), Dieu ne peut donc mouvoir immédiatement un corps.

Mais c'est le *contraire*. Dieu a fait immédiatement l'œuvre des six jours qui comprend le mouvement des corps, comme on le voit évidemment par ces paroles de la Genèse (*Gen.* I, 9) : *Que les eaux soient rassemblées dans un seul lieu*. Donc Dieu peut immédiatement mouvoir les corps.

CONCLUSION. — Puisque les corps sont mus immédiatement par les causes créées, personne ne doit mettre en doute que Dieu qui peut immédiatement imprimer la forme à la matière ne puisse mouvoir immédiatement un corps quelconque.

Il faut répondre que c'est une erreur de dire que Dieu ne puisse pas produire par lui-même tous les effets déterminés que les causes créées produisent. En effet, les corps étant mus immédiatement par des causes créées, il ne doit être douteux pour personne que Dieu ne puisse mouvoir immédiatement un corps quelconque. C'est d'ailleurs une conséquence de ce que nous avons dit (art. préc.). Car tout mouvement d'un corps quelconque est une conséquence de sa forme ; par exemple, le mouvement local des corps graves et légers résulte de la forme qu'ils reçoivent de l'être qui les engendre et qui, à ce titre, est pris pour leur moteur ; ou bien c'est la voie qui mène

(1) Selon l'expression des théologiens, les démons ou les anges ne peuvent agir que par le moyen des causes naturelles ou, comme ils disent, *applicando activa passivis*.

(2) Du moment où l'on admet que Dieu a créé tous les corps, il est bien manifeste qu'il peut agir sur eux immédiatement.

à une forme ; ainsi l'action d'échauffer est la voie qui mène à la forme du feu. Or, imprimer la forme, y disposer et communiquer le mouvement qui en résulte, tous ces actes relèvent du même pouvoir. Car le feu n'engendre pas seulement le feu, mais il échauffe encore et s'élève. Donc puisque Dieu peut imprimer immédiatement la forme à la matière, il peut donc par le fait même mouvoir tous les corps, et cela dans tous les sens.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de contact : le contact corporel, par lequel deux corps se touchent, et le contact virtuel qui existe, par exemple, quand deux êtres se communiquent leur tristesse. Dieu étant immatériel ne peut toucher ni être touché dans le premier sens. Dans le second il peut toucher les créatures en agissant spirituellement sur elles ; mais il ne peut en être touché, parce que la puissance naturelle d'aucune créature ne peut s'élever jusqu'à lui. Et quand saint Denis dit que Dieu ne peut avoir de contact, il faut entendre par là qu'il ne peut être touché.

Il faut répondre au *second*, que Dieu meut comme l'être qui est désiré et compris. Mais il ne faut pas qu'il meuve toujours comme étant désiré et compris par celui qui est mû, mais comme étant désiré et mû par lui-même ; car il fait tout en raison de sa bonté.

Il faut répondre au *troisième*, qu'Aristote (*loc. cit.*) a l'intention de prouver par ce raisonnement que la puissance du premier moteur n'est pas une puissance qui existe en grandeur (1). La puissance du premier moteur est une puissance infinie, et il le démontre par là même que le mouvement qu'il imprime doit durer un temps infini. Si cette puissance infinie existait en grandeur, le mouvement qu'elle communiquerait serait instantané, ce qui est impossible. Il faut donc qu'elle n'existe pas de cette manière. D'où il résulte évidemment que le mouvement instantané des corps ne peut résulter que d'une puissance qui serait infinie en grandeur. La raison en est que toute puissance qui existe en étendue meut selon toute son énergie, puisque le mouvement qu'elle communique est une nécessité de sa nature. Or, il n'y a nulle proportion à établir entre une puissance infinie et une puissance finie quelle qu'elle soit. Car plus la puissance du moteur est grande et plus rapide est le mouvement qu'il communique. Donc puisque toute puissance finie meut pendant un temps déterminé, il s'ensuit qu'une puissance infinie doit mouvoir instantanément, parce qu'il y aurait toujours une proportion à établir entre un temps et un autre. — Mais la puissance qui n'existe pas en étendue est celle d'un être intelligent qui produit ses effets d'une manière conforme à leur nature (2). C'est pourquoi, comme il n'est pas dans la nature des corps d'être mus instantanément, il s'ensuit qu'elle ne les meut pas de la sorte.

ARTICLE III. — DIEU MEUT-IL IMMÉDIATEMENT L'INTELLIGENCE DE LA CRÉATURE (3)?

1. Il semble que Dieu ne meuve pas immédiatement l'intelligence de la créature. Car l'action de l'intellect émane du sujet dans lequel elle existe, elle ne passe pas à une matière extérieure, comme le dit Aristote (*Met.*

(1) C'est-à-dire une puissance purement matérielle. Aristote fait sa preuve *ex absurdis* en montrant que si cette puissance était matérielle et infinie tout à la fois, le mouvement qu'elle produirait serait instantané, ce qui répugne.

(2) Ainsi les corps ne pouvant être mus instantanément, la puissance de Dieu, qui est tout à la fois intelligente et libre, les meut selon le temps.

(3) L'Ecriture est formelle à ce sujet : *Beatus quem tu erudieris, Domine* (*Ps.* XCIII) : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis...* (II. *Cor.* III). Le pape Célestin Ier écrivait aux évêques de la Gaule : *Omnis sancta cogitatio et motus piæ voluntatis ex Deo sunt.* Le concile de Trente suppose la même doctrine (sess. VI, can. 4).

lib. IX, text. 16). Or, l'action de celui qui est mû par un autre n'émane pas du sujet dans lequel elle existe, mais elle émane du moteur. L'intellect n'est donc pas mû par un autre être et par conséquent il semble que Dieu ne puisse le mouvoir.

2. Ce qui possède en soi tout ce qu'il faut pour se mouvoir n'est pas mû par un autre être. Or, le mouvement de l'intellect est sa connaissance même ; car on donne le nom de mouvement à la connaissance et à la sensation, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III. text. 28). La lumière intelligible que l'intellect a reçue lui suffit donc pour comprendre. Donc il n'est pas mû par un autre être.

3. Comme les sens sont mus par les choses sensibles, de même l'intellect est mû par ce qui est intelligible. Or, Dieu n'est pas intelligible pour nous, puisqu'il surpasse infiniment la portée de notre esprit. Donc il ne peut mouvoir notre intellect.

Mais c'est le *contraire*. Dieu meut l'intellect de celui qui apprend. Car il est écrit (*Ps.* XCIII, 10) que *Dieu enseigne la science à l'homme*. Il meut donc son intellect.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est la première intelligence et le premier être dans lequel tous les êtres préexistent intelligiblement, il meut l'intelligence de la créature en lui donnant la faculté de comprendre et en imprimant en elle les espèces intelligibles par lesquelles elle comprend actuellement.

Il faut répondre que comme dans les choses matérielles on donne le nom de moteur à ce qui donne la forme qui est le principe du mouvement, de même on dit que le moteur de l'intellect est l'être qui produit la forme qui est le principe de l'opération ou du mouvement intellectuel. Or, il y a dans le sujet qui comprend un double principe d'opération intellectuelle. L'un est la faculté intellectuelle elle-même ; ce principe existe dans le sujet qui comprend en puissance (1). L'autre est le principe de comprendre en acte, c'est-à-dire l'image de l'objet compris existant dans le sujet qui le comprend. On dit donc qu'un être meut l'intelligence, soit qu'il lui donne la faculté de comprendre, soit qu'il imprime en lui l'image de l'objet compris. Or, Dieu meut l'intellect de la créature de ces deux manières. Car il est le premier être immatériel. Et comme l'intellectualité est la conséquence de l'immatérialité, il s'ensuit qu'il est aussi le premier être intelligent. Le premier dans un genre étant cause de tout ce qui vient ensuite, il en résulte que toute puissance intellectuelle émane de lui. Ainsi, Dieu étant le premier être et toutes choses préexistant en lui comme dans leur cause première, il faut qu'elles existent en lui intelligiblement selon sa manière d'être. Car, comme toutes les raisons intelligibles des choses existent primitivement en Dieu, et découlent de lui dans les autres intelligences pour qu'elles les comprennent en acte, de même les raisons d'être découlent de lui dans les créatures pour qu'elles subsistent. Dieu meut donc l'intellect de la créature en lui donnant la puissance naturelle ou gratuite de comprendre et en lui communiquant les espèces intelligibles ; il est l'auteur et le conservateur de l'une et de l'autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'opération intellectuelle émane de l'intellect où elle réside comme de sa cause seconde et elle émane de Dieu comme de sa cause première. Car c'est Dieu qui donne à l'être intelligent la faculté de comprendre.

Il faut répondre au *second*, que la lumière intellectuelle unie à l'image de

(1) C'est-à-dire ce principe existe dans celui qui peut connaître la chose, mais qui ne la connaît pas réellement.

l'objet compris suffit à la vérité pour que l'on comprenne, mais ce principe est secondaire et dépend du premier principe lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que l'intelligible meut notre intellect dans le sens qu'il lui imprime son image par laquelle on peut le comprendre. Mais les images que Dieu imprime à l'intellect de la créature ne sont pas suffisantes pour nous faire comprendre Dieu dans son essence, comme nous l'avons dit (quest. LVI, art. 3). C'est ce qui fait qu'il meut l'intellect de la créature (1), bien qu'il ne soit pas intelligible pour elle, comme nous l'avons vu (quest. XII, art. 2).

ARTICLE IV. — DIEU PEUT-IL MOUVOIR LA VOLONTÉ DE LA CRÉATURE (2)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas mouvoir la volonté de la créature. Car tout ce qui est mû par une cause extrinsèque est contraint. Or, la volonté ne peut être contrainte. Donc elle n'est pas mue par un agent extérieur, et par conséquent Dieu ne peut la mouvoir.

2. Dieu ne peut faire que des choses contradictoires soient vraies en même temps. Or, il en serait ainsi s'il donnait le mouvement à la volonté; car se mouvoir volontairement c'est se mouvoir d'après soi-même et non d'après un autre. Donc Dieu ne peut pas mouvoir la volonté.

3. Le mouvement est attribué au moteur plutôt qu'au mobile; ainsi on n'attribue pas l'homicide à la pierre, mais à celui qui la lance. Si donc Dieu meut la volonté, il s'ensuit que les œuvres volontaires ne doivent être imputées à l'homme ni à mérite ni à démérite. Or, cette conséquence est fausse. Donc Dieu ne meut pas la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Phil.* II, 13) : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.*

CONCLUSION. — Le propre de Dieu est de mouvoir la volonté en la produisant dans le sujet qui veut et en l'inclinant intérieurement d'une manière efficace vers l'objet qu'elle embrasse.

Il faut répondre que comme l'intellect est mû par l'objet qu'il comprend et par l'être qui lui a donné la faculté de comprendre, suivant ce que nous avons dit (art. préc.), de même la volonté est mue par son objet qui est le bien et par celui qui lui a donné la puissance de vouloir. Or, tout bien quel qu'il soit peut mouvoir la volonté, mais il n'y a que Dieu qui la meuve d'une manière efficace et absolue. Car un moteur ne peut mouvoir un mobile que quand sa puissance active surpasse ou du moins égale la puissance passive de l'objet qu'il meut. Or, la puissance passive de la volonté s'étend au bien en général. Car son objet est le bien universel, comme l'objet de l'intellect est l'être universel. Tout bien créé est un bien particulier; il n'y a que Dieu qui soit le bien universel. C'est pourquoi il est le seul objet qui remplisse la volonté et qui lui donne une impulsion suffisante. De même il n'y a que lui qui puisse produire la faculté de vouloir. Car vouloir n'est rien autre chose que l'inclination de la volonté vers son objet qui est le bien universel. Or, c'est au premier moteur à porter la volonté vers le bien universel, comme dans les choses humaines c'est à celui qui est le chef de la multitude à désigner les actes de chacun dans l'intérêt du bien général. Par conséquent le propre de Dieu est de mouvoir la volonté dans l'un et l'autre sens, mais

(1) Il meut l'intellect de la créature en lui communiquant les espèces intelligibles; mais comme ces espèces ne peuvent représenter Dieu qu'imparfaitement, la créature ne peut en avoir une parfaite connaissance.

(2) D'après la doctrine thomistique, on voit que dans l'ordre de la nature on rencontre des mystères analogues à ceux que nous présente l'ordre de la grâce. Cette doctrine est fondée sur les autorités les plus graves. L'Ecriture nous montre dans une foule d'endroits Dieu tournant à son gré la volonté des hommes. On peut voir à ce sujet la lettre du pape Célestin Ier aux évêques des Gaules, celle d'Innocent Ier au concile de Milan.

c'est principalement dans l'inclination intérieure que son action est sensible.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand un être est mû par un autre il est contraint toutes les fois qu'il agit contre son inclination propre. Mais quand il est mû par un autre être qui lui communique l'inclination qui lui est propre, on ne dit pas qu'il est contraint. Ainsi un corps lourd n'est pas contraint quand celui qui le produit le meut en le faisant descendre de haut en bas. Par conséquent Dieu ne contraint pas la volonté en la mettant en mouvement, parce qu'il ne lui imprime que l'inclination qui est propre à sa nature (1).

Il faut répondre au *second*, que se mouvoir volontairement c'est se mouvoir de soi-même, c'est-à-dire par un principe intrinsèque. Mais ce principe peut venir lui-même d'un autre principe extrinsèque. Par conséquent il ne répugne donc pas que le même être se meuve de lui-même et qu'il soit en même temps mû par un autre.

Il faut répondre au *troisième*, que si la volonté était mue par un autre au point de n'être aucunement mue par elle-même, ses œuvres ne seraient ni méritoires, ni déméritoires; mais comme le mouvement qu'elle reçoit d'un autre n'empêche pas qu'elle ne se meuve par elle-même, il en résulte conséquemment que la raison du mérite ou du démérite subsiste néanmoins.

ARTICLE V. — DIEU OPÈRE-T-IL DANS TOUS LES ÊTRES QUI OPÈRENT (2)?

1. Il semble que Dieu n'opère pas dans tous les êtres qui opèrent. Car on ne peut pas attribuer à Dieu d'action qui serait insuffisante. S'il opère dans tous les êtres, il opère donc suffisamment dans chacun d'eux. Par conséquent il serait superflu qu'un agent créé opérât encore quelque chose.

2. Une seule opération ne procède pas simultanément de deux êtres qui opèrent, comme un seul mouvement ne peut appartenir à deux mobiles. Si donc l'opération de la créature procède de Dieu qui opère en elle, il n'est pas possible qu'elle procède en même temps d'elle-même. Il faudrait donc admettre que la créature n'opère rien.

3. Celui qui fait une chose passe pour être la cause de ses opérations dans le sens qu'il lui donne la forme par laquelle elle opère. Si donc Dieu est la cause des opérations des êtres qu'il a créés, c'est dans le sens qu'il leur donne la faculté d'opérer. Or, il leur a donné cette faculté dès le commencement quand il les a créés. Il semble donc qu'il n'opère pas ultérieurement dans la créature qui opère.

Mais c'est le *contraire*. Car Isaïe dit (Is. XXVI, 12) : *C'est vous, Seigneur, qui opérez en nous toutes nos œuvres.*

CONCLUSION. — Dieu n'agit pas dans tous les êtres qui agissent de telle sorte qu'ils n'opèrent pas eux-mêmes, mais il opère en chacun d'eux finalement, effectivement et formellement de manière cependant qu'ils agissent aussi.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes (3) qui ont soutenu que Dieu opérait dans tous les êtres de telle sorte qu'aucune puissance créée n'opérait quelque chose dans l'univers, et que c'était lui seul qui produisait tout

(1) C'est dans cette distinction que se trouve la conciliation de la toute-puissance de Dieu et de la liberté de l'homme.

(2) L'Écriture est formelle sur ce point (I. *Cor.* XII) : *Divisiones operationum sunt, idem verò Deus qui operatur omnia in omnibus.* La raison établit cette même vérité d'une manière incontestable. En effet, comme le remarque Bossuet, si Dieu n'était pas le maître souverain des volontés, sa prescience serait détruite. Car il ne pourrait voir les choses humaines qui sont à venir, ni en elles-mêmes dans la volonté des hommes, ni dans sa volonté propre (Voy. son *Traité du libre arbitre*, p. 589, édit. de Versailles).

(3) Cette doctrine a été celle de tous les philosophes fatalistes, mais la plupart des rationalistes croient que Dieu a donné aux êtres intelligents la liberté, et qu'il les a laissés absolument maîtres de leurs actions. Saint Thomas les réfute les uns et les autres.

immédiatement. Par exemple, dans leur sentiment, ce n'était pas le feu qui échauffait, mais c'était Dieu qui échauffait dans le feu, et ainsi de tout le reste. Mais cette opinion est absurde : 1° parce que dans cette hypothèse les créatures ne pourraient plus être causes et effets, ce qui taxerait le créateur d'impuissance, puisqu'il est dans la nature de l'agent de communiquer à son effet la vertu d'agir lui-même; 2° parce que les facultés agissantes que nous remarquons dans les créatures leur auraient été vainement attribuées si elles n'opéraient pas réellement quelque chose. Toutes les créatures sembleraient même exister inutilement si elles étaient privées de leur opération propre, puisque tous les êtres n'existent que pour agir. Car ce qui est imparfait existe toujours pour ce qui est plus parfait. Ainsi, comme la matière existe pour la forme, de même la forme qui est l'acte premier existe pour l'opération qui est l'acte second (1). Par conséquent toute créature a l'opération pour fin, et quand on dit que Dieu opère en elles on doit croire que l'action divine ne les empêche pas d'avoir leur action propre. — Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut remarquer que puisqu'il y a quatre genres de causes, la *matière* n'est pas le principe de l'action, mais elle est le sujet qui reçoit l'effet de l'action. La *fin,* l'*agent* et la *forme* se rapportent à l'action comme son principe suivant un ordre particulier (2). En effet le premier principe de l'action est la fin qui meut l'agent, le second c'est l'agent, et le troisième la forme que l'agent applique à l'action, quoique l'agent lui-même agisse par sa forme, comme on le voit par ce qui se passe dans les œuvres d'art. Car l'ouvrier est porté à agir pour la fin qu'il se propose, qui est l'œuvre même qu'il produit, par exemple, le coffre ou le lit; il travaille ensuite avec la hache, et la hache dresse enfin le bois par son tranchant. Dieu opère donc dans les créatures comme fin, agent et forme : 1° Comme fin; car toute opération existant pour un bien réel ou apparent, et tout être bon ou qui paraît tel n'existant qu'en raison de ce qu'il participe à la ressemblance du souverain bien qui est Dieu, il s'ensuit que Dieu lui-même est la cause finale de toute opération. 2° Comme agent. Il est à remarquer en effet que quand il y a beaucoup d'agents qui se rapportent les uns aux autres, le second agit toujours d'après l'influence du premier. Car le premier agent porte le second à agir. D'après cela tous les êtres agissent par la vertu de Dieu lui-même, et il est par conséquent cause des actions de tous les agents. 3° Comme forme. Il faut observer que Dieu porte les êtres à agir non-seulement en appliquant leurs formes et leurs vertus à l'action, comme l'ouvrier emploie sa hache à couper, mais il donne encore aux créatures qui agissent leurs formes, et il les leur conserve, ce que l'ouvrier ne fait pas toujours à l'égard de l'instrument dont il se sert (3). Ainsi Dieu est cause des actions non-seulement parce qu'il donne aux êtres la forme qui est le principe même de l'action, comme on dit que l'être générateur est cause du mouvement des corps graves et légers, mais il l'est encore parce qu'il conserve les formes et les propriétés de tout ce qui existe, comme on dit que le soleil est cause de la manifestation des couleurs, parce qu'il donne et conserve la lumière qui les fait paraître. Or, comme la forme d'un être lui est intrinsèque, et cela d'autant plus profondément qu'elle est plus élevée et plus générale, et comme d'ailleurs Dieu est à proprement parler la cause de ce qu'il y a dans les

(1) D'après la terminologie d'Aristote, la forme substantielle est l'acte premier, les formes accidentelles qui présupposent l'existence du sujet sont des actes seconds.

(2) C'est-à-dire d'après une certaine hiérarchie.

(3) L'ouvrier qui se sert de la hache n'est pas toujours cause qu'elle coupe.

créatures de plus universel et par conséquent de plus intime, il s'ensuit qu'il agit de la manière la plus profonde dans tous les êtres. C'est pourquoi l'Ecriture attribue à Dieu toutes les opérations de la nature, d'après ces paroles de Job (Job, x, 11) : *Seigneur, vous m'avez revêtu de peau et de chair ; vous m'avez formé d'os et de nerfs.*

Il faut répondre au *premier* argument, que Dieu opère en nous autant que doit le faire le premier agent, mais l'action des agents secondaires n'est pas pour cela superflue.

Il faut répondre au *second*, qu'une seule action ne procède pas de deux agents du même ordre. Mais rien n'empêche qu'une seule et même action ne procède d'un premier et d'un second agent.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu ne donne pas seulement la forme aux êtres, mais il la leur conserve encore; il l'applique à l'action, et il est la fin de tout ce qui s'opère, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — DIEU PEUT-IL FAIRE QUELQUE CHOSE QUI SORTE DES LOIS NATURELLES QU'IL A ÉTABLIES (1)?

1. Il semble que Dieu ne puisse pas faire quelque chose qui sorte des lois naturelles. Car saint Augustin dit (*Cont. Faustum*, lib. XXVI, cap. 3) : C'est Dieu qui a formé et créé toutes les choses naturelles et il ne fait rien de contraire à la nature. Or, ce qui sort des lois ordinaires semble contraire à la nature. Donc Dieu ne peut rien faire qui soit une dérogation à l'ordre qu'il a établi.

2. Comme l'ordre de la justice vient de Dieu, de même aussi l'ordre de la nature. Or, Dieu ne peut pas faire quelque chose qui soit une dérogation à l'ordre de la justice, puisque dans ce cas il ferait quelque chose d'injuste. Donc il ne peut pas non plus déroger à l'ordre de la nature.

3. Dieu a établi l'ordre de la nature. Si donc il dérogeait de quelque manière à cet ordre il semble qu'il changerait; ce qu'on ne peut admettre.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*loc. cit.*) que Dieu peut faire quelque chose qui soit opposé au cours ordinaire de la nature.

CONCLUSION. — Dieu ne peut rien faire contre l'ordre de l'univers selon qu'il dépend de la cause première, mais il peut y déroger selon qu'il dépend de quelqu'une des causes secondes.

Il faut répondre que toute cause produit ses effets d'après un certain ordre (2), parce que toute cause a la nature d'un principe. C'est pourquoi en multipliant les causes on multiplie aussi les ordres, et un ordre en comprend un autre comme une cause en implique une autre. Par conséquent, une cause supérieure n'est pas renfermée dans l'ordre d'une cause inférieure, mais c'est le contraire, comme on le voit d'ailleurs par ce qui se passe dans la société humaine. Car l'ordre d'une maison dépend du père de famille, cet ordre est renfermé par celui de la cité qui relève du premier magistrat, lequel dépend lui-même de l'ordre du roi qui régit tout le royaume. Si donc on considère l'ordre de l'univers comme dépendant de la cause première, Dieu ne peut aucunement y déroger. Car en y dérogeant il agirait contre sa prescience, sa volonté ou sa bonté. Mais si on le considère selon la dépendance où il est à l'égard des causes secondes, Dieu peut y déroger parce qu'il procède de lui, non par la nécessité de sa nature, mais par le

(1) Le miracle étant une des marques principales de la véritable religion, cette question a été vivement controversée dans le siècle dernier. Voyez à ce sujet le *Traité de la religion* de Bergier. On sait qu'à l'égard de la possibilité des miracles, J.-J. Rousseau a dit : Que cette question, sérieusement traitée, serait impie, si elle n'était absurde ; que ce serait faire trop d'honneur à celui qui la résoudrait négativement que de le punir ; il suffirait de l'enfermer (*Lettres de la montagne*).

(2) Elle détermine une certaine hiérarchie.

fait de son libre arbitre. Car puisqu'il aurait pu établir un autre ordre de choses, il peut donc déroger, quand il le veut, à celui qu'il a établi, soit en produisant les effets propres aux causes secondes sans leur concours (1), soit en produisant des effets dont les causes secondes ne sont pas capables (2). C'est la pensée de saint Augustin quand il dit (*loc. cit.*) que Dieu peut agir contre le cours régulier de la nature, mais qu'il n'agit en aucune manière contre l'ordre suprême, parce qu'il ne fait rien contre lui-même.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand dans la nature une chose arrive contrairement aux lois communes, cet effet peut se produire de deux manières. 1° Par l'effet d'un agent qui ne lui a pas communiqué son inclination naturelle; c'est ainsi que l'homme fait monter les corps légers qui n'ont pas reçu de lui leur tendance opposée ; cette action est contre nature. 2° Par l'action de l'agent dont l'action naturelle dépend. Alors l'effet n'est pas contre nature, comme on le voit par le flux et le reflux de la mer qui n'est pas contre nature, quoiqu'il soit contraire au mouvement naturel de l'eau qui tend à descendre. Car cet effet résulte de l'action du corps céleste dont dépend l'inclination naturelle des corps inférieurs. Par conséquent, puisque Dieu a établi lui-même l'ordre général de l'univers, s'il fait quelque chose qui soit contraire à cet ordre, son action n'est pas contre nature. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*loc. cit.*) que ce que fait celui qui est l'auteur du mode, du nombre et de l'ordre de la nature est toujours naturel (3).

Il faut répondre au *second*, que l'ordre de la justice se rapporte uniquement à la cause première qui est la règle de tout ce qui est juste; c'est pourquoi Dieu ne peut déroger en rien à cet ordre.

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu a soumis l'univers à un ordre certain, mais il s'est réservé toutefois la faculté d'intervenir pour agir lui-même autrement que par les lois qu'il a établies. C'est ce qui fait que tout en dérogeant à cet ordre il ne change pas (4).

ARTICLE VII. — TOUTES LES CHOSES QUE DIEU FAIT CONTRAIREMENT AUX LOIS NATURELLES SONT-ELLES DES MIRACLES (5)?

1. Il semble que toutes les choses que Dieu fait en dehors des lois naturelles ne soient pas des miracles. Car la création du monde et des âmes, ainsi que la justification de l'impie, sont des effets que Dieu produit en dehors des lois de la nature, puisqu'il n'y a pas de causes naturelles qui puissent les produire. On ne dit cependant pas que ce sont des miracles. Donc toutes les choses que Dieu fait en dehors des lois naturelles ne sont pas des miracles.

2. On donne le nom de miracle à une chose difficile, qui est insolite et au-dessus des forces de la nature et qui surpasse l'espérance de celui qui l'admire. Or, il y a des choses qui se font en dehors des lois de la nature qui ne sont cependant pas difficiles, car elles ont pour objets les plus moindres événements : telle est par exemple la guérison des malades. Il y en a qui n'ont rien d'insolite parce qu'elles arrivent souvent, comme quand on

(1) C'est ce que les théologiens appellent un miracle *ratione modi*, comme le changement de l'eau en vin aux noces de Cana.

(2) Ce miracle existe *ratione sui*, comme la résurrection d'un mort.

(3) Cette explication détruit le mauvais sens que pourrait offrir le mot : contre nature.

(4) Cette objection, renouvelée par Spinosa et tous les incrédules modernes, a toujours reçu la même solution. Saint Thomas la répète (*Quæst. disput.* IV. *De miraculis*, quæst. VI, art. 1 ad 6, et lib. III, *Cont. Gent.* cap. 99, art. 7).

(5) Cette question a pour but de déterminer de quelle manière on peut distinguer les vrais miracles des faux miracles. Quoique saint Thomas ne s'étende pas très-longuement sur cette question, cependant on peut induire de ses paroles que le miracle doit être : 1° un effet sensible, 2° supérieur à toute cause créée, et par conséquent surnaturel ; 3° fait dans un but religieux. Ces notes sont celles que tous les théologiens assignent.

plaçait les infirmes sur les places publiques pour que l'ombre de saint Pierre les guérît (*Act.* v). Il y en a d'autres qui ne sont pas supérieures aux forces de la nature, comme les malades qu'on guérit de la fièvre. Enfin, il y en a qui ne surpassent pas nos espérances. Ainsi, nous espérons tous la résurrection des morts qui arrivera cependant par une dérogation aux lois naturelles. Donc toutes les choses qui se font en dehors des lois de la nature ne sont pas des miracles.

3. Le nom de miracle vient du mot admiration (*miratio*). Or, l'admiration a pour objet les choses qui se manifestent aux sens. Mais il y a des choses qui arrivent en dehors de la nature et que les sens ne peuvent percevoir, comme quand les apôtres sont devenus savants sans avoir fait ni recherches ni études. Donc toutes les choses qui se passent en dehors des lois de la nature ne sont pas des miracles.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Cont. Faust.* lib. XXVI, cap. 3) que quand Dieu fait quelque chose contre le cours ordinaire de la nature qui nous est connu, on donne à ces effets le nom de miracles ou de merveilles.

CONCLUSION. — Puisqu'on donne le nom de miracle à ce qui excite au plus haut point notre admiration, il faut ainsi appeler tout ce que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues.

Il faut répondre que le mot *miracle* vient du mot *admiration*. L'admiration a lieu toutes les fois qu'on voit un effet dont on ignore la cause. Ainsi, celui qui voit une éclipse de soleil est dans l'admiration, s'il en ignore la cause, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II, cap. 11). Mais la cause d'un effet apparent quelconque peut être connue de l'un tandis qu'elle est ignorée de l'autre. C'est ce qui fait que ce qui est admirable pour l'un ne l'est pas pour les autres; ainsi, par exemple, le paysan admire une éclipse de soleil et un astronome ne l'admire pas (1). Le nom de miracle se donne à tout ce qui excite l'admiration de tout le monde, c'est-à-dire à tout effet qui a une cause absolument cachée et que personne ne peut comprendre, parce que c'est Dieu même qui le produit. Par conséquent on appelle miracle tout ce que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la création et la justification de l'impie ne reçoivent pas le nom de miracles, à proprement parler, quoique ce soient les œuvres exclusives de Dieu, parce que ces effets ne sont pas de nature à être produits par d'autres causes et que par conséquent ils n'arrivent pas en dehors des lois de la nature puisqu'ils ne sont pas de son domaine.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit le miracle difficile non à cause de la grandeur de l'événement à l'occasion duquel il s'opère, mais parce qu'il surpasse les forces naturelles. On dit qu'il est insolite non parce qu'il arrive rarement, mais parce qu'il est en dehors du cours ordinaire de la nature. On dit qu'il est au-dessus des forces de la nature, non-seulement à cause de la substance du fait auquel il se rattache, mais encore en raison du mode et de l'ordre selon lequel il se produit. Enfin, on dit qu'il est au-dessus de nos espérances naturelles, mais non au-dessus de l'espérance surnaturelle qui émane de la foi par laquelle nous croyons à la résurrection.

Il faut répondre au *troisième*, que la science des apôtres, bien qu'elle

(1) Ainsi tous les faits qui paraissent merveilleux ne sont pas de vrais miracles.

(2) Le vrai miracle est donc nécessairement surnaturel, et puisqu'il a Dieu pour auteur, il doit être fait pour amener les hommes à lui, ce qui est la troisième condition que nous avons posée.

n'ait pas été visible par elle-même, se manifestait cependant par des effets qui montraient ce qu'elle avait d'admirable (1).

ARTICLE VIII. — UN MIRACLE PEUT-IL ÊTRE PLUS GRAND QU'UN AUTRE (2)?

1. Il semble qu'un miracle ne soit pas plus grand qu'un autre. Car saint Augustin dit (*Epist. ad Volus.*) : Dans les choses miraculeuses toute la raison du fait est la puissance de celui qui le produit. Or, c'est la même puissance, c'est-à-dire la puissance divine qui fait tous les miracles. Donc l'un n'est pas plus grand que l'autre.

2. La puissance de Dieu est infinie. Or, l'infini surpasse le fini sans qu'il y ait aucune proportion à établir entre l'un et l'autre. Dieu n'est donc pas plus admirable en faisant une chose qu'en en faisant une autre. Par conséquent un miracle n'est pas plus grand qu'un autre.

Mais c'est le *contraire*. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ dit en parlant de ses miracles (Joan. XIV, 12) : *Les œuvres que je fais, celui qui croit en moi les fera et il en fera même de plus grandes.*

CONCLUSION. — Un miracle peut être plus grand qu'un autre non par rapport à la puissance divine, mais par rapport aux forces de la nature dans le sens que l'un les surpasse plus que l'autre.

Il faut répondre que par rapport à la puissance divine il n'y a pas de miracle, parce que tout effet quel qu'il soit n'est rien comparativement à elle, d'après ces paroles d'Isaïe (Is. XL, 15) : *Les nations sont devant Dieu comme une goutte d'eau dans un grand vase, ou comme un grain de sable dans une balance.* Il n'y a donc de miracle que relativement aux forces de la nature qui peuvent être surpassées. Dès lors un miracle est plus ou moins grand selon qu'il surpasse plus ou moins les forces de la nature. Or, une chose peut surpasser les forces de la nature de trois manières : 1° Par rapport à la substance du fait comme l'existence simultanée de deux corps dans le même lieu, le mouvement rétrograde du soleil ou la glorification du corps humain. La nature ne peut produire d'aucune façon de pareils effets, et ils tiennent le premier rang parmi les miracles. 2° Une chose surpasse les forces de la nature non par rapport à la substance du fait, mais par rapport au sujet dans lequel il est produit ; telles sont la résurrection des morts, la guérison des aveugles, etc. Car la nature peut produire la vie, mais dans un être qui n'est pas mort ; elle peut donner la vue, mais à celui qui n'est pas aveugle. Ces miracles sont du second ordre. 3° Enfin, un effet surpasse les forces de la nature relativement au mode et à l'ordre selon lesquels il est produit. C'est ce qui arrive quand quelqu'un est tout à coup guéri d'une fièvre par la puissance divine, sans remède et sans avoir employé les moyens que l'on emploie en pareilles circonstances, ou quand l'atmosphère se charge de nuées immédiatement sans causes naturelles, comme on le vit à la prière de Samuel et d'Elie (I. *Reg.* XII, III. *Reg.* XVIII). Cette espèce de miracles est du dernier ordre (3). Ainsi, ces miracles peuvent se graduer selon les différentes manières dont ils surpassent les forces de la nature. — De ces considérations résulte évidemment la solution de toutes les objections qui ne sont tirées d'ailleurs que de la puissance divine.

(1) Dans cette réponse, saint Thomas accorde que le miracle doit être un effet sensible ; ce qui est la première condition que nous avons posée.

(2) L'Ecriture est formelle à cet égard ; indépendamment du texte cité par saint Thomas, on peut voir l'histoire des mages de Pharaon (*Ex.* VIII) et celle de Simon le Magicien (*Act.* VIII).

(3) Ces trois sortes de miracles appartiennent toutes aux miracles proprement dits que Dieu seul peut faire.

QUESTION CVI.

COMMENT UNE CRÉATURE AGIT SUR UNE AUTRE ET D'ABORD DE L'ILLUMINATION DES ANGES.

Après avoir parlé de l'action de Dieu sur les créatures, nous avons à examiner comment une créature agit sur une autre. Cette question générale doit être divisée en trois parties de telle sorte que nous considérions dans la première l'action des anges qui sont des créatures purement spirituelles; dans la seconde l'action des corps; dans la troisième celle des hommes qui sont composés d'un corps et d'une âme. — A l'égard des anges il y a trois choses à approfondir : 1° comment un ange agit-il sur un autre? 2° comment agit-il sur les corps? 3° quelle action exerce-t-il sur les hommes? — Touchant les rapports que les anges ont entre eux il faut examiner comment ils s'éclairent, comment ils se parlent et quelles relations existent entre les bons et les méchants. — Pour savoir comment ils s'éclairent quatre questions sont à faire : 1° Un ange meut-il l'intellect d'un autre en l'éclairant? — 2° L'un meut-il la volonté de l'autre? — 3° Un ange inférieur peut-il éclairer celui qui est au-dessus de lui? — 4° L'ange supérieur communique-t-il aux inférieurs la connaissance de tout ce qu'il sait?

ARTICLE I. — UN ANGE EN ÉCLAIRE T-IL UN AUTRE (1)?

1. Il semble qu'un ange n'en éclaire pas un autre. Car les anges possèdent la béatitude que nous espérons avoir dans l'éternité. Or, dans l'autre monde un homme n'en éclairera pas un autre, d'après ces paroles du prophète (Jer. XXXI, 34) : *L'homme n'enseignera plus alors son prochain et son frère.* Donc un ange n'en éclaire pas maintenant un autre.

2. Il y a dans les anges trois sortes de lumières : la lumière de la nature, celle de la grâce et celle de la gloire. Or, l'ange reçoit la lumière de la nature de celui qui le crée, la lumière de la grâce de celui qui le justifie, et la lumière de la gloire de celui qui le béatifie; c'est-à-dire que toutes les lumières qu'il reçoit lui viennent de Dieu. Donc un ange n'en éclaire pas un autre.

3. La lumière est une forme de l'esprit. Or, il n'y a que Dieu qui donne à la créature raisonnable sa forme, et il le fait sans l'intermédiaire d'aucune créature, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 51). Donc un ange n'éclaire pas l'intelligence d'un autre ange.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 8) que les anges du second ordre sont purifiés, éclairés et perfectionnés par les anges du premier ordre.

CONCLUSION. — Un ange en éclaire un autre dans le sens qu'il lui fait connaître la vérité qu'il sait lui-même, soit en fortifiant son intellect, soit au moyen de l'espèce ou de la ressemblance des choses qu'il comprend.

Il faut répondre qu'un ange en éclaire un autre. Pour rendre cette proposition évidente il faut observer que la lumière selon qu'elle se rapporte à l'intellect n'est rien autre chose qu'une manifestation de la vérité, suivant ces paroles de saint Paul (*Eph.* v, 13) : *Tout ce qui est manifesté est lumière.* Par conséquent, éclairer quelqu'un ce n'est rien autre chose que de lui manifester la vérité que l'on connaît, d'après ces autres paroles de l'Apôtre (*Eph.* III, 8) : *J'ai reçu, moi, le plus petit d'entre les saints, la grâce d'éclairer tous les hommes sur l'économie des mystères que Dieu cachait en lui depuis l'origine des siècles.* Quand on dit qu'un ange en éclaire un autre, on entend donc par là qu'il lui manifeste la vérité qu'il connaît. C'est la pensée de saint Denis quand il dit (*De cœl. hier.* cap. 7) que les théologiens enseignent clairement que les ordres inférieurs des substances célestes sont

(1) L'Ecriture nous montre dans plusieurs endroits qu'un ange en éclaire un autre : *Angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et alius angelus egrediebatur in occursum ejus* (Zach. II) : *Vidi alterum angelum ascendentem, etc.* (Apoc. VII).

instruits des choses divines par les ordres supérieurs. Or, comme pour comprendre il faut deux choses, ainsi que nous l'avons dit (quest. préc. art. 3), la faculté qui comprend et l'espèce ou l'image de l'objet compris, un ange peut sous ces deux rapports communiquer à un autre la vérité qu'il connaît. 1° Il le peut en fortifiant sa faculté intellectuelle. En effet, comme un corps imparfait prend de la force quand on le place près d'un corps plus parfait que lui, comme un corps froid s'échauffe en présence d'un corps chaud, de même l'intelligence d'un ange inférieur se fortifie en se mettant en rapport avec celle d'un ange supérieur. Car les êtres spirituels en se tournant les uns vers les autres exercent une action réciproque analogue à celle qui existe entre deux corps placés l'un à côté de l'autre. 2° Un ange manifeste à un autre la vérité qu'il connaît au moyen de l'espèce ou de la ressemblance de l'objet qu'il comprend. Car un ange supérieur connaît la vérité sous une forme universelle que l'intellect d'un ange inférieur ne serait pas capable de saisir, parce que sa nature l'oblige à concevoir les choses d'une manière plus particulière. Alors l'ange supérieur distingue en quelque sorte la vérité qu'il conçoit universellement pour l'approprier à l'entendement de l'ange inférieur. Il fait pour lui ce que font pour nous les docteurs qui connaissent la vérité en grand et qui la divisent en une foule de parties pour se mettre à la portée de leurs auditeurs. Telle est la pensée de saint Denis quand il dit (*De cœl. hier.* cap. 15) que chaque substance intellectuelle divise avec une admirable prévoyance la science qu'elle a reçue de Dieu sous une forme unique, et la communique à tous les anges inférieurs après l'avoir proportionnée à leur capacité.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges supérieurs aussi bien que les anges inférieurs voient l'essence de Dieu et que sous ce rapport l'un n'enseigne pas l'autre. C'est dans ce sens que le prophète dit : *L'homme n'enseignera pas son frère en disant : Connais le Seigneur. Car tous le connaîtront depuis le plus petit jusqu'au plus grand.* Or, Dieu connaît en lui-même toutes les raisons de ses œuvres (1) qui existent en lui comme dans leur cause, mais les êtres qui voient son essence ne les connaissent qu'en raison de la perfection avec laquelle ils la voient. Par conséquent un ange supérieur connaît mieux qu'un inférieur les raisons qui font agir Dieu, et il l'éclaire à ce sujet. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De div. nom.* cap. 4) que les anges sont éclairés sur les raisons des choses qui existent.

Il faut répondre au *second*, qu'un ange n'en éclaire pas un autre en lui communiquant la lumière de la nature, ou de la grâce, ou de la gloire, mais en fortifiant sa lumière naturelle, et en lui manifestant la vérité à l'égard des choses qui concernent l'état de la nature, de la grâce et de la gloire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la créature raisonnable reçoit de Dieu immédiatement sa forme, comme l'image la reçoit du type qu'elle reproduit, parce que les êtres raisonnables n'ont pas été faits à l'image d'un autre que de Dieu, ou comme le sujet le reçoit de l'être qui le complète, parce que l'esprit de la créature est toujours considéré comme informe tant qu'il ne s'attache pas à la vérité première. Mais les lumières qui viennent de l'homme ou de l'ange sont en quelque sorte des dispositions ou des préparations à la forme dernière que doit revêtir celui qui les reçoit (2).

(1) Il s'agit ici tout particulièrement des opérations libres que Dieu peut ne pas faire, et qui dépendent de sa volonté sans découler nécessairement de son essence. C'est pourquoi on peut voir son essence sans connaître les raisons de ces choses.

(2) C'est-à-dire qu'elles sont une disposition à la

ARTICLE II. — UN ANGE PEUT-IL AGIR SUR LA VOLONTÉ D'UN AUTRE (1)?

1. Il semble qu'un ange puisse agir sur la volonté d'un autre. Car, d'après saint Denis (*loc. cit.* in art. préc.), comme un ange en éclaire un autre, de même il le purifie et le perfectionne. Or, il semble que ce soit à la volonté que se rapporte l'action de purifier et de perfectionner. Car purifier c'est délivrer un être des souillures que sa volonté a contractées, et le perfectionner c'est lui faire atteindre la fin qui est l'objet de la volonté. Donc un ange peut agir sur la volonté d'un autre.

2. Saint Denis dit encore (*De cœl. hier.* cap. 7 et cap. 8) que les noms des anges expriment les vertus qui leur sont propres. Ainsi on donne le nom de séraphins à ceux qui brûlent et qui embrasent : ce qui est l'effet de l'amour qui se rapporte à la volonté. Donc un ange agit sur la volonté d'un autre.

3. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 57) que l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. Or, comme l'intellect d'un ange supérieur est au-dessus de celui d'un ange inférieur, ainsi il en est de son appétit. Il semble donc qu'il puisse changer la volonté d'un autre.

Mais c'est le *contraire*. La justice étant la règle de la volonté, c'est à celui qui justifie qu'il appartient de changer la volonté. Or, il n'y a que Dieu qui justifie. Donc un ange ne peut pas changer la volonté d'un autre.

CONCLUSION. — Puisque l'ange n'est pas le bien universel, qu'il ne le manifeste pas et qu'il n'est pas l'auteur de la nature intellectuelle, il ne peut agir sur la volonté d'un autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4), la volonté se modifie de deux manières, d'abord sous le rapport de l'objet, ensuite sous le rapport de la puissance elle-même. — Sous le rapport de l'objet, la volonté est mue par le bien lui-même qui en est l'objet (comme l'appétit est mû par ce qu'il souhaite), et par celui qui démontre l'objet en prouvant, par exemple, qu'une chose est bonne. Mais, selon l'observation que nous avons faite (*loc. cit.*), tous les autres biens n'inclinent la volonté que légèrement; il n'y a que le bien universel, c'est-à-dire Dieu qui puisse la mouvoir efficacement (2). Il n'y a que lui non plus qui montre le bien aux élus qui le voient dans son essence. Car Moïse lui ayant dit : *Montrez-moi votre gloire*, il lui a répondu : *Je te montrerai tout ce qui est bien* (*Ex.* XXXIII, 18 et 19). L'ange ne peut donc agir efficacement sur la volonté ni comme son objet, ni comme la manifestation de cet objet. Mais il a de l'influence sur elle, puisqu'il est aimable et que d'ailleurs il peut manifester les qualités que Dieu dans sa bonté a départies à ses créatures. Il peut ainsi par la persuasion porter un autre ange à l'amour de la créature ou à l'amour de Dieu. — Sous le rapport de la volonté elle-même, cette puissance ne peut être mue absolument que par Dieu. Car l'action de la volonté est l'inclination du sujet qui veut vers l'objet voulu. Or, il n'y a que celui qui a donné à la créature la faculté de vouloir qui puisse changer cette inclination, parce que toute inclination naturelle ne peut être changée que par celui qui peut donner la puissance dont elle résulte. Comme il n'y a que Dieu qui accorde à la créature la faculté de vouloir, puisqu'il est seul

connaissance parfaite de la vérité, qui ne peut venir que de Dieu.

(1) Comme toutes les créatures intelligentes et raisonnables sont libres et qu'elles ont par là même la responsabilité de leurs actes, il n'y a que Dieu, qui est la justice et la bonté même, qui puisse exercer une influence souveraine sur leur volonté. Une créature ne peut agir sur la volonté d'une autre créature que par la persuasion.

(2) Les thomistes s'appuient sur ce passage pour établir la prénotion physique.

l'auteur de la nature intellectuelle, il s'ensuit qu'un ange ne peut agir sur la volonté d'un autre.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on doit prendre les mots purifier et perfectionner dans le même sens que le mot éclairer. Et comme Dieu éclaire en agissant sur l'intellect et la volonté, il purifie ces deux facultés de leurs défauts et il les perfectionne l'une et l'autre en les menant à leur fin. Or, la lumière que reçoit l'ange se rapportant à l'intellect, comme nous l'avons dit (art. préc.), sa purification s'entend du défaut de l'intellect qui est l'ignorance, et sa perfection désigne l'élévation de l'intellect à sa fin qui est la vérité connue. C'est ce qu'exprime saint Denis quand il dit (*De hier. cœl.* cap. 6) que dans la hiérarchie céleste la purification consiste pour les substances et les essences dans la lumière que Dieu leur envoie à l'égard des choses qu'ils ignorent. C'est ainsi que nous disons que la vue matérielle est purifiée quand les ténèbres se retirent; qu'elle est éclairée quand la lumière la frappe, et qu'elle arrive à sa perfection quand elle connaît les objets eux-mêmes (1).

Il faut répondre au *second,* qu'un ange peut, par la persuasion, en porter un autre à l'amour de Dieu, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que Aristote parle de l'appétit sensitif inférieur qui peut être mû par l'appétit intelligentiel qui lui est supérieur, parce qu'ils appartiennent l'un et l'autre à la même âme et parce que l'appétit inférieur est une puissance qui existe dans un organe corporel, ce qui n'a pas lieu dans les anges.

ARTICLE III. — UN ANGE INFÉRIEUR PEUT-IL ÉCLAIRER UN ANGE SUPÉRIEUR (2)?

1. Il semble qu'un ange inférieur puisse éclairer un ange supérieur. Car la hiérarchie ecclésiastique découle de la hiérarchie céleste et la représente. C'est pourquoi nous appelons la Jérusalem céleste notre mère. Or, dans l'Eglise les supérieurs sont éclairés et instruits par les inférieurs, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIV, 31) : *Vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre afin que tous apprennent et que tous exhortent.* Donc dans la hiérarchie céleste les anges supérieurs peuvent être éclairés par les inférieurs.

2. Comme l'ordre des substances corporelles dépend de la volonté de Dieu, de même l'ordre des créatures intellectuelles. Or, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6 et 7), Dieu déroge quelquefois à l'ordre des substances corporelles. Donc il peut aussi quelquefois déroger à l'ordre des substances spirituelles en éclairant les substances inférieures sans se servir des substances supérieures. Les anges inférieurs ainsi éclairés peuvent donc illuminer les anges supérieurs.

3. Un ange éclaire celui vers lequel il se tourne, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, comme ce mouvement est volontaire, un ange supérieur peut se tourner vers le dernier des anges sans éclairer les anges intermédiaires. Il peut donc l'éclairer immédiatement, et celui-ci peut alors éclairer ceux qui sont au-dessus de lui.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De eccl. hier.* cap. 5) : Dieu a voulu que ce fût une loi immuable que les inférieurs fussent élevés à lui par les supérieurs.

(1) Ainsi ces trois actions ne sont pas distinctes, elles rentrent au contraire l'une dans l'autre, et elles ne sont séparées que rationnellement. Denis le Chartreux exprime à ce sujet absolument la même pensée que saint Thomas (*De cœl. hierarch.* cap. 3).

(2) Saint Thomas se prononce pour la négative, parce que dans le sentiment contraire il ne serait pas possible de comprendre les hiérarchies célestes.

CONCLUSION. — Un ordre est soumis à un autre ordre comme une cause est soumise à une autre cause, et l'ange inférieur ne peut pas par sa puissance naturelle et ordinaire éclairer un ange qui est au-dessus de lui.

Il faut répondre que les anges inférieurs n'éclairent jamais les anges supérieurs, mais ils en sont toujours éclairés. La raison en est que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6), un ordre est compris dans un autre ordre comme le domaine d'une cause dans celui d'une autre. Par conséquent, comme la cause inférieure est soumise à la cause supérieure, de même l'ordre inférieur est assujetti à celui qui est au-dessus de lui. Il n'y a donc pas plus de répugnance à ce qu'une chose sorte de l'ordre d'une cause inférieure pour suivre l'impulsion d'une cause supérieure qu'il n'y en a dans les choses humaines à ce qu'on néglige les ordres du préfet pour obéir à ceux du chef de l'Etat. C'est ce qui fait que Dieu déroge quelquefois miraculeusement à l'ordre de la nature matérielle pour que les hommes le connaissent. Mais en dérogeant à l'ordre auquel les substances spirituelles sont soumises il ne pourrait en aucun cas se proposer par là d'élever les hommes vers lui, puisque nous ne voyons pas ce qui se passe parmi les anges (1) comme ce qui se passe dans le monde sensible. Il ne déroge donc jamais à cet ordre ; c'est aux anges supérieurs à instruire les anges inférieurs, et ces relations ne peuvent jamais être interverties.

Il faut répondre au *premier* argument, que la hiérarchie ecclésiastique imite la hiérarchie céleste sous certains rapports, mais elle n'en reproduit pas absolument l'image. Car dans la hiérarchie céleste ce qui détermine les rangs c'est uniquement la distance plus ou moins grande qu'il y a des anges à Dieu. C'est pourquoi ceux qui sont les plus près de Dieu sont tout à la fois les plus élevés pour le rang et les plus éclairés pour la science ; c'est ce qui fait que les supérieurs ne sont jamais éclairés par les inférieurs. Mais dans la hiérarchie ecclésiastique il arrive quelquefois que ceux qui sont les plus près de Dieu par la sainteté, sont les derniers pour le rang et ne sont pas éminents pour la science. D'autres brillent par les connaissances qu'ils ont dans une science et sont ignorants dans une autre. C'est pour cette raison que les supérieurs peuvent être instruits par les inférieurs.

Il faut répondre au *second*, que Dieu n'a pas pour déroger à l'ordre des esprits la même raison que pour déroger à l'ordre des corps, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Par conséquent cet argument n'est pas concluant.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange se tourne en effet par sa volonté vers l'ange qu'il doit éclairer ; mais sa volonté est toujours soumise à la loi divine qui a établi la hiérarchie céleste.

ARTICLE IV. — L'ANGE SUPÉRIEUR ÉCLAIRE-T-IL L'INFÉRIEUR SUR TOUT CE QU'IL CONNAIT (2)?

1. Il semble que l'ange supérieur n'éclaire pas l'inférieur sur tout ce qu'il connaît. Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 12) que les anges supérieurs ont une science plus universelle, tandis que les inférieurs ont une science plus particulière. Or, une science universelle comprend plus de choses qu'une science particulière. Donc les anges inférieurs ne connaissent

(1) Dans ce cas, le miracle manquerait de la première condition que nous avons exigée (quest. préc. art. 7) : il ne serait pas sensible. Et comme saint Thomas veut que tout se rapporte à la sanctification de l'homme : *Omnia propter electos*, cette raison lui paraît suffisante pour nier la possibilité du fait.

(2) Sous le règne de la charité, l'égoïsme n'existe plus ; c'est à ce point de vue que saint Thomas se place pour résoudre ces questions si difficiles, et c'est aussi ce qui donne à ses solutions tant de gravité et d'importance.

pas, au moyen de la lumière qu'ils en reçoivent, tout ce que savent les anges supérieurs.

2. Le Maître des sentences dit (*Sent.* II, dist. 11) que les anges supérieurs ont connu depuis le commencement des siècles le mystère de l'incarnation, mais que les anges inférieurs ne l'ont su que quand il s'est accompli. Il semble par là qu'il y a eu des anges qui ont demandé parce qu'ils l'ignoraient : *Quel est ce roi de gloire?* et que d'autres leur ont répondu comme le sachant bien : *Ce roi de gloire est le Seigneur des vertus,* comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7). Or, il n'en aurait pas été ainsi si les anges supérieurs éclairaient les inférieurs sur tout ce qu'ils connaissent. Ils ne les éclairent donc pas de la sorte.

3. Si les anges supérieurs annoncent aux inférieurs tout ce qu'ils connaissent, les inférieurs n'ignorent rien de ce que savent les supérieurs. Les supérieurs n'ont donc plus rien à apprendre aux inférieurs, ce qui semble répugnant. Donc ils ne leur manifestent pas tout ce qu'ils savent.

Mais c'est le *contraire.* Saint Grégoire dit (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) que dans la céleste patrie tous les dons, quelque excellents qu'ils soient, ne sont jamais exclusivement possédés par un seul. Et saint Denis ajoute (*De cœl. hier.* cap. 15) que chaque essence céleste communique à celle qui est au-dessous d'elle l'intelligence qu'elle a reçue de celle qui est au-dessus, comme on le voit d'ailleurs par le passage que nous avons déjà cité (art. 1).

CONCLUSION. — Puisqu'il est dans la nature du bien de se communiquer aux autres, il faut que les anges supérieurs qui participent le plus pleinement à la divine bonté éclairent les inférieurs sur tout ce qu'ils connaissent, mais de telle sorte cependant que ceux qui sont d'un ordre plus élevé aient toujours une science plus parfaite.

Il faut répondre que toutes les créatures participent de la bonté divine en ce qu'elles répandent sur les autres êtres le bien qu'elles possèdent. Car il est dans la nature du bien de se communiquer aux autres. De là il arrive que les agents transmettent, autant que possible, aux autres êtres leur ressemblance. Et plus un agent participe de la bonté divine, plus il s'efforce de communiquer aux autres, selon son pouvoir, toutes ses perfections. Aussi l'apôtre saint Pierre dit-il de ceux qui ont déjà reçu le don de la grâce (I. *Ep.* IV, 10), que *chacun doit communiquer aux autres le don qu'il a reçu, comme de zélés et fidèles dispensateurs de la grâce divine.* Donc à plus forte raison les saints, qui sont en pleine participation de la bonté de Dieu, communiquent-ils à ceux qui sont au-dessous d'eux tout ce qu'ils reçoivent. Cependant les anges inférieurs ne peuvent recevoir la science d'une façon aussi excellente qu'elle existe dans les anges supérieurs. C'est pourquoi les anges supérieurs sont toujours d'un ordre plus élevé et possèdent une science plus parfaite que les autres. Ainsi le maître comprend plus profondément une chose que le disciple auquel il l'enseigne.

Il faut répondre au *premier* argument, que la science des anges supérieurs est plus universelle, dans le sens que leur manière de comprendre est plus éminente.

Il faut répondre au *second,* que les paroles du Maître des sentences ne signifient pas que les anges inférieurs aient complétement ignoré le mystère de l'incarnation, mais qu'ils ne l'ont pas connu aussi parfaitement que les anges supérieurs, et que leur connaissance s'est ensuite perfectionnée quand ce mystère s'est accompli.

Il faut répondre au *troisième,* que jusqu'au jour du jugement Dieu révélera toujours quelque chose de nouveau aux anges supérieurs à l'égard de ce qui a rapport à la disposition du monde et surtout au salut des élus. D'où

il résulte que les anges supérieurs ont toujours de quoi éclairer les inférieurs.

QUESTION CVII.

DU LANGAGE DES ANGES.

Nous avons ensuite à examiner le langage des anges. — A cet égard cinq questions se présentent : 1° Un ange parle-t-il à un autre? — 2° L'inferieur parle-t-il au supérieur? — 3° L'ange parle-t-il à Dieu? — 4° La distance locale fait-elle quelque chose au langage des anges? — 5° Tous les anges connaissent-ils ce qu'un ange dit à un autre?

ARTICLE I. — UN ANGE PARLE-T-IL A UN AUTRE (1)?

1. Il semble qu'un ange ne parle pas à un autre. Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XVIII, cap. 27) qu'après la résurrection le corps ne voilera plus les pensées de l'âme, et l'âme de l'homme ne sera plus cachée aux regards de ses semblables. L'esprit d'un ange est donc encore beaucoup moins caché à l'égard des autres anges. Et comme le langage ne sert qu'à manifester les pensées secrètes de l'intelligence, il s'ensuit qu'il n'est pas nécessaire que les anges se parlent entre eux.

2. Il y a deux sortes de langage, l'un intérieur par lequel on se parle à soi-même, et l'autre extérieur par lequel on parle à un autre. Le langage extérieur se produit par quelques signes sensibles, comme la voix, ou par un mouvement de tête, ou par le moyen d'un membre tel que la langue ou le doigt, ce qui ne peut avoir lieu chez les anges. Donc un ange ne parle pas à un autre.

3. Celui qui parle excite celui qui l'écoute à être attentif à ses paroles. Or, il ne semble pas qu'un ange en excite un autre à être attentif; car cela ne se fait parmi nous qu'au moyen d'un signe sensible. Donc un ange ne parle pas à un autre.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (I. *Cor.* XIII, 1) : *Si je parlais la langue des hommes et des anges.*

CONCLUSION. — Puisqu'un ange peut découvrir à un autre les pensées qu'il forme dans son esprit, par là même que celui qui a une idée peut par sa volonté la manifester à qui il lui plaît, il est constant qu'un ange parle a un autre ange.

Il faut répondre que les anges ont une sorte de langage. Mais, comme le dit saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 4), il faut que notre esprit, s'élevant au-dessus de la langue corporelle, s'arrête à une sorte de langage intérieur (2) sublime et inconnu. Pour comprendre comment un ange parle à un autre, il faut se rappeler ce que nous avons dit en traitant des actes et des puissances de l'âme (quest. LXXXII, art. 4), c'est que la volonté meut l'intellect et le porte à agir. Or, l'objet intelligible est dans l'intellect de trois manières. 1° Il y est habituellement, et c'est la mémoire qui le conserve ainsi, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 7, 8, 9). 2° Il y est en acte, c'est-à-dire à l'état de conception. 3° Il y est comme se rapportant à une autre chose. Il est évident que ce qui fait passer l'objet intelligible du pre-

(1) Théodore de Bèze s'est moqué dans son commentaire sur saint Paul de ceux qui n'ont pas vu dans l'expression de l'Apôtre une simple hyperbole, et qui ont disserté sur la langue des anges. Mais rien n'est plus téméraire que cette assertion, puisque tous les Pères ont été du sentiment de saint Thomas. Saint Chrysostome, Théophilacte, Théodoret, saint Basile, ont tous pris l'expression de saint Paul dans son sens propre.

(2) Théodore de Mopsueste a supposé que le langage des anges était extérieur et sensible. Cette erreur a été celle de tous les auteurs anciens qui ont supposé que les anges avaient des corps. Elle est réfutée par Philopon (*De mundi creat.* lib. I, cap. 22), saint Grégoire de Nysse (*Cont. Eunom.* lib. XII), saint Basile (*Hom.* II *in Ps.* XXVIII), Didyme (*De Spiritu sancto,* lib. II).

mier de ces états au second, c'est l'action de la volonté. D'où il suit que dans la définition de l'habitude on dit qu'une chose habituelle est celle dont on peut se servir quand on veut. C'est aussi la volonté qui le fait passer du second état au troisième. Car c'est la volonté qui rapporte les conceptions de l'esprit à un autre objet, soit que cette conception serve à faire quelque chose, soit qu'on la manifeste à un autre individu. Or, quand l'esprit se tourne vers l'objet intelligible qu'il possède habituellement pour le considérer en acte, c'est à lui-même qu'il parle ; car on donne aux conceptions de l'esprit le nom de verbe intérieur. Mais par là même que le concept d'un ange doit être manifesté à un autre par la volonté de l'ange lui-même, il arrive que l'idée de l'un est connue de l'autre et que par conséquent l'un parle à l'autre. Car parler à un autre consiste uniquement à lui manifester l'idée que l'on a (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les conceptions intérieures de l'esprit sont renfermées en nous par un double obstacle. 1° Par la volonté elle-même qui peut conserver intérieurement ce que l'esprit pense ou le manifester au dehors. Et sous ce rapport personne autre que Dieu ne peut voir ce qui se passe dans l'esprit d'un autre, d'après ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* II, 11) : *Personne ne sait ce qui se passe dans l'homme, sinon l'esprit qui est en lui.* 2° L'esprit de l'homme est caché à un autre homme par le corps qui l'enveloppe. C'est ce qui fait que quand la volonté a l'intention de manifester à un autre ce que l'esprit pense, elle n'y parvient pas immédiatement, mais il faut qu'elle emploie un signe sensible. C'est la pensée qu'exprime saint Grégoire quand il dit (*Mor.* lib. II, cap. 4) : Le corps est comme un mur de séparation qui empêche les autres de pénétrer dans les secrets de notre cœur. Mais quand nous désirons nous manifester nous-mêmes, nous sortons par la porte de notre langue pour nous montrer tels que nous sommes intérieurement. L'ange n'a pas cet obstacle ; c'est pourquoi les autres anges connaissent ce qu'il pense aussitôt qu'il veut le leur manifester.

Il faut répondre au *second,* que le langage extérieur qui se manifeste par la voix nous est nécessaire parce que le corps ne permet pas à l'âme de manifester immédiatement ses pensées. C'est pourquoi il ne convient pas à l'ange ; il n'a besoin que du langage intérieur qui consiste non-seulement dans les conceptions qu'il forme intérieurement, mais encore en ce que sa volonté les manifeste à d'autres. Le langage des anges est donc une expression métaphorique qui désigne la faculté qu'a l'ange de manifester ses pensées.

Il faut répondre au *troisième,* que relativement aux bons anges qui se voient toujours naturellement dans le Verbe de Dieu, il ne serait pas nécessaire d'admettre un excitateur quelconque ; parce que comme l'un voit toujours l'autre, de même il voit toujours en lui tout ce qui le concerne lui-même. Mais parce que dans l'état de nature ils pouvaient se parler réciproquement, et que les mauvais anges peuvent encore se parler actuellement, il faut reconnaître que comme les sens sont mus par les choses sensibles, de même l'intellect est mû par ce qui est intelligible. Ainsi donc comme tout signe sensible excite les sens, de même toute vertu intelligible peut rendre l'esprit de l'ange attentif.

ARTICLE II. — UN ANGE INFÉRIEUR PARLE-T-IL A UN ANGE SUPÉRIEUR (2)?

1. Il semble qu'un ange inférieur ne parle pas à un ange supérieur. Car, à

(1) Scot Erigène, un des commentateurs des œuvres de saint Denis l'Aréopagite, Denis le Chartreux, Albert le Grand et la plupart des scolastiques, sont sur ce point du sentiment de saint Thomas.

(2) Cet article fait parfaitement ressortir la dif-

propos de ces paroles de l'Apôtre (I. *Cor.* XIII) : *Si je parlais la langue des hommes et des anges*, la glose dit : que les paroles des anges sont des lumières par lesquelles les anges supérieurs éclairent les anges inférieurs. Or, les anges inférieurs n'éclairent jamais les anges supérieurs, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Donc les anges inférieurs ne parlent pas aux supérieurs.

2. Nous avons dit plus haut (quest. préc. art. 1) qu'éclairer n'est rien autre chose que de manifester une chose à un autre, et manifester une chose à un autre c'est en parler. Donc parler c'est la même chose qu'éclairer, ce qui nous ramène à la conséquence précédente.

3. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 4) que Dieu parle aux anges par là même qu'il leur montre les secrets invisibles de son cœur. Mais c'est précisément en cela que consiste la communication de sa lumière. Donc toutes les fois que Dieu parle il éclaire. L'illumination des anges est appelée pour la même raison leur langage, et par conséquent un ange inférieur ne peut d'aucune manière parler à un ange supérieur.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 6, 7) que c'est aux anges supérieurs que les inférieurs ont dit : *Quel est ce roi de gloire?*

CONCLUSION. — Puisqu'un ange inférieur découvre à un ange supérieur ce qu'il a conçu dans son esprit par l'effet de sa propre volonté, mais non ce qui dépend de la volonté première, il lui parle, mais il ne l'éclaire pas.

Il faut répondre que les anges inférieurs peuvent parler aux anges supérieurs. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que par rapport aux anges *éclairer* c'est *parler*, mais *parler* n'est pas toujours *éclairer*, parce que, comme nous l'avons dit (art. préc.), quand un ange parle à un autre il ne fait que lui manifester sa pensée conformément à sa volonté propre. Or, les pensées ou les conceptions de l'esprit peuvent se rapporter à un double principe, à Dieu lui-même qui est la vérité première, et à la volonté de la créature intelligente par laquelle nous pensons actuellement à une chose. Mais la vérité étant la lumière de l'intellect et Dieu étant la règle de toute vérité, sa manifestation (1) que l'esprit perçoit est tout à la fois lumière et parole quand on la considère comme dépendant de la vérité première. Telles sont ces propositions : *Le ciel a été créé par Dieu*, ou *l'homme est un animal*. Mais pour la manifestation des choses qui dépendent de la volonté de la créature intelligente, on ne peut pas dire que ce soit une lumière, ce n'est qu'une parole. Ainsi qu'on dise à un autre : *Je veux apprendre telle chose ; je veux faire ceci ou cela*, il n'y a là rien qui l'éclaire. La raison en est que la volonté créée n'est ni la lumière, ni la règle de la vérité ; elle n'en est qu'une participation. C'est pourquoi quand une volonté créée me manifeste ses intentions elle ne m'éclaire pas. Car il n'importe pas à la perfection de mon entendement qu'il sache ce que vous voulez ou ce que vous comprenez, mais seulement ce qui appartient à la vérité éternelle. Or, il est évident que les anges sont appelés supérieurs ou inférieurs par rapport au principe de la vérité qui est Dieu. C'est pour cette raison que l'illumination véritable qui part de ce principe descend des anges supérieurs aux inférieurs. Mais le sujet qui veut est, par rapport au principe qui est la volonté, le premier et le dernier (2). C'est

férence qu'il y a entre la parole de l'ange et son illumination.

(1) La manifestation d'une pensée qui dépend de la vérité première est une illumination, parce qu'elle a Dieu pour principe.

(2) Il est le premier et le dernier principe des choses qu'il veut, de telle sorte qu'il n'y a que celui à qui il les manifeste qui puisse les connaître. Ce qui revient à la proposition que saint Thomas a établie plus haut (quest. LVII, art. 4) en démontrant que Dieu seul connaît les pensées des cœurs.

ce qui fait que la manifestation de ce qui a rapport à la volonté peut être rapportée par le sujet qui veut à tous les individus qu'il désigne. Par conséquent les anges supérieurs peuvent parler aux inférieurs et réciproquement.

La réponse au *premier* et au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que toutes les fois que Dieu parle aux anges il les éclaire, parce que la volonté de Dieu étant la règle de la vérité, la créature intelligente se perfectionne et s'éclaire en sachant ce qu'il veut. Mais il n'en est pas de même de la volonté de l'ange, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — L'ANGE PARLE-T-IL A DIEU (1)?

1. Il semble que l'ange ne parle pas à Dieu. Car le langage sert à manifester à un autre une pensée. Or, l'ange ne peut rien manifester à Dieu qui sait tout. Donc l'ange ne parle pas à Dieu.

2. Parler c'est rapporter à un autre les conceptions de son esprit, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, l'ange rapporte toujours à Dieu les conceptions de son esprit. Donc s'il parle à Dieu quelquefois il lui parle toujours, ce qui peut paraître répugnant puisqu'il parle quelquefois à un autre ange. Il semble donc qu'un ange ne parle jamais à Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (Zach. I, 12) : *L'ange répondit à Dieu et dit : Seigneur, Dieu des armées, jusqu'à quand durera votre colère contre Jérusalem?* L'ange parle donc à Dieu.

CONCLUSION. — Les anges ne parlent pas à Dieu pour lui manifester quelque chose, mais on dit qu'ils lui parlent, soit parce qu'ils le consultent sur ce qu'ils doivent faire, soit parce qu'ils admirent ses perfections infinies.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la parole de l'ange n'est que sa conception ou sa pensée adressée à un autre. Mais il y a deux manières de rapporter une chose à un autre : 1° On peut la lui communiquer; c'est ainsi que dans les choses naturelles l'être actif communique son mouvement à l'être passif, et que dans l'ordre social le maître communique sa science au disciple. En ce sens l'ange ne parle point du tout à Dieu, parce que Dieu étant le principe et l'auteur de toute vérité et de toute volonté, il ne peut rien recevoir à l'égard de ce qui concerne la vérité elle-même, ni à l'égard de ce qui dépend de la volonté de la créature. 2° Un être se rapporte à un autre pour en recevoir quelque chose. Dans les choses naturelles l'être passif se rapporte de cette manière à l'être actif, et dans l'ordre social le disciple se rapporte au maître. En ce dernier sens l'ange parle à Dieu, soit en le consultant pour connaître sa volonté sur ce qu'il doit faire, soit en admirant ses perfections infinies qui sont toujours pour lui incompréhensibles. C'est le sentiment de saint Grégoire, qui dit (*Mor.* lib. II, cap. 4) que les anges parlent à Dieu lorsque, ravis par le spectacle des merveilles divines, ils expriment leur admiration.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne parle pas toujours pour manifester quelque chose à un autre, mais on lui parle quelquefois pour en obtenir les lumières dont on a besoin ; c'est ainsi que le disciple demande au maître ce qu'il ignore.

Il faut répondre au *second*, que les anges adressent toujours à Dieu la parole pour le louer et l'exalter, mais ils ne le consultent sur les choses qu'ils doivent faire que quand il se présente des choses nouvelles sur lesquelles ils ont besoin d'être éclairés.

(1) D'après l'Ecriture, les anges parlent à Dieu pour le louer : *Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei* (Matth. XIX) : *In quem desiderant angeli prospicere* (I. Pet. I). Ils lui parlent aussi pour le consulter : indépendamment du texte de Zacharie cité par saint Tho-

ARTICLE IV. — LA DISTANCE EMPÊCHE-T-ELLE LES ANGES DE SE PARLER (1)?

1. Il semble que la distance locale empêche les anges de se parler. Car, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 3) : *L'ange opère là où il est.* Or, la parole est une des opérations de l'ange. Donc puisque l'ange existe dans un lieu déterminé il semble qu'il ne puisse parler qu'à une distance quelconque.

2. Celui qui parle crie, parce que celui qui l'écoute est éloigné. Or, Isaïe dit des séraphins (Is. VI) que *l'un crie vers l'autre.* Il semble donc que la distance empêche les anges de se parler.

Mais c'est le *contraire.* Car, d'après saint Luc (cap. XVI), le riche qui était dans l'enfer parlait à Abraham sans en être empêché par l'éloignement. A plus forte raison la distance ne doit-elle pas empêcher un ange de parler à un autre.

CONCLUSION. — La distance n'empêche nullement les anges de se parler, puisque leur parole consiste dans une opération intellectuelle.

Il faut répondre que le langage des anges n'est qu'une opération purement intellectuelle, comme nous l'avons vu (art. 1, 2, 3). Or, l'opération intellectuelle des anges n'est soumise ni au temps, ni à l'espace. Car notre opération intellectuelle elle-même échappe à ces deux conditions du moment où on la dégage des images sensibles qui n'existent pas dans les anges. Comme ce qui n'est soumis ni au temps, ni à l'espace n'est nullement influencé par la diversité des époques et par la distance des lieux, il s'ensuit que cette distance n'empêche pas les anges de se parler entre eux.

Il faut répondre au *premier* argument, que le langage des anges, comme nous l'avons dit (art. 1), est un langage intérieur qu'un autre perçoit. Il existe donc dans l'ange qui parle, et par conséquent il est là où est l'ange lui-même. Mais comme la distance n'empêche pas un ange d'en voir un autre, de même elle ne l'empêche pas de percevoir ce qui s'adresse à lui, et c'est précisément en cela que consiste l'intelligence même du langage.

Il faut répondre au *second,* que ce cri ne désigne pas l'éclat de la voix qui se fait entendre en raison de l'éloignement, mais il indique la sublimité des pensées et des sentiments que l'on exprime, suivant ces paroles de saint Grégoire (*Mor.* lib. II, cap. 4) : On crie moins selon que le désir est moins ardent.

ARTICLE V. — UN ANGE EST-IL ENTENDU DE TOUS LES AUTRES QUAND IL S'ADRESSE A L'UN D'EUX (2)?

1. Il semble que tous les anges connaissent ce que l'un d'eux a dit à un autre. Car ce qui empêche un homme d'être entendu de tous les autres c'est qu'ils sont à distance inégale par rapport à lui. Or, la distance n'empêche pas un ange de parler à un autre, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc tous les anges entendent ce qu'un ange dit à un autre.

2. Tous les anges ont de commun la faculté de comprendre. Si donc la pensée de l'un est connue de celui auquel il la destine, pour la même raison elle est aussi connue des autres.

3. L'illumination est une espèce de parole. Or, l'illumination qu'un ange reçoit d'un autre s'étend à tous, parce que, comme le dit saint Denis (*De*

mas, voyez, au commencement du livre de Job, le discours que Satan adresse à Dieu.

(1) Il y a des théologiens qui soutiennent sur ce point un sentiment opposé à celui de saint Thomas, se fondant tout particulièrement sur ces paroles du prophète (Zach. XI) : *Et ecce angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et angelus alius egrediebatur in occursum ejus. Et dixit ad cum : Curre, loquere ad puerum istum, etc.*

(2) La solution de cette question est une conséquence évidente de tout ce qui précède. Il n'y a pas de controverse à ce sujet.

cœl. hier. cap. 15), chaque substance céleste communique aux autres l'intelligence qui lui a été transmise. Donc ce qu'un ange dit à un autre est connu de tous.

Mais c'est le *contraire.* Car si un homme peut exclusivement parler à un autre, à plus forte raison peut-il en être ainsi parmi les anges.

CONCLUSION. — Puisqu'un ange peut adresser les conceptions propres de son esprit à l'un et non à l'autre, il s'ensuit que l'un peut entendre ce que dit l'autre, sans que tous l'entendent comme lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), un ange peut manifester à un autre son idée en la lui adressant directement par un acte de sa volonté. Or, sa volonté peut faire qu'une chose s'adresse à l'un et non à l'autre; par conséquent il peut se faire que la pensée de l'un soit connue par un autre sans l'être de tous. Ainsi donc ce n'est pas la distance qui empêche la parole d'un ange d'être connue de tous les autres, mais c'est sa volonté qui fait qu'elle ne s'adresse qu'à un seul, comme nous l'avons dit (art. préc.).

La réponse au *premier* et au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que l'illumination a pour objet ce qui émane de la règle première de la vérité, qui est le principe commun de tous les anges; c'est pourquoi elle leur est commune à tous. Mais le langage peut avoir pour objet ce qui se rapporte au principe de la volonté créée qui est propre à chaque ange; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tout ce qu'ils disent leur soit commun.

QUESTION CVIII.

DES HIÉRARCHIES ET DES ORDRES DES ANGES.

Nous avons maintenant à nous occuper des hiérarchies et des ordres des anges. Car nous avons dit (quest. CVI, art. 3) que les anges supérieurs éclairent les inférieurs sans qu'il y ait réciprocité. — A cet égard huit questions se présentent : 1° Tous les anges sont-ils de la même hiérarchie? — 2° N'y a-t-il dans une hiérarchie qu'un seul ordre? — 3° Y a-t-il dans un ordre plusieurs anges? — 4° La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature? — 5° Des noms et des propriétés de chaque ordre. — 6° Du rapport que les ordres ont entre eux. — 7° Les ordres existeront-ils encore après le jour du jugement? — 8° Les hommes peuvent-ils être unis aux ordres des anges?

ARTICLE I. — TOUS LES ANGES SONT-ILS DE LA MÊME HIÉRARCHIE (1)?

1. Il semble que tous les anges soient de la même hiérarchie. Car les anges étant les premières d'entre les créatures, il faut reconnaître qu'ils sont soumis à l'ordre le plus admirable. Or, l'ordre qui convient le mieux à une multitude c'est qu'elle n'obéisse qu'à un chef, comme le dit Aristote (*Met.* lib. XII, *in fin.*; *Pol.* lib. III, cap. 11 et 12). Une hiérarchie n'étant rien autre chose qu'une société sainte, il semble que tous les anges ne doivent en former qu'une seule.

2. Saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 3) que la hiérarchie est l'ordre, la science et l'action. Or, tous les anges font partie d'un seul et même ordre par lequel il se rapportent tous à Dieu qu'ils connaissent et qui est la règle de leurs actions. Donc ils ne forment qu'une seule et même hiérarchie.

(1) Calvin a nié cette distinction des hiérarchies célestes, et s'en est moqué comme d'une invention des théologiens scolastiques (lib. I *Instit.* cap. 14, sect. 4). Mais on ne peut, sans être hérétique, soutenir ce sentiment, qui est ouvertement contraire à l'Écriture, à l'enseignement unanime des Pères et aux décisions des conciles.

3. L'organisation sacrée qui reçoit le nom de hiérarchie existe dans les hommes aussi bien que dans les anges. Or, tous les hommes ne forment qu'une seule hiérarchie. Donc aussi les anges.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis distingue lui-même (*De cœl. hier.* cap. 6) dans les anges trois hiérarchies.

CONCLUSION. — Considérés par rapport à leur chef unique qui est Dieu, tous les anges et toutes les créatures raisonnables ne forment qu'une seule hiérarchie, mais considérés par rapport à la multitude qui obéit à un chef particulier, les anges ne forment pas entre eux, ni avec les hommes, une seule et même hiérarchie, mais ils en forment trois.

Il faut répondre qu'on appelle hiérarchie une principauté sacrée. Or, le mot principauté comprend deux choses, un prince ou chef et une multitude qui lui soit soumise. Si l'on considère le chef unique qui est Dieu, comme il commande non-seulement aux anges, mais encore aux hommes et à toutes les créatures, il n'y aura qu'une seule hiérarchie qui comprendra tout à la fois les anges et tous les êtres raisonnables qui participent aux choses sacrées. C'est en ce sens que saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 1) qu'il y a deux cités ou sociétés, celle des bons anges et des hommes justes et celle des méchants. Mais si l'on considère la principauté sous le rapport de la multitude qui obéit à un prince particulier, il faut donner le nom de principauté à toutes ces multitudes partielles qui sont régies et gouvernées par un seul et même prince qui ne commande qu'à elles. Toutes celles qui ne reçoivent pas les ordres du même chef forment autant de principautés spéciales, comme on distingue dans un même royaume autant de cités différentes qu'il y a de villes qui ont leurs lois et leurs magistrats particuliers. Or, il est évident que les hommes perçoivent les lumières divines d'une autre manière que les anges. Car les anges les perçoivent dans toute leur pureté intelligible, tandis que les hommes les reçoivent sous des images sensibles, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 1); c'est pourquoi les anges ne peuvent former avec les hommes une seule et même hiérarchie. D'après le même principe on distingue les anges en trois hiérarchies (1). En effet nous avons dit (quest. LV, art. 3) en traitant de la connaissance des anges, que les anges supérieurs ont une connaissance de la vérité plus universelle que les anges inférieurs. Or, on peut distinguer dans la manière dont ils connaissent la vérité trois degrés, parce que les raisons des choses créées sur lesquelles ils sont éclairés peuvent se considérer sous un triple aspect. 1° Elles peuvent être considérées selon qu'elles émanent du premier principe universel qui est Dieu. C'est ainsi que les perçoit la première hiérarchie qui est immédiatement en rapport avec Dieu et qui habite, selon l'expression de saint Denis, sous les portiques de la Divinité (*De cœl. hier.* cap. 7). 2° Elles peuvent être considérées comme dépendant des causes universelles créées qui sont déjà multiples sous un rapport, et ce mode de perception est celui qui convient à la seconde hiérarchie. 3° Elles peuvent être considérées comme appliquées à chaque objet en particulier, selon que ces objets dépendent des causes qui leur sont propres. Ce mode convient à la dernière hiérarchie, ce que nous démontrerons plus complétement en traitant de chaque ordre (art. 6 huj. quæst.). Ainsi les hiérarchies sont donc distinctes quand on les considère sous le rapport de la multitude qui obéit.

(1) Le concile de Latran tenu sous Léon X a reconnu ces trois hiérarchies : *Concilii originem à Domino initium et formam sumpsisse satis constat. Nam cùm in principio cœlum et terram creasset, cœlum ipsum in tres principatus (quos hierarchias vocant) instituit, ac quemlibet principatum ad totidem angelorum choros distinxit.*

D'où il est manifeste qu'ils se trompent et qu'ils sont en contradiction avec le sentiment de saint Denis, ceux qui supposent dans les personnes divines une hiérarchie qu'ils appellent supracéleste. Car dans les personnes divines il y a un ordre de nature et non d'hiérarchie (1), puisque, d'après saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 3), l'ordre hiérarchique consiste en ce que les uns sont purifiés, illuminés, perfectionnés, tandis que les autres purifient, illuminent et perfectionnent. Ce qu'il n'est pas possible d'admettre dans les personnes divines.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison s'appuie sur la principauté considérée par rapport au prince. En ce sens le meilleur est en effet que la multitude n'obéisse qu'à un seul chef, comme le dit Aristote en plusieurs endroits (2).

Il faut répondre au *second*, que par rapport à la connaissance de Dieu lui-même que tous voient de la même manière, c'est-à-dire par son essence, on ne distingue pas d'hiérarchies dans les anges, mais on en distingue par rapport à la connaissance qu'ils ont des choses créées, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que tous les hommes sont de la même espèce et qu'ils ont tous naturellement la même manière de comprendre, mais qu'il n'en est pas de même des anges. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE II. — DANS UNE HIÉRARCHIE Y A-T-IL PLUSIEURS ORDRES (3)?

1. Il semble que dans une hiérarchie il n'y ait pas plusieurs ordres. Car en multipliant la définition on multiplie aussi l'objet défini. Or, d'après saint Denis, la hiérarchie est un ordre (*De cœl. hier.* cap. 3). Donc s'il y a plusieurs ordres il y aura aussi plusieurs hiérarchies.

2. Les divers ordres sont des degrés différents; les degrés, pour les êtres spirituels, s'établissent d'après les différents dons qu'ils reçoivent. Or, parmi les anges tous les dons spirituels sont communs, parce qu'ils ne possèdent rien individuellement. Donc il n'y a pas différents ordres d'anges.

3. Dans la hiérarchie ecclésiastique les ordres se distinguent d'après la purification, l'illumination et la perfection. Ainsi l'ordre des diacres purifie, celui des prêtres éclaire et celui des évêques perfectionne (4), comme le dit saint Denis (*De hier. eccl.* cap. 5). Or, tout ange purifie, éclaire et perfectionne; il n'y a donc pas d'ordre à distinguer entre eux.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Ephes.* I, 20) que *Dieu a établi le Christ-homme au-dessus de toutes les Principautés, les Puissances, les Vertus et les Dominations*. Or, toutes ces dénominations désignent différents ordres d'anges dont quelques-uns appartiennent à une seule et même hiérarchie, comme nous le verrons plus loin (art. 6 huj. quæst.).

CONCLUSION. — Dans chaque hiérarchie on distingue trois ordres différents: l'ordre le plus élevé, l'ordre intermédiaire et l'ordre inférieur, et cette distinction est fondée sur la différence de leurs devoirs et de leurs actes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), une hiérarchie est une principauté, c'est-à-dire une multitude qui obéit de la même manière aux ordres d'un même chef. Or, une multitude serait désordonnée et confuse si elle ne se divisait en plusieurs ordres différents. Ainsi la nature

(1) Parce que la hiérarchie suppose une certaine inégalité.

(2) Voyez plus haut, pag. 245.

(3) Saint Thomas, dans cet article et les suivants, ne fait qu'exposer la doctrine contenue dans les livres qu'on attribue à saint Denis l'Aréopagite, et dont l'authenticité n'a pas paru douteuse aux écrivains du moyen âge.

(4) A l'égard de cette distinction de la hiérarchie ecclésiastique, pour bien saisir le sens des paroles de saint Denis, voyez ce que l'Eglise a défini à ce sujet (*Conc. Trid.* sess. 23).

même de la hiérarchie exige qu'il y ait des ordres différents. La distinction des ordres repose d'ailleurs sur la différence des devoirs et des actes que l'on a à remplir, comme on le voit dans une cité où il y a des ordres différents, parce qu'il y a des hommes qui remplissent différentes fonctions. Car autre est l'ordre des magistrats, autre celui des guerriers, autre celui des laboureurs, et ainsi du reste. Mais quelle que soit la multiplicité des ordres qui existent dans une même cité, ils sont toujours tous réductibles à trois (1), parce que dans toute multitude parfaitement organisée il y a toujours un principe, un milieu et une fin. C'est ainsi que dans les cités on distingue trois sortes d'hommes : ceux qui sont au premier rang, comme les notables (2), ceux qui sont au dernier, comme les plébéiens, et ceux qui tiennent le milieu, comme les gens honorables (3); de même dans toutes les hiérarchies des anges on distingue plusieurs ordres d'après la diversité de leurs fonctions et de leurs charges, mais tous ces ordres peuvent se réduire à trois : l'ordre le plus élevé, l'ordre intermédiaire et l'ordre inférieur. C'est pourquoi saint Denis distingue trois ordres dans chaque hiérarchie (*De cœl. hier.* cap. 7 et 8).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *ordre* se prend en deux sens. 1° On s'en sert pour exprimer une organisation qui comprend en elle-même plusieurs degrés différents, et dans ce cas il désigne une hiérarchie. 2° On l'emploie pour ne désigner qu'un seul degré, et c'est en ce cas qu'on dit qu'il y a plusieurs ordres dans une hiérarchie.

Il faut répondre au *second,* que dans la société des anges tout ce qu'ils possèdent est en commun, mais il y en a cependant parmi eux qui possèdent les mêmes choses d'une manière plus éminente que d'autres. Car celui qui peut communiquer une chose la possède plus parfaitement que celui qui ne peut pas. Ainsi ce qui peut échauffer est plus chaud que ce qui n'échauffe pas; celui qui peut enseigner sait mieux que celui qui ne peut pas. Et plus le don qu'un être peut communiquer est élevé, plus le degré qu'il occupe est élevé lui-même. Car le maître qui peut enseigner les sciences les plus hautes est celui qui appartient dans l'enseignement à l'ordre le plus distingué. Au moyen de ces comparaisons on peut se représenter comment la distinction des degrés ou des ordres dans les anges repose sur la différence de leurs fonctions et de leurs charges.

Il faut répondre au *troisième,* que le dernier des anges est au-dessus du premier des hommes, d'après ces paroles de l'Evangile (Matth. xi, 11) : *Le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que Jean Baptiste,* dont il était dit ailleurs qu'*il était le premier d'entre les enfants des hommes.* Par conséquent le dernier des anges peut non-seulement purifier, mais éclairer et perfectionner plus parfaitement que les ordres dont se compose notre hiérarchie. Ce n'est donc pas d'après ces actions que les ordres célestes se distinguent, mais c'est à un autre point de vue.

ARTICLE III. — DANS UN MÊME ORDRE Y A-T-IL PLUSIEURS ANGES (4)?

1. Il semble que dans un ordre il n'y ait pas plusieurs anges. Car nous avons dit (quest. xlvii, art. 2, et quest. l, art. 4) que tous les anges sont iné-

(1) Le concile de Latran reconnaît aussi autant d'ordres que d'hiérarchies. Voyez le texte cité pag. 281, note.

(2) *Optimates,* les premiers d'entre les nobles.

(3) *Populus honorabilis,* la classe moyenne. La cour de Byzance avait poussé très-loin cette distinction de rangs et de titres.

(4) L'Ecriture le suppose en nous parlant dans plusieurs endroits de la multitude infinie d'anges qui entourent le trône de Dieu : *Millia millium ministrabant ei.* Il faut admettre une foule d'anges dans chaque ordre, ou multiplier les ordres et les hiérarchies indéfiniment.

gaux entre eux. Or, tous les êtres qui sont du même ordre doivent être égaux. Donc il n'y a pas dans un ordre plusieurs anges.

2. Ce qu'on peut faire par le moyen d'un seul, il est inutile de le faire faire par plusieurs. Or, ce qui appartient au ministère des anges peut être fait par un seul plutôt que ce qui appartient à l'action du soleil peut être fait par un seul astre, parce que la nature angélique est plus parfaite que la nature corporelle. Par conséquent si on distingue les ordres d'après les fonctions qu'ils remplissent, comme nous l'avons dit (art. préc.), il est superflu d'admettre dans un ordre plusieurs anges.

3. Nous avons dit que tous les anges sont inégaux. Si donc il y a plusieurs anges dans un même ordre, par exemple, trois ou quatre, le dernier de l'ordre supérieur ressemblera plus au premier de l'ordre inférieur qu'au premier de son ordre. Il sera donc par là même plutôt du second ordre que du premier, ce qui semble un inconvénient. Donc il n'y a pas dans un ordre plusieurs anges.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit dans Isaïe (Is. VI, 3) : *Les séraphins se criaient l'un à l'autre*. Il y a donc dans l'ordre des séraphins plusieurs anges.

CONCLUSION. — Nous savons qu'il y a beaucoup d'anges dans un même ordre, mais nous ne savons pas l'ordre propre auquel chacun d'eux appartient.

Il faut répondre que celui qui connaît parfaitement une chose peut en distinguer les actes, les vertus, la nature jusque dans les plus petits détails. Mais celui qui ne la connaît qu'imparfaitement ne peut la distinguer qu'en général, et cette distinction est beaucoup moins multiple. Ainsi celui qui connaît imparfaitement les choses naturelles distingue leurs ordres en général; il place, par exemple, dans l'un les corps célestes, dans l'autre les corps inférieurs inanimés, dans le troisième les plantes, dans le quatrième les animaux. Mais celui qui les connaîtrait plus parfaitement pourrait distinguer dans les corps célestes des ordres différents et subdiviser ainsi chacune des catégories générales que le premier a établies. Pour nous, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4), nous ne connaissons les anges et leurs fonctions qu'imparfaitement. Nous ne pouvons donc distinguer les fonctions des anges et leurs ordres qu'en général, sans pouvoir déterminer comment il y a dans le même ordre une multitude d'anges. Mais si nous connaissions parfaitement ce qui se passe dans cette sphère, nous saurions parfaitement que tout ange a ses fonctions propres et occupe le rang qui lui convient, comme nous savons que chaque étoile est à sa place dans le firmament, bien que nous ne puissions pas nous en rendre compte.

Il faut répondre au *premier* argument, que tous les anges du même ordre sont égaux par rapport au caractère général qui convient à l'ordre auquel ils appartiennent, mais ils ne le sont pas absolument. C'est pourquoi saint Denis dit que dans le même ordre il y a des anges qui sont au commencement, d'autres au milieu et d'autres à la fin (*De cœl. hier.* cap. 4 et cap. 10).

Il faut répondre au *second*, que cette distinction spéciale des ordres et des charges d'après laquelle chaque ange a un emploi et un rang qui lui sont propres nous est inconnue.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme dans une surface qui est en partie blanche et en partie noire, les deux parties qui sont sur les limites du blanc et du noir sont plus rapprochées pour la position que les deux extrémités de même couleur, mais qu'elles le sont moins pour la qualité; de même deux anges qui sont à l'extrémité de deux ordres sont plus rappro-

chés l'un de l'autre par la nature que de certains anges de leur ordre respectif, mais ils le sont moins si on considère le caractère particulier de leurs fonctions, et c'est d'après ce caractère qu'un ordre se distingue d'un autre.

ARTICLE IV. — LA DISTINCTION DES HIÉRARCHIES ET DES ORDRES EST-ELLE FONDÉE SUR LA NATURE ANGÉLIQUE (1)?

1. Il semble que la distinction des hiérarchies et des ordres ne soit pas fondée sur la nature des anges. Car on donne le nom d'*hiérarchie* à toute principauté sacrée. Saint Denis ajoute (*De Eccles. hier.* cap. 3) que le but de toute hiérarchie est de s'assimiler à Dieu autant que possible. Or, la sainteté et la ressemblance divine qui existent dans les anges est l'effet de la grâce et non de la nature. Par conséquent ce qui distingue les hiérarchies et les ordres des anges provient de la grâce et non de la nature.

2. Saint Denis dit que les séraphins sont ainsi nommés parce qu'ils sont brûlants et embrasés d'amour (*De cœl. hier.* cap. 7). Or, cet effet semble être produit par la charité qui vient de la grâce et non de la nature. Car, d'après l'Apôtre (*Rom.* v, 5), *la charité est répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné.* Ce qui peut se dire non-seulement des hommes qui sont saints, mais encore des anges eux-mêmes, d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xii, cap. 9). Donc les ordres des anges ne proviennent pas de la nature, mais de la grâce.

3. La hiérarchie ecclésiastique a pour type la hiérarchie céleste. Or, les divers ordres qui existent parmi les hommes ne résultent pas de la nature, ils sont produits par les dons de la grâce. Car ce n'est pas la nature qui fait que l'un est évêque, l'autre prêtre et l'autre diacre. Ce n'est donc pas non plus la nature, mais la grâce qui établit les divers ordres qu'on distingue dans les anges.

Mais c'est le *contraire*. Le Maître des sentences dit (*Sent.* ii, *dist.* 9) que l'ordre des anges est cette multitude d'esprits célestes qui se ressemblent par les grâces qu'ils ont reçues et par les dons naturels auxquels ils participent (2). La distinction des ordres des anges repose donc tout à la fois sur les dons de la grâce et sur ceux de la nature.

CONCLUSION. — Les ordres des anges sont distingués suivant leur fin naturelle par des dons naturels; selon leur fin surnaturelle cette distinction est préparée par la nature et complétée par la grâce; mais parmi les hommes il n'y a que la grâce qui établisse des ordres différents.

Il faut répondre que l'ordre d'un gouvernement, c'est-à-dire l'ordre d'une multitude sous un prince se considère par rapport à la fin qu'il veut atteindre. Or, la fin des anges peut se considérer sous deux aspects : 1° Selon l'ordre de la nature, et à ce titre ils connaissent et aiment Dieu d'une connaissance et d'un amour naturels. En ce sens les ordres des anges se distinguent d'après leurs dons naturels. 2° On peut la considérer selon l'ordre surnaturel qui consiste dans la vision de la divine essence, et dans la jouissance immuable de sa bonté. On sait qu'ils ne peuvent arriver à cette fin que par la grâce. Par conséquent, quand on considère les ordres

(1) Origène a erré sur ce point, en enseignant que les hiérarchies et les ordres des anges reposaient sur la diversité de leurs mérites (*De princip.* lib. i, cap. 6 et 8). Saint Jérôme a modifié son opinion, mais il ne l'a pas absolument rejetée (Voyez son *Comment.* ad cap. i, *Epist. ad Ephes.* et lib. ii *cont. Jovinianum.* Mais les autres Pères sont d'un sentiment opposé.

(2) Hugues de Saint-Victor (*Sum. sent.* tract. ii, cap. 5) et Pierre Lombard (II. dist. 9) ont pensé que les bons anges n'avaient été rangés en divers ordres qu'après la chute du démon, parce qu'ils n'admettent pas, avec saint Thomas, que les anges ont été créés dans la grâce.

des anges par rapport à cette fin on peut dire que leurs dons naturels préparent leur distinction, et que les dons de la grâce la complètent ou la consomment; parce que Dieu proportionne les grâces qu'il leur accorde à l'étendue de leurs facultés naturelles (1), ce qu'il ne fait pas pour les hommes, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 2). C'est pourquoi les ordres dans l'humanité sont exclusivement distingués par les dons de la grâce, sans que la nature y ait aucune part.

Par là la réponse aux objections est évidente.

ARTICLE V. — LES ORDRES DES ANGES ONT-ILS REÇU LES NOMS QUI LEUR CONVIENNENT (2)?

1. Il semble que les ordres des anges n'aient pas reçu les noms qui leur conviennent. Car on donne à tous les esprits célestes les noms d'anges, de Vertus et de Puissances. C'est donc à tort qu'on approprie ces noms généraux à quelques-uns d'entre eux. Par conséquent, il n'est pas convenable de donner à l'un des ordres angéliques le nom d'*anges*, et à un autre celui de *Vertus*.

2. La domination est le propre de Dieu, suivant ces paroles du Psalmiste (*Psal.* XCIX, 3) : *Sachez que Dieu est le Seigneur et le maître* (*Dominus*). C'est donc à tort que l'on distingue parmi les esprits célestes l'ordre des *Dominations*.

3. Le mot *domination* semble se rapporter au gouvernement aussi bien que les mots *principauté* et *puissance*. C'est donc à tort qu'on se sert de ces trois noms pour désigner trois ordres différents.

4. On appelle *archanges* ceux qui sont en quelque sorte les chefs des anges. Ce nom ne peut donc pas convenir à un autre ordre qu'à celui des Principautés.

5. Le nom de *séraphin* exprime l'ardeur de la charité, celui de *chérubin* indique la science. Or, la charité et la science sont des dons communs à tous les anges. Ils ne doivent donc pas être spécialement appliqués à des ordres particuliers.

6. On appelle *trône* un siége, et l'on dit que Dieu a son siége dans la créature raisonnable du moment où il la connaît et l'aime. L'ordre des Trônes ne doit donc pas être différent de l'ordre des chérubins et des séraphins. Par conséquent, il semble donc que ces ordres ne soient pas bien nommés.

Mais c'est le *contraire*. Car l'autorité de l'Écriture est là pour justifier toutes ces dénominations. En effet, Isaïe (Is. VI) nomme les séraphins, Ezéchiel les chérubins (Ez. I), saint Paul les Trônes (*Coloss.* I), les Dominations, les Vertus, les Puissances et les Principautés (*Eph.* I), saint Jude les archanges, et l'Écriture sainte parle des anges en plusieurs endroits.

CONCLUSION. — Il y a neuf ordres d'anges, les séraphins, les chérubins, les Trônes, les Dominations, les Vertus, les Puissances, les Principautés, les archanges et les anges, et ils sont convenablement désignés, c'est-à-dire que les noms qu'ils portent expriment bien leurs perfections et leurs fonctions spirituelles.

Il faut répondre qu'à l'égard des noms que les ordres des anges ont reçus il faut observer que chacun de ces noms désigne les propriétés de chaque ordre, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7). Pour se rendre

(1) Ceux qui nient que les anges aient tous la même nature et qu'ils soient tous de la même espèce ne peuvent pas, s'ils sont conséquents avec eux-mêmes, être du même sentiment que saint Thomas.

(2) L'Écriture ne se prononçant pas sur la signification de ces noms, saint Thomas s'est généralement attaché à l'interprétation de saint Denis, qui a, le premier, distingué les ordres et les hiérarchies célestes; mais tous les Pères n'ont pas accepté ces explications sans les modifier d'aucune manière.

compte de ce qui est propre à chaque ordre on doit observer qu'on peut examiner une chose de trois manières : par ses propriétés, son excellence et sa participation. 1° Par ses propriétés, quand son nom exprime des qualités adéquates ou proportionnées à sa nature. 2° Par son excellence, quand le nom qu'on lui donne est au-dessous de ses qualités réelles, bien qu'il lui convienne par analogie. Tels sont, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 2), les noms qu'on donne à Dieu. 3° Par participation, quand on attribue à une chose un nom qui ne lui convient pas pleinement parce qu'elle n'en remplit pas tout le sens. C'est de la sorte que les hommes justes sont appelés des dieux, parce qu'ils participent à la nature divine. Si donc on veut donner à une chose un nom qui exprime sa propriété, il ne faut pas lui donner un nom qui soit au-dessus ni au-dessous de ses qualités réelles, mais on doit lui en donner un qui les exprime adéquatement. Ainsi, quand on veut donner à l'homme le nom qui lui est propre on l'appelle une substance raisonnable, mais on ne dit pas que c'est une substance intellectuelle, ce qui est le nom propre de l'ange, parce que l'intelligence pure est une faculté propre à l'ange, tandis que les hommes n'en jouissent que par participation. On ne peut pas dire non plus que c'est une substance sensible, ce qui est le nom propre de la brute; parce que les sens sont au-dessous de la condition humaine, et ils conviennent à l'homme éminemment comparativement aux autres animaux. Pour les ordres des anges on doit observer que les perfections spirituelles sont toutes communes à tous les anges, mais qu'elles existent à un plus haut degré dans les anges supérieurs que dans les anges inférieurs. Mais comme dans les perfections elles-mêmes il y a des degrés, la perfection la plus élevée est attribuée à l'ordre supérieur par propriété et à l'ordre inférieur par participation. Au contraire, les qualités inférieures sont attribuées à l'ordre inférieur par propriété, tandis qu'elles ne conviennent à l'ordre supérieur qu'éminemment. Ainsi, l'ordre supérieur reçoit toujours son nom de la perfection la plus haute. D'après ces principes, saint Denis expose les noms des ordres selon les rapports qu'ils ont avec leurs perfections spirituelles. Saint Grégoire (*Hom.* 34 *in Ev.*) en exposant ces noms semble avoir fait plutôt attention à leurs fonctions extérieures (2); car il dit qu'on donne le nom d'*anges* à ceux qui annoncent les vérités les moins importantes, le nom d'*archanges* à ceux qui annoncent les vérités suprêmes et souveraines, le nom de *Vertus* à ceux qui opèrent des miracles, le nom de *Puissances* à ceux qui combattent les ennemis de Dieu et les repoussent, le nom de *Principautés* à ceux qui président aux esprits bienheureux.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on donne en général le nom d'*ange* à tout messager. Tous les esprits célestes, quand ils manifestent les ordres de Dieu, méritent donc d'être ainsi appelés. Mais les anges supérieurs ont des qualités plus élevées que cette manifestation, et c'est à ces qualités que leurs ordres empruntent leur dénomination. Le dernier ordre des anges n'ayant pas de qualité supérieure à cette manifestation, lui emprunte par là même son nom. Et c'est ainsi que cette dénomination générale se trouve appropriée au dernier ordre des esprits célestes, suivant la pensée de saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 5). — On peut dire encore que le dernier ordre des esprits célestes peut recevoir cette dénomination particulière, parce que c'est lui qui nous annonce immédiatement les ordres de

(1) Cette distinction permet de concilier ensemble tous les sentiments des Pères; car ils se rattachent en général à saint Denis ou à saint Grégoire.

Dieu. — Quant au mot *Vertu* il peut s'entendre en deux sens : 1° d'une manière générale, c'est-à-dire selon qu'il tient le milieu entre l'essence et l'action. Ainsi, tous les esprits du ciel reçoivent donc le nom de vertus célestes au même titre que celui d'essences célestes (1). 2° On peut désigner par là une certaine supériorité de forces, et en ce sens il est le nom propre d'un ordre. C'est ce qui fait dire à saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 8) que le nom des Vertus exprime la mâle et inébranlable vigueur qu'elles déploient d'abord pour remplir toutes les fonctions que Dieu leur a assignées, ensuite pour recevoir toutes les lumières qui leur sont départies. Ce mot indique donc que pour tout ce qui les concerne elles s'approchent de Dieu sans aucune crainte, ce qui semble démontrer une grande force d'âme (2).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 12), on donne à Dieu par excellence le nom de Domination, mais que l'Ecriture le donne par participation à tous les ordres supérieurs qui communiquent aux ordres inférieurs les dons qu'ils ont reçus. Et, dans un autre endroit, le même docteur ajoute (*De cœl. hier.* cap. 8) : Le nom de Domination désigne d'abord cette liberté qui est aussi éloignée de l'esclavage et de la sujétion dégradante de la populace que de l'oppression tyrannique que les grands eux-mêmes subissent quelquefois. Il exprime en second lieu ce gouvernement ferme et inflexible qui ne se laisse entraîner à aucun acte de servilité, ni à aucun acte d'oppression (3). Enfin, il désigne que ces êtres spirituels ont le plus ardent désir de participer à la véritable domination qui est en Dieu. De même le nom de tous les autres ordres indique comment ils participent à la nature divine. Ainsi le nom des *Vertus* signifie qu'elles participent à la vertu divine. Et il en est ainsi des autres.

Il faut répondre au *troisième*, que les noms de *Domination*, de *Puissance* et de *Principauté* se rapportent au gouvernement, mais en des sens divers. Le propre des *Dominations* c'est de commander ce qu'il faut faire. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire qu'il y a un ordre d'anges qui reçoit le nom de Dominations parce qu'il y en a d'autres qui leur sont soumis et qui doivent leur obéir. Le mot de *Puissances* désigne un certain ordre, d'après ces paroles de l'Apôtre : *Celui qui résiste à la Puissance résiste à l'ordre de Dieu* (*Rom.* XIII, 2). C'est pourquoi saint Denis dit que le nom des Puissances rappelle l'ordre parfait selon lequel les esprits célestes reçoivent l'action divine et la communiquent à ceux qui sont au-dessous d'eux pour les élever ainsi jusqu'à l'Etre des êtres. C'est donc aux Puissances qu'il appartient de régler ou d'ordonner ce que doivent faire ceux qui leur obéissent (4). D'après saint Grégoire les Principautés tiennent le premier rang parmi les esprits célestes. Ce sont elles qui sont les premières à exécuter ce qui est commandé. C'est pourquoi saint Denis dit qu'elles sont ainsi appelées à diriger et à guider les autres ordres sacrés (5). Car ceux qui dirigent les autres et qui sont placés au premier rang parmi eux reçoivent à proprement parler le nom de

(1) Les anges en général sont ainsi désignés sous le nom de *Vertus* par saint Chrysostome (*Homil.* III *cont. Anomas.*), Théodoret (*Serm.* III *cont. Gent.*), saint Hilaire (*De Trin.* lib. III), saint Jérôme (*Comment. in Ps.* XXIII), Prudence (*Apothéose*).

(2) Saint Isidore, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, admettent la signification donnée par saint Grégoire à ce mot.

(3) D'après saint Grégoire et saint Bernard (lib. V, *De consid.* cap. 4), les Dominations commandent en maîtres, aux Principautés, aux Puissances, aux Vertus, aux archanges et aux anges.

(4) Saint Isidore, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard croient, avec saint Grégoire, que les Puissances doivent leur nom à l'énergie et à la force avec laquelle elles repoussent le démon.

(5) Suivant Théodoret, les Dominations, les Principautés et les Puissances sont les anges auxquels est confié le soin des nations (*Comment. in Epist. ad Colos.* cap. I).

princes, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXVII, 26) : *Les princes, avec ceux qui chantent de saints cantiques, vinrent au-devant de lui.*

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après saint Denis (*De eccl. hier.* cap. 9) les archanges tiennent le milieu entre les Principautés et les anges. Or, le milieu comparé à un extrême semble tout à fait différer de lui bien qu'il participe à la nature de l'un et de l'autre. Ainsi le tiède est froid par rapport au chaud et il est chaud par rapport au froid. Par conséquent les archanges sont ainsi appelés comme étant les chefs des anges, parce qu'ils sont en effet des chefs quand on les considère par rapport à eux, tandis qu'ils ne sont que des anges par rapport aux Principautés. D'après saint Grégoire (*loc. cit.*), les *archanges* doivent leur nom à la supériorité qu'ils ont sur les anges comme étant appelés à annoncer toutes les grandes choses, et les *Principautés* sont ainsi nommées parce qu'elles sont placées au-dessus de toutes les vertus célestes qui remplissent les ordres de Dieu.

Il faut répondre au *cinquième*, que les séraphins ne doivent pas seulement leur nom à la charité, mais à l'excès de leur amour qu'on désigne par les mots de flamme ou d'incendie (1). C'est pourquoi saint Denis, en expliquant ce nom (*De eccl. hier.* cap. 7), compare leur ardeur aux propriétés du feu qui renferme la chaleur la plus élevée. Or, dans le feu il y a trois choses à considérer : 1° le mouvement d'ascension qui est continuel, et qui représente l'élan qui entraîne directement les séraphins vers Dieu ; 2° sa puissance active qui est la chaleur. Elle n'existe pas seule en lui, mais elle est unie à une vertu pénétrante qui fait que quand le feu s'attache à un objet il s'en empare au point de l'embraser dans toutes ses parties et de lui communiquer l'excès de chaleur qu'il a lui-même. C'est ce qui représente l'action puissante que les séraphins exercent sur ceux qui leur sont soumis en les pénétrant des feux dont ils sont eux-mêmes dévorés et en les purifiant de toute souillure par les flammes de ce divin incendie. 3° La troisième propriété du feu est sa clarté. Elle représente la lumière inextinguible que ces anges possèdent en eux-mêmes et par laquelle ils éclairent parfaitement les autres. De même le nom de *chérubin* (2) désigne l'excellence de la science. C'est ce qui fait dire que les anges qui portent ce nom possèdent la plénitude de la science. D'après saint Denis (*De eccl. hier.* cap. 7), ce nom désigne quatre choses : 1° que les chérubins voient Dieu parfaitement ; 2° qu'ils reçoivent pleinement ses divines lumières ; 3° qu'ils contemplent en lui la beauté de l'univers telle qu'elle émane de sa lumière incréée ; 4° que jouissant de la plénitude de la science ils la répandent abondamment sur les autres.

Il faut répondre au *sixième*, que l'ordre des *Trônes* (3) l'emporte sur les ordres inférieurs en ce que les anges qui en font partie peuvent connaître en Dieu immédiatement les raisons de ses œuvres. Les chérubins ont la supériorité de la science et les séraphins celle de l'amour. Quoique ces deux sortes de supériorité impliquent celle qui appartient aux *Trônes*, celle des Trônes ne les comprend pas, et c'est pour ce motif que l'ordre des Trônes se distingue de celui des chérubins et des séraphins. Il arrive d'ailleurs

(1) Ces expressions sont de saint Grégoire, et saint Bernard les commente (*Serm.* XIX *in Cant.*).

(2) Saint Augustin traduit ce mot (*in Ps.* LXXIX) par *plenitudinem scientiæ*, ainsi que saint Jérôme, saint Grégoire et saint Bernard ; Origène par *multitudinem scientiæ* (*Hom.* V *in Num.*), saint Chrysostome (*Hom.* III *cont. Anomœos*) par *multiplicatam scientiam*. La signification de ce mot est d'ailleurs très-obscure.

(3) Saint Grégoire et, d'après lui, saint Isidore, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard, disent que les Trônes sont ainsi appelés, parce qu'ils sont le siége de Dieu, et que c'est par eux qu'il rend ses jugements.

toujours que les êtres supérieurs ont toutes les qualités de ceux qui sont au-dessous d'eux, tandis que ceux-ci n'ont pas celles de ceux qui les dominent. Saint Denis, en exposant les rapports ou les analogies qu'il y a entre les Trônes et les siéges matériels, distingue quatre choses : 1° La situation. Comme les siéges s'élèvent au-dessus de la terre, de même les anges qui portent le nom de Trônes s'élèvent jusqu'à ce qu'ils connaissent en Dieu immédiatement les raisons des choses. 2° La fixité. Les siéges matériels sont pour celui qui les occupe un moyen de fixité, mais c'est le contraire pour les anges; ils sont eux-mêmes affermis par Dieu. 3° Le siége reçoit celui qui s'y assied et peut servir à le transporter. De même ces anges reçoivent Dieu en eux et le portent en quelque sorte aux anges inférieurs. 4° La figure. Comme le siége est ouvert d'un côté pour recevoir celui qui s'y assied, de même les anges sont toujours prêts à recevoir Dieu et à le servir.

ARTICLE VI. — LES DEGRÉS DE CHAQUE ORDRE SONT-ILS CONVENABLEMENT ASSIGNÉS (1)?

1. Il semble que les degrés de chaque ordre ne soient pas convenablement assignés. Car l'ordre des prélats semble être le plus élevé. Or, les Dominations, les Principautés et les Puissances paraissent, d'après leur nom, exercer une certaine prélature. Donc ces ordres doivent être placés au premier rang.

2. Plus un ordre approche de Dieu et plus il est élevé. Or, il semble que l'ordre des Trônes soit le plus près de Dieu, parce que rien n'est plus près de celui qui est assis que son siége. Donc l'ordre des Trônes est le plus élevé.

3. La science est antérieure à l'amour et l'intellect semble plus élevé que la volonté. Donc l'ordre des chérubins semble être au-dessus de l'ordre des séraphins.

4. Saint Grégoire met les Principautés au-dessus des Puissances (*Hom.* XXIV *in Evang.*). Elles ne sont donc pas placées immédiatement au-dessus des archanges, comme le dit saint Denis (*De eccl. hier.* cap. 9).

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis place dans la première hiérarchie les *séraphins* au premier rang, les *chérubins* au second et les *Trônes* au dernier; dans la seconde hiérarchie il place les *Dominations*, ensuite les *Vertus* et enfin les *Puissances*. Dans la dernière les *Principautés* sont au sommet, les *archanges* au milieu et les *anges* à la fin.

CONCLUSION. — Eu égard à la diversité des explications qu'ils donnent des noms des ordres angéliques, saint Denis et saint Grégoire n'ont pas mal assigné, même d'après les Ecritures, les différents degrés de chacun de ces ordres.

Il faut répondre qu'en assignant aux ordres des anges le rang qu'ils occupent, saint Denis et saint Grégoire sont d'accord en général ; ils ne diffèrent que par rapport aux Principautés et aux Vertus. Car saint Denis place les *Vertus* au-dessous des *Dominations* et au-dessus des *Puissances* et les *Principautés* au-dessous des *Puissances* et au-dessus des *archanges*. Saint Grégoire au contraire place les *Principautés* entre les *Dominations* et les *Puissances* et il met les *Vertus* entre les *Puissances* et les *archanges* (2). Ces

(1) En exposant, à ce sujet, le sentiment de saint Denis et de saint Grégoire, saint Thomas indique le moyen de les concilier.

(2) Saint Grégoire est d'accord avec saint Denis sur la première hiérarchie ; dans la seconde il place les Dominations, les Principautés et les Puissances, et dans la troisième, les Vertus, les archanges et les anges. Ces deux classifications ne diffèrent que par rapport au rang qu'elles assignent aux *Principautés* et aux *Vertus*. Saint Isidore (*Orig.* lib. VII), saint Bernard (*De consid.* lib. V, cap. 4, et *Serm.* XIX *in Cant.*), Hugues de

deux classifications peuvent l'une et l'autre s'appuyer de l'autorité de saint Paul. Car dans un endroit (*Eph.* I, 20) le grand Apôtre énumérant les ordres intermédiaires en suivant une marche ascendante dit : *Que Dieu a placé le Christ a sa droite dans les cieux au-dessus de toutes les Principautés, les Puissances, les Vertus et les Dominations.* Dans ce passage il place, comme le fait saint Denis, les Vertus entre les Puissances et les Dominations. Ailleurs (*Col.* I, 16) il énumère les mêmes ordres en suivant une marche descendante quand il dit : *Les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, tout a été créé par lui et en lui.* Il place alors les Principautés entre les Dominations et les Puissances, comme le fait saint Grégoire. — Voyons donc d'abord les raisons sur lesquelles saint Denis s'est appuyé pour déterminer le rang que chacun des ordres célestes doit occuper. Il est à remarquer que d'après lui, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), la première hiérarchie voit en Dieu même les raisons des choses ; la seconde les voit dans les causes universelles, et la troisième dans leurs causes selon qu'elles sont déterminées à des effets spéciaux. Et comme Dieu est la fin non-seulement des fonctions que tous les anges remplissent, mais encore de toute créature, c'est à la première hiérarchie qu'il appartient de considérer la fin, la seconde doit préparer en général ce que l'on doit faire, et la dernière doit appliquer ce qui est préparé, c'est-à-dire exécuter. Car il est évident que dans toute opération on trouve ces trois choses. C'est pourquoi saint Denis considérant les propriétés des ordres d'après leurs noms a placé dans la première hiérarchie les ordres dont les noms impliquent un rapport avec Dieu. Tels sont les *séraphins*, les *chérubins* et les *Trônes*. Il a placé dans la seconde ceux dont les noms désignent en général un gouvernement ou une disposition quelconque. Telles sont les *Dominations*, les *Vertus* et les *Puissances*. Enfin il a placé dans la troisième ceux dont les noms indiquent l'exécution d'une œuvre, comme les *Principautés*, les *anges* et les *archanges*. Or, une créature peut être en rapport avec sa fin de trois manières. En effet, on considère d'abord la fin ; ensuite on en a une connaissance parfaite ; enfin on s'y attache d'intention. La seconde de ces opérations suppose la première et y ajoute, la troisième suppose les deux autres et y ajoute aussi. Et comme Dieu est la fin des créatures, de la même manière que le général est la fin de l'armée, selon l'expression d'Aristote (*Met.* lib. XII, text. 52), nous pouvons trouver dans les choses humaines une certaine analogie avec ce qui se passe dans les choses célestes. Ainsi il y en a qui ont une dignité assez élevée pour qu'ils puissent d'eux-mêmes s'approcher familièrement du roi ou du général. Il y en a d'autres qui ont de plus l'avantage de connaître ses secrets ; enfin il y en a d'autres qui sont toujours avec lui et qui ne le quittent pas plus que s'ils étaient une partie de lui-même. D'après cette comparaison nous pouvons nous faire une juste idée de la disposition des ordres qui composent la première hiérarchie. En effet, les Trônes sont élevés au point de recevoir Dieu en eux familièrement et de pouvoir connaître immédiatement les raisons des choses qui sont en lui ; ce qui est le propre de toute la première hiérarchie ; les chérubins ont une connaissance suréminente des secrets de Dieu, et les séraphins possèdent suréminemment le don qui est au-dessus de tous les autres, celui de l'union avec Dieu. Ainsi l'ordre des Trônes tire son nom de ce qui est commun à toute la hiérarchie, comme l'ordre des anges tire le sien de ce qui est commun à tous les esprits célestes. — Il y a aussi trois

Saint-Victor (*Sum. sent.* tract. II, cap. 5), Pierre Lombard (II. *Dist.* 9), suivent le sentiment de saint Grégoire.

choses qui sont de l'essence du gouvernement. La première est la distinction des choses que l'on doit faire, ce qui est le propre des *Dominations;* la seconde consiste à fournir les moyens de les exécuter, ce qui est le fait des *Vertus;* et la troisième a pour objet de régler de quelle manière ce qui a été commandé ou défini pourra être exécuté, et c'est ce qui regarde les *Puissances.* — Quant à l'exécution elle consiste pour les anges à annoncer les ordres de Dieu. Or, quand il s'agit d'un acte quelconque, il y en a toujours qui préludent pour ainsi dire à l'action et qui guident les autres. C'est ainsi que dans un chant il y a ceux qui préludent au morceau principal, comme à la guerre il y en a qui guident les autres et qui les dirigent. Cette fonction est celle des *Principautés.* Il y en a d'autres qui exécutent simplement les ordres qu'ils ont reçus; ce sont les *anges.* Enfin il y en a d'autres qui tiennent le milieu, et ce sont les *archanges,* comme nous l'avons dit (art. préc. ad 4). Cette manière de déterminer les différents ordres des anges paraît convenable. Car le premier d'un ordre inférieur a une certaine affinité avec le dernier de l'ordre supérieur, comme on trouve peu de différence entre le dernier des animaux et la première des plantes. Ainsi le premier ordre est celui des personnes divines qui a pour terme l'Esprit-Saint, l'amour substantiel, avec lequel l'ordre le plus élevé de la première hiérarchie a de l'affinité puisqu'il doit son nom à l'amour même dont il est embrasé. Le dernier ordre de la première hiérarchie est celui des Trônes qui a par sa nature une certaine affinité avec les Dominations. Car d'après saint Grégoire c'est par les Trônes que Dieu exerce ses jugements. Ainsi ils reçoivent les lumières divines de telle sorte qu'ils peuvent éclairer immédiatement la seconde hiérarchie qui a pour fonction de disposer et de préparer ce qui doit être fait. L'ordre des *Puissances* a aussi de l'affinité avec l'ordre des *Principautés.* Car les puissances ayant pour fonctions de déterminer le mode de l'exécution, les ordres qu'elles expriment s'adressent aux Principautés qui tiennent le premier rang parmi les esprits célestes chargés de l'exécution des volontés divines. Ainsi ce sont elles qui président au gouvernement des nations et des royaumes (1), ce qui est le premier emploi qu'on puisse assigner aux esprits de la dernière hiérarchie. Car le bien d'une nation est plus élevé que celui d'un individu. Et c'est ce qui a fait dire à Daniel (Dan. x, 13) : *Le prince du royaume des Perses m'a résisté.* — Quant à l'ordre établi par saint Grégoire il a aussi sa convenance. Car les *Dominations* étant chargées de définir et d'ordonner ce qui a rapport au service des anges, les ordres qui leur sont soumis sont disposés d'une manière analogue aux êtres sur lesquels l'action divine s'exerce. Or, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4), les corps sont régis de manière que les inférieurs soient mus par les supérieurs, qu'ils obéissent ensuite tous aux êtres spirituels et que parmi les êtres spirituels les bons aient action sur les méchants. D'après ce point de vue le premier ordre qui vient après les Dominations est celui des *Principautés,* qui dirigent les bons esprits. On place ensuite les *Puissances,* qui ont pour fonctions d'attaquer les esprits méchants, comme les puissances terrestres ont celle de repousser les malfaiteurs, d'après l'apôtre saint Paul (*Rom.* XIII). Après les Puissances se trouvent les *Vertus,* qui exercent un certain empire sur la nature corporelle en opérant des miracles. Enfin on met en dernier lieu les *anges* et les *archanges,* qui annoncent aux hommes,

(1) Cette opinion paraît préférable à celle de Théodoret, qui attribue cette fonction aux Dominations, aux Principautés et aux Puissances.

les uns les choses qui sont au-dessus de leur raison, les autres celles que leur raison peut atteindre.

Il faut répondre au *premier* argument, que la dignité des anges se mesure en raison de leurs rapports avec Dieu, et non en raison de l'autorité qu'ils exercent sur les esprits qui sont au-dessous d'eux. C'est pourquoi ce ne sont pas les ordres préposés pour diriger les autres qui occupent le premier rang, mais ce sont les ordres qui sont en rapport immédiat avec Dieu.

Il faut répondre au *second*, que le mot de *Trônes* indique à la vérité l'union avec Dieu ; mais les chérubins et les séraphins lui sont encore plus intimement unis, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons vu (quest. XXVII, art. 3), la connaissance existe selon ce que l'objet connu est dans le sujet qui le connaît, tandis que l'amour est en raison de l'union du sujet qui aime avec l'objet aimé. Or, les choses supérieures existent en elles-mêmes d'une manière plus éminente que dans les êtres inférieurs, tandis que les choses inférieures existent dans les êtres supérieurs plus éminemment qu'en elles-mêmes. C'est pourquoi la connaissance des choses inférieures l'emporte sur l'amour qu'elles excitent, tandis que l'amour des choses supérieures et principalement de Dieu l'emporte sur la connaissance qu'on en a.

Il faut répondre au *quatrième*, que si l'on considère avec soin le sentiment de saint Denis et de saint Grégoire, on verra qu'ils diffèrent peu ou même qu'ils ne diffèrent point du tout, si on s'en rapporte à la réalité. Car saint Grégoire entend par *Principautés* les esprits qui président aux autres, et d'après saint Denis cette fonction convient aux *Vertus*, puisque par là il entend une certaine force qui donne aux esprits inférieurs la faculté d'exécuter les ordres divins. Ensuite ceux que saint Grégoire appelle *Vertus* semblent les mêmes que ceux qui ont reçu de saint Denis le nom de *Principautés*. Car il leur attribue le don des miracles, et c'est par l'exercice de cette puissance qu'il faut commencer quand on veut préparer la voie aux *archanges* et aux *anges* chargés d'annoncer la parole de Dieu (1).

ARTICLE VII. — LES ORDRES DES ANGES EXISTERONT-ILS ENCORE APRÈS LE JOUR DU JUGEMENT (2)?

1. Il semble que les ordres des anges ne subsisteront plus après le jour du jugement. Car saint Paul dit (I. *Cor.* XV, 24) que *quand le Christ aura soumis son royaume à Dieu son Père, il détruira toute Principauté, toute Puissance, et toute Vertu.* Or, c'est à la fin du monde que tout cela aura lieu. Donc pour la même raison tous les autres ordres seront détruits en ce moment.

2. Les ordres des anges existent surtout pour purifier, illuminer et perfectionner. Or, après le jour du jugement un ange ne sera pas purifié, éclairé ou perfectionné par un autre, parce qu'ils ne progresseront plus en science. Donc il serait inutile que ces ordres subsistassent encore.

3. Saint Paul dit (*Hebr.* I, 14) que *tous les anges sont les serviteurs de Dieu et que leur mission a pour but ceux qui doivent recevoir l'héritage du salut.* D'où il est manifeste que les anges ont pour fonction d'aider les hommes à faire leur salut. Or, au jour du jugement le nombre des élus sera complet ; il n'y aura donc plus alors ni ordres, ni fonctions parmi les anges.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (*Judic.* V, 10) : *Les étoiles conserveront*

(1) La différence qui paraît exister entre ces deux sentiments est donc, d'après saint Thomas, plutôt dans les mots que dans les choses.

(2) Cet article n'est qu'une conséquence de ce qui a été dit précédemment. Car saint Thomas ayant fait reposer la distinction des ordres et des hiérarchies célestes sur la nature des esprits, cette distinction ne peut être détruite qu'autant que ces esprits seraient anéantis eux-mêmes.

leur ordre et leur cours, et d'après la glose ces paroles se rapportent aux anges. Donc les anges resteront toujours dans leurs ordres respectifs.

CONCLUSION. — Après le jour du jugement les ordres des anges subsisteront quant à la distinction des rangs, mais par rapport à l'exécution de leurs fonctions les uns existeront et les autres n'existeront pas.

Il faut répondre que dans les ordres des anges il y a deux choses à considérer, la distinction des rangs et l'exécution des charges. La distinction des rangs repose, comme nous l'avons dit (art. 4), sur l'inégalité de la grâce et de la nature. Cette double inégalité existera toujours dans les anges. Car l'inégalité de nature ne pourrait être détruite qu'autant qu'ils seraient sujets à la corruption. Quant à l'inégalité de la gloire elle existera toujours en eux en raison de la différence de leur mérite antérieur. L'exécution des charges qu'ils ont maintenant à remplir subsistera sous certains rapports et ne subsistera pas sous d'autres. Ainsi ils n'auront plus à élever les autres créatures vers leur fin puisqu'elles l'auront atteinte, mais leurs fonctions ne subsisteront pas moins telles que ce nouvel état le peut comporter. C'est ainsi que dans l'ordre militaire les fonctions restent, bien qu'elles ne soient pas les mêmes dans le combat que dans le triomphe.

Il faut répondre au *premier* argument, que les Principautés et les Puissances seront détruites à la fin du monde par rapport au rôle qu'elles remplissent maintenant en élevant les hommes à leur fin. Car du moment que la fin est atteinte, on n'a plus besoin d'y tendre. C'est la raison que donne saint Paul quand il dit : *Lorsque le Christ aura remis son royaume à Dieu son Père*, c'est-à-dire lorsqu'il aura amené tous ceux qui croient en lui à jouir de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que l'action que les anges exercent sur ceux qui sont au-dessous d'eux peut être comparée à l'action qu'exercent les uns sur les autres les objets intelligibles qui sont en nous. Or, il y a en nous beaucoup de choses intelligibles qui sont les unes aux autres ce que l'effet est à la cause. Ainsi nous n'arrivons à une conséquence qu'en passant successivement par plusieurs idées intermédiaires. Or, il est évident que la connaissance d'une conclusion dépend de toutes les propositions intermédiaires qui précèdent, non-seulement quand il s'agit d'acquérir une science qu'on n'a pas, mais même pour conserver celle qu'on a. La preuve en est que si l'on oubliait une de ces propositions intermédiaires, on pourrait croire à la conclusion et l'accepter de confiance, mais on n'en aurait pas la science puisqu'on ignorerait l'ordre des choses qui l'ont produite. Ainsi puisque les anges inférieurs connaissent la raison des œuvres divines par la lumière qu'ils reçoivent des anges supérieurs, leur connaissance dépend donc de cette lumière non-seulement pour acquérir ce qu'ils ne savent pas, mais encore pour conserver ce qu'ils savent. Par conséquent, quoique les anges inférieurs n'aient pas à progresser après le jugement dans les connaissances qu'ils possèdent, cependant ce n'est pas une raison pour qu'ils n'aient pas besoin d'être éclairés par les anges supérieurs.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique après le jour du jugement les hommes n'aient plus besoin du ministère des anges pour faire leur salut, néanmoins ceux qui seront arrivés à l'autre vie, tireront encore une certaine gloire de ce que les anges feront ou auront fait à leur égard.

ARTICLE VIII. — LES HOMMES SERONT-ILS PLACÉS DANS LES ORDRES DES ANGES (1) ?

1. Il semble que les hommes ne soient pas placés dans les ordres des anges.

1) Cet article est l'explication de ces paroles de l'Ecriture : *Sancti erunt sicut angeli Dei in*

Car la hiérarchie humaine est placée au-dessous de la dernière des hiérarchies célestes, comme celle-ci se trouve sous la seconde hiérarchie céleste, et cette dernière sous la première. Or, la dernière hiérarchie des anges ne peut jamais être confondue avec la seconde, ou avec la première. Donc les hommes ne peuvent pas non plus faire partie des ordres angéliques.

2. Les ordres des anges ont des charges particulières, comme de garder les hommes, de faire des miracles, de repousser les démons, etc. Ces charges ne paraissent pas convenir aux âmes des saints. Donc les saints ne peuvent être placés parmi les ordres des anges.

3. Comme les bons anges poussent au bien, ainsi les mauvais poussent au mal. Or, c'est une erreur de dire que les âmes des hommes méchants se changent en démons. Car saint Jean Chrysostome repousse cette opinion (*Hom.* XXIX *sup. Matth.*). Donc les âmes des saints ne peuvent pas être unies aux ordres des anges.

Mais c'est le *contraire*. Car le Seigneur dit en parlant des saints (Matth. XXII, 30) : *Qu'ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel.*

CONCLUSION. — Quoiqu'il doive toujours y avoir une différence de nature entre les hommes et les anges, cependant par l'effet de la grâce les hommes peuvent mériter une gloire si grande qu'ils soient mis au rang des anges de chaque ordre, c'est-à-dire qu'ils puissent être placés dans tous les ordres angéliques quels qu'ils soient.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 4), les ordres des anges se distinguent d'après la condition de leur nature et d'après les dons de la grâce. Si on ne considère leurs ordres que sous le rapport de la nature, les hommes ne peuvent jamais être élevés jusqu'à eux, parce qu'il y aura toujours entre l'un et l'autre la même différence naturelle. C'est sur cette considération que se sont appuyés ceux qui ont supposé que les hommes ne peuvent jamais être égaux aux anges, ce qui est une erreur. Car ce sentiment est contraire aux promesses du Christ qui dit (Luc. XX, 36) : *Que les hommes après la résurrection seront égaux aux anges qui sont dans les cieux.* En effet, ce que nous tenons de la nature est en quelque sorte ce qu'il y a de matériel sous le rapport de l'ordre. Le complément de notre être vient de la grâce qui dépend de la libéralité de Dieu et non des lois naturelles. C'est pourquoi par l'effet de ce don gratuit les hommes peuvent mériter une si grande gloire qu'ils soient les égaux de tous les anges qui appartiennent aux différentes hiérarchies, et ils peuvent être ainsi élevés aux divers rangs qu'occupent les esprits célestes. Cependant il y a des théologiens qui disent que tous les élus ne sont pas élevés aux ordres des anges, que ce privilége n'appartient qu'aux vierges et aux parfaits, et que les autres formeront un ordre à part parallèle à celui des anges (1). Mais ce sentiment est contraire à celui de saint Augustin qui dit (*De civ. Dei*, lib. XII, cap. 1) que les hommes et les anges ne formeront pas deux sociétés, mais une seule, parce que leur félicité commune est de ne s'attacher qu'à Dieu.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges reçoivent la grâce proportionnellement aux dons naturels qu'ils ont reçus, mais qu'il n'en est pas de même des hommes, comme nous l'avons dit (art. 4). C'est pourquoi comme les anges inférieurs ne peuvent s'élever par leur nature à un ordre

cælo (Matth. XXII) : *Filii resurrectionis erunt æquales angelis in cœlis* (Luc. XX).

(1) Ces théologiens ont erré en supposant que les hommes les plus parfaits et ceux qui le sont moins formaient deux sociétés séparées. Ils n'ont pas remarqué, dit le cardinal Cajétan, que l'ordre de la grâce est plus étendu que celui de la nature, et que parmi les hommes il y en a qui s'élèvent au-dessus des anges, comme la Vierge Marie, d'autres à leur niveau, comme les apôtres et les hommes parfaits, d'autres qui sont au-dessous, comme les enfants morts sans baptême, mais que tous ne forment néanmoins qu'une seule et même société.

supérieur, ils ne le peuvent pas non plus par l'effet de la grâce. Mais les hommes peuvent s'élever selon la grâce à l'ordre le plus éminent, quoiqu'ils ne le puissent pas selon la nature.

Il faut répondre au *second*, que les anges tiennent naturellement le milieu entre Dieu et nous. C'est pourquoi, selon la loi commune, ils administrent non-seulement les choses humaines, mais encore tous les êtres matériels. Or, les saints après cette vie seront toujours de la même nature que nous. C'est ce qui fait que d'après la loi commune ils n'administrent pas les choses humaines et ne se mêlent pas des affaires des vivants, comme le dit saint Augustin (*De curâ pro mort. agendâ*, cap. 16). Cependant par une dispense spéciale les saints sont quelquefois chargés d'agir en faveur des vivants ou des morts, soit en faisant des miracles, soit en combattant les démons, soit en faisant d'autres choses semblables, comme le dit encore le même docteur (*ibid.*).

Il faut répondre au *troisième*, que ce n'est pas une erreur de dire que les hommes reçoivent le châtiment des démons, mais il y en a qui ont supposé (1) à tort que les démons ne sont rien autre chose que les âmes des morts. Et c'est ce sentiment que saint Augustin condamne.

QUESTION CIX.

DE L'ORDRE DES MAUVAIS ANGES.

Nous avons ensuite à nous occuper de l'ordre des mauvais anges. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il des ordres dans les démons? — 2° Y a-t-il entre eux un chef et des subordonnés? — 3° L'un éclaire-t-il l'autre? — 4° Les mauvais anges sont-ils soumis à la puissance des bons?

ARTICLE I. — Y A-T-IL DES ORDRES PARMI LES DÉMONS (2)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas d'ordres parmi les démons. Car l'ordre appartient à la nature du bien comme le mode et l'espèce, suivant ce que dit saint Augustin (*De nat. bon.* cap. 3 et 4). Au contraire le désordre appartient à la nature du mal. Or, dans les bons anges il n'y a rien de désordonné. Donc il n'y a rien non plus dans les mauvais qui le soit.

2. Les ordres angéliques sont compris sous une hiérarchie quelconque. Or, les démons ne forment pas une hiérarchie, puisqu'on appelle ainsi une principauté sacrée et que les démons sont privés de toute sainteté. Donc il n'y a pas d'ordres parmi les démons.

3. Les démons sont tombés de chacun des ordres angéliques, comme on le dit en général. Si donc il y a des démons qui appartiennent à un ordre parce qu'ils en sont déchus, il semble qu'on devrait leur attribuer les noms de chaque ordre d'où ils sont tombés. Or, on ne trouve jamais qu'ils soient appelés *séraphins*, *Trônes* ou *Dominations*. Donc, pour la même raison, il n'y en a pas qui appartiennent aux autres ordres.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Eph.* VI, 12) : *Nous avons à combattre contre les princes, les puissances et les guides de ce monde qui s'agitent dans les ténèbres.*

(1) Tertullien est l'auteur de ce sentiment. Il a avancé que l'âme des scélérats se changeait en démon.

(2) Saint Paul désigne les *anges*, les *Principautés* et les *Vertus* parmi les démons : *Certus sum quod neque mors, neque vita, neque angeli, neque Principatus, neque Virtutes*, etc. (*Rom.* VIII, 38). Et ailleurs, il parle des princes ou des *archanges* et des *Puissances* : *Est nobis colluctatio adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum* (*Ephes.* VI, 12). Le prophète Ezéchiel parle des chérubins : *Perdidi te, o cherub, de medio lapidum ignitorum* (Ezech. XXVIII).

CONCLUSION. — Les démons n'existent pas et n'ont point existé dans les ordres que les anges occupent dans la gloire, mais ils ont existé avec eux dans l'état de grâce où l'on pouvait mériter, et ils continuent à occuper le rang qui leur était assigné par la nature.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4 et 8), l'ordre des anges repose sur les perfections de la nature et sur les dons de la grâce. Or, dans l'ordre de la grâce il y a deux états, l'un imparfait qui est celui de la créature qui mérite, et l'autre parfait qui est celui de la créature qui est arrivée à la consommation de la gloire. Ainsi donc, si l'on considère les ordres des anges par rapport à la perfection de la gloire, les démons n'en font pas et n'en ont jamais fait partie. Mais si on les considère par rapport à la grâce imparfaite, les démons ont pendant un temps appartenu à leurs ordres, mais ils en sont déchus. Car, comme nous l'avons dit (quest. LXII, art. 3), tous les anges ont été créés en cet état. Mais si on les considère par rapport à la nature, les démons font toujours partie des ordres selon lesquels on divise les esprits célestes, parce que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), ils n'ont pas perdu leurs dons naturels.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien peut exister sans le mal, mais que le mal ne peut exister sans le bien, comme nous l'avons prouvé (quest. XLIX, art. 3). C'est pourquoi les ordres des démons ont été établis d'après la bonne nature qu'ils ont reçue primitivement.

Il faut répondre au *second*, que l'ordre des démons, si on le considère de la part de Dieu qui règle et ordonne tout, est sacré ; car il se sert des démons pour lui-même. Mais de la part de la volonté des démons il n'est pas sacré, parce qu'ils abusent de leur nature pour le mal.

Il faut répondre au *troisième*, que le nom des *séraphins* indique l'ardeur de la charité ; celui des *Trônes*, leur union avec Dieu, et celui des *Dominations*, un certain affranchissement : toutes choses qui sont d'ailleurs opposées au péché. C'est pourquoi on ne donne pas ces noms aux anges prévaricateurs (1).

ARTICLE II. — Y A-T-IL PARMI LES DÉMONS UNE PRÉÉMINENCE (2)?

1. Il semble que parmi les démons il n'y ait pas de prééminence. Car toute prééminence suppose une certaine justice, et tous les démons sont absolument déchus de la justice. Donc il n'y a pas en eux de prééminence.

2. Où il n'y a ni obéissance, ni soumission, il n'y a pas de prééminence. Or, ces vertus ne peuvent exister sans la concorde, et la concorde n'existe aucunement parmi les démons, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XIII, 10) : *Parmi les superbes il y a toujours des querelles.* Donc parmi les démons il n'y a pas de prééminence.

3. S'il y a parmi les démons une prééminence, elle se rapporte à leur nature, ou à leur faute, ou à leur châtiment. Or, elle n'est pas l'effet de leur nature, parce que la soumission et la servitude sont une conséquence non de la nature, mais du péché. Elle ne se rapporte pas non plus à leur faute ou à leur châtiment, parce que les démons supérieurs qui ont le plus péché seraient dans ce cas soumis aux démons inférieurs. Il n'y a donc pas de prééminence parmi les démons.

Mais c'est le *contraire*. Car la glose dit à l'occasion de ces paroles de saint

(1) Par cette réponse saint Thomas explique pourquoi il est question des six ordres que nous avons énumérés sans qu'il soit parlé dans l'Ecriture de ces trois derniers.

(2) L'Ecriture le suppose. Car nous lisons : *In principio dæmoniorum ejicit dæmones* (Matth. IX) : *Hic non ejicit dæmones nisi in Beelzebut, principe dæmoniorum* (Marc. III, Luc. X) : *Qui paratus est diabolo et angelis ejus* (Matth. XXV) : *Draco pugnabat et angeli ejus* (*Apoc.* XII).

Paul (I. *Cor.* xv) : *Cum evacuaverit*, etc., *Que tant que le monde durera les anges commanderont aux anges, les hommes aux hommes, et les démons aux démons.*

CONCLUSION. — Puisque les démons ne sont pas égaux par nature il est nécessaire que les actions des inférieurs soient soumises à celles des supérieurs, et qu'il y ait ainsi en eux une prééminence et une subordination naturelles.

Il faut répondre que l'action étant une conséquence de la nature de l'agent, par là même que les natures des êtres sont subordonnées l'une à l'autre, il faut que leurs actions le soient aussi, comme on le voit dans les choses matérielles. Car, comme les corps inférieurs sont naturellement au-dessous des corps célestes, leurs actions et leurs mouvements sont soumis aux actions et aux mouvements de ces derniers. Or, il est évident d'après ce que nous avons dit (art. préc.) que puisqu'il y a des démons qui sont naturellement placés au-dessous des autres, il s'ensuit que leurs actions sont soumises aux actions de ceux qui sont au-dessus d'eux. Et c'est précisément là ce qui constitue entre eux une prééminence; car il y a prééminence partout où il y a un sujet qui obéit à un être plus élevé que lui. Ainsi la disposition naturelle des démons exige qu'il y ait entre eux prééminence et subordination. Cet ordre est d'ailleurs conforme à la divine sagesse qui ne laisse rien dans l'univers sans le comprendre dans une hiérarchie quelconque, et qui, selon l'expression de la Sagesse (*Sap.* viii, 1), *régit toutes choses d'une extrémité à l'autre avec force, et qui dispose tout avec douceur.*

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ordre auquel les démons sont soumis repose non sur leur justice, mais sur la justice de Dieu qui règle tout.

Il faut répondre au *second*, que l'accord des démons qui porte les uns à obéir aux autres ne résulte pas de l'amitié qu'ils ont les uns pour les autres, mais de leur commune malice qui leur fait haïr les hommes et combattre la justice de Dieu. Le propre des impies est de s'unir à eux et d'engager les plus puissants à les aider dans l'exécution de leurs mauvais desseins.

Il faut répondre au *troisième*, que les démons ne sont pas égaux par nature, et c'est ce qui fait qu'il y a naturellement prééminence parmi eux, ce qui n'a pas lieu pour les hommes qui sont égaux par nature. Mais si les inférieurs obéissent aux supérieurs, ce n'est pas un avantage pour ces derniers, c'est plutôt un malheur. Car si l'on est malheureux quand on fait le mal, on l'est encore davantage quand on commande aux méchants et qu'on les pousse à le faire.

ARTICLE III. — LES DÉMONS S'ÉCLAIRENT-ILS RÉCIPROQUEMENT (1)?

1. Il semble que les démons s'éclairent. Car l'illumination consiste dans la manifestation de la vérité. Or, un démon peut manifester à un autre une vérité, parce que les esprits supérieurs ont naturellement plus de connaissances que les autres. Donc les démons supérieurs peuvent éclairer les inférieurs.

2. Le corps qui est surabondamment éclairé peut communiquer de sa lumière à celui qui en manque absolument, comme le soleil éclaire la lune. Or, les démons supérieurs ont reçu surabondamment des lumières naturelles. Donc ils peuvent éclairer les démons inférieurs.

Mais c'est le *contraire*. En effet on n'illumine, comme nous l'avons dit (quest. cvi, art. 1), qu'autant qu'on purifie et qu'on perfectionne. Or, les dé-

(1) L'Ecriture appelle les démons des ténèbres, dans une foule d'endroits : *Rectores tenebrarum* (*Ephes.* vi, 12) : *Quæ societas luci ad tenebras? Quæ autem conventio Christi ad Belial* (II. *Cor.* vi, 14 et 15) : *Eleemosyna non patietur animam in tenebras* (Tob. iv). Job appelle l'enfer *terram miseriæ et tenebrarum* (Job, x).

mons ne peuvent purifier; car il est écrit (*Eccl.* XXXIV, 4) : *Comment celui qui est immonde pourrait-il purifier?* Ils ne peuvent donc pas non plus éclairer.

CONCLUSION. — Quoique par la manifestation de la vérité les démons semblent se communiquer mutuellement des lumières, cependant ils n'éclairent pas à proprement parler, puisqu'ils s'efforcent de tout éloigner de Dieu.

Il faut répondre que les démons ne peuvent pas éclairer, dans le sens propre de ce mot. Car nous avons dit (quest. CVI, art. 1) que l'illumination est, à proprement parler, la manifestation de la vérité selon qu'elle se rapporte à Dieu qui éclaire tout entendement créé. Mais il y a une autre manifestation de la vérité qui est l'effet du langage, comme quand un ange manifeste à un autre ses propres pensées. Or, la perversité des démons est telle que l'un n'a pas l'intention de porter l'autre vers Dieu, mais plutôt de l'en éloigner. C'est ce qui fait que l'un n'éclaire pas l'autre, quoique l'un puisse manifester à l'autre ses pensées par le langage.

Il faut donc répondre au *premier* argument, que toute manifestation de la vérité n'éclaire pas; il n'y a que celle dont nous avons parlé (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que pour ce qui a rapport à la connaissance naturelle, la manifestation de la vérité n'est nécessaire ni dans les anges, ni dans les démons, parce que, comme nous l'avons dit (quest. LV, art. 2, et quest. LVIII, art. 1), dès le premier instant de leur existence ils ont connu immédiatement tout ce qu'ils pouvaient naturellement connaître. C'est pourquoi la surabondance de lumière naturelle qui existe dans les démons supérieurs ne peut être une raison pour qu'ils illuminent les autres.

ARTICLE IV. — LES BONS ANGES PEUVENT-ILS COMMANDER AUX MAUVAIS (1)?

1. Il semble que les bons anges n'aient pas de prééminence sur les mauvais. Car la prééminence des anges consiste surtout dans les lumières qu'ils communiquent aux autres. Or, les mauvais anges étant ténèbres, ils ne sont pas éclairés par les bons. Donc les bons anges n'ont pas autorité sur les mauvais.

2. On attribue à la négligence du chef les choses qui sont mal faites par ses subordonnés. Or, les démons font beaucoup de mauvaises choses. Donc s'ils sont soumis aux ordres des bons anges, il semble que ceux-ci soient responsables de leurs mauvaises actions; ce qui répugne.

3. La prééminence des anges suit, comme nous l'avons dit (art. 1), l'ordre de la nature. Or, s'il y a des démons qui sont tombés de chacun des ordres angéliques, comme on le dit communément, il s'ensuit qu'il y a beaucoup de démons qui sont supérieurs dans l'ordre de la nature à une foule de bons anges. Donc les bons anges n'ont pas de prééminence sur les mauvais.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) que l'esprit de vie qui a failli et péché est régi par l'esprit de vie qui est resté fidèle et juste. Et saint Grégoire ajoute (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) que les Puissances sont des anges à l'autorité desquels les Vertus ennemies sont soumises.

CONCLUSION. — La prééminence appartient primitivement à Dieu; les créatures y participent et cela en raison de leurs perfections; c'est ce qui fait que les bons anges ont la prééminence sur les mauvais.

(1) L'Ecriture parle de cette toute-puissance très-souvent : *An nescitis quoniam angelos judicabimus* (I. *Cor.* X) : *Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit, verumtamen in hoc nolite gaudere quia spiritus subjiciuntur vobis* (Luc. X) : *Domine, etiam dæmonia subjicientur in nomine tuo.* D'ailleurs on peut juger du pouvoir des bons anges sur les démons, d'après celui qu'exercent les saints.

Il faut répondre que toute espèce de domination ou de prééminence a son origine en Dieu et qu'elle en découle primitivement. Les créatures y participent selon qu'elles sont plus rapprochées de Dieu. Car les créatures qui ont de l'influence sur les autres sont les plus parfaites, et ce sont celles qui sont le plus près de Dieu. Or, la plus grande de toutes les perfections, celle qui rapproche de Dieu davantage est la perfection des créatures qui jouissent de Dieu comme les saints anges. Les démons étant privés de cette perfection, il s'ensuit que les bons anges ont sur eux la prééminence et qu'ils les régissent.

Il faut répondre au *premier* argument, que les saints anges révèlent aux démons beaucoup de choses sur les mystères divins, lorsque la justice de Dieu exige que les démons travaillent pour punir les méchants ou pour éprouver les bons. C'est ainsi que parmi nous les assesseurs du juge manifestent aux bourreaux sa sentence. Ces révélations considérées par rapport aux anges sont des illuminations parce que les anges en font hommage à Dieu. Mais de la part des démons elles ne méritent pas ce nom, parce qu'au lieu de les rapporter à Dieu ils ne s'en servent que pour satisfaire leur propre malice.

Il faut répondre au *second*, que les saints anges sont les ministres de la sagesse divine. Par conséquent, comme cette sagesse laisse les mauvais anges et les hommes faire le mal à cause du bien qu'elle en retire, de même les bons anges n'empêchent pas absolument les mauvais de faire des choses nuisibles.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange qui est le dernier dans l'ordre de la nature commande aux démons qui sont dans le même ordre supérieurs à lui, parce que la vertu de la justice divine à laquelle les bons anges sont attachés l'emporte sur la vertu naturelle de tous les esprits créés. C'est ce qui fait dire à l'apôtre saint Paul (I. *Cor.* xi, 15), que *l'homme spirituel juge toutes choses.* Et Aristote avait dit dans le même sens (*Eth.* lib. III, cap. 4, et lib. x, cap. 5) que l'être vertueux est la règle et la mesure de tous les actes humains.

QUESTION CX.

DE LA PRÉÉMINENCE DES ANGES SUR LES CRÉATURES CORPORELLES.

Après avoir considéré les anges dans les rapports qu'ils ont entre eux, nous avons maintenant à examiner la prééminence qu'ils exercent sur les créatures corporelles. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La créature corporelle est-elle régie par les anges? — 2° La créature corporelle leur obéit-elle à volonté? — 3° Les anges peuvent-ils par leur vertu mouvoir un corps d'un lieu à un autre? — 4° Les anges bons ou mauvais peuvent-ils faire des miracles?

ARTICLE I. — LES CRÉATURES MATÉRIELLES SONT-ELLES RÉGIES OU ADMINISTRÉES PAR LES ANGES (1)?

1. Il semble que la créature corporelle ne soit pas administrée par les anges. Car les choses qui ont une manière déterminée d'opérer n'ont pas besoin d'être gouvernées par quelqu'un. Ainsi nous avons besoin d'être gouvernés afin que nous n'agissions pas autrement qu'il ne le faut, mais il

(1) Tous les Pères sont unanimes à enseigner que Dieu gouverne le monde, même matériel, par le ministère des anges. Saint Justin, Athénagore, Théodoret, Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, Origène, Eusèbe de Césarée, saint Jérôme, saint Augustin, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jean Chrysostome et saint Cyrille tiennent, à cet égard, le même langage. On ne serait donc pas en sûreté en soutenant l'opinion contraire.

n'en est pas de même des corps dont les actions sont déterminées par la nature qu'ils ont reçue de Dieu. Ils n'ont donc pas besoin d'être gouvernés par les anges.

2. Les êtres inférieurs sont gouvernés par ceux qui sont au-dessus d'eux. Or, parmi les corps il y en a qui sont inférieurs et d'autres qui sont supérieurs, et ces derniers régissent les autres. Il n'est donc pas nécessaire qu'ils soient gouvernés par les anges.

3. Les divers ordres des anges sont distingués d'après leurs divers devoirs. Or, si les créatures corporelles sont administrées par les anges, ils auront autant de charges à remplir qu'il y a d'espèces de choses, et par conséquent il y aura autant d'ordres d'anges, ce qui est opposé à ce que nous avons dit (quest. CVIII, art. 2 et 6). Les créatures corporelles ne sont donc pas administrées par les anges.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) que tous les corps sont régis par l'esprit de vie. Et saint Grégoire ajoute (*Dial.* IV, cap. 5) que dans ce monde visible il n'y a rien qui ne soit régi et disposé par la créature invisible.

CONCLUSION. — La vertu des corps étant particulière et celle des anges universelle, les corps sont régis par les anges.

Il faut répondre que dans l'ordre social comme dans l'ordre naturel on trouve généralement que la puissance particulière est gouvernée et régie par la puissance universelle. Ainsi le bailli est gouverné par le roi. A l'égard des anges nous avons dit aussi (quest. LV, art. 3, et quest. CVIII, art. 1) que les anges supérieurs qui régissent les anges inférieurs ont une science plus universelle que la leur. Or, il est évident que la vertu d'un corps quel qu'il soit est plus particulière que la vertu d'une substance spirituelle. Car toute forme corporelle est une forme individualisée par la matière et déterminée par rapport au temps et à l'espace, tandis que les formes immatérielles sont absolues et intelligibles. C'est pourquoi comme les anges inférieurs qui ont des formes moins universelles sont régis par les anges supérieurs, de même tous les êtres matériels sont régis par les anges. Et ce sentiment est soutenu non-seulement par tous les docteurs de l'Eglise, mais encore par tous les philosophes qui ont admis l'existence des êtres spirituels.

Il faut répondre au *premier* argument, que les êtres corporels ont leurs actions déterminées, mais ils n'exercent ces actions qu'autant qu'ils sont mus; car le propre des corps est de n'agir que par le moyen du mouvement. C'est pourquoi il faut que la créature corporelle soit mue par la créature spirituelle.

Il faut répondre au *second*, que cet argument appuie l'opinion d'Aristote qui suppose (*Met.* lib. III, text. 44) que les corps célestes sont mus par des substances spirituelles, dont il s'efforce même d'indiquer le nombre d'après la nature des mouvements apparents qui ont lieu dans le ciel. Mais il n'admet pas de substances spirituelles qui exercent une action immédiate sur les corps inférieurs, ou plutôt il ne fait d'exception que pour l'âme humaine. Ce qui l'a conduit à cette opinion, c'est qu'il n'a pas reconnu dans les corps inférieurs d'autres opérations que les opérations naturelles qu'il s'expliquait par le seul mouvement des corps célestes (1). Mais comme nous savons que dans les corps inférieurs il se fait beaucoup de choses qui sont en dehors des lois de leur nature et qu'on ne peut attribuer à l'influence des corps cé-

(1) On voit que saint Thomas n'était pas tellement l'esclave d'Aristote qu'il ne sût être d'un sentiment opposé, toutes les fois que ce philosophe s'éloigne de la tradition catholique.

lestes, nous sommes donc forcés de reconnaître que les anges ont une puissance immédiate non-seulement sur les corps célestes, mais encore sur les corps inférieurs.

Il faut répondre au *troisième*, que les philosophes ont été très-divisés de sentiment à l'égard des substances immatérielles. Ainsi Platon a supposé que les substances immatérielles sont les raisons et les espèces des corps sensibles, et qu'il y en avait qui étaient plus universelles que d'autres. D'après ce principe il a établi que les substances immatérielles avaient une autorité immédiate sur tous les corps sensibles et qu'à chaque espèce de créatures corporelles il y avait une substance spirituelle correspondante. Aristote a prétendu au contraire (*Met.* lib. XII, text. 43) que les substances immatérielles ne sont pas les espèces des corps sensibles, mais quelque chose de plus élevé et de plus universel. C'est pourquoi il ne leur attribue pas une action immédiate sur chaque corps, mais seulement sur les agents universels qui sont les corps célestes. Avicenne a pris un sentiment intermédiaire. Il a admis avec Platon une substance spirituelle qui agit immédiatement sur tous les êtres actifs et passifs, de telle sorte que les formes des choses sensibles dérivent des substances spirituelles, comme le voulait Platon. Mais il diffère de ce philosophe en ce qu'il n'admet qu'une seule substance immatérielle qui régit tous les corps inférieurs et qu'il appelle l'*intelligence agissante*. Les saints Pères ont admis avec Platon qu'il y avait divers esprits préposés au gouvernement des choses matérielles. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 79) que chaque être visible en ce monde a un ange qui le régit. Saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 4) dit que le diable était du nombre de ces Vertus angéliques qui présidaient au gouvernement des choses terrestres. Origène, à l'occasion de ces paroles du livre des Nombres : *Cum vidisset asina angelum* (*Num.* XXII), dit que le monde a besoin d'anges qui régissent les animaux, les plantes, les arbres et tout ce qui est susceptible d'accroissement (1). Mais il ne faut pas supposer pour cela qu'un ange soit destiné par sa nature à régir les animaux plutôt que les plantes, parce qu'un ange, quel qu'il soit, a toujours une vertu plus haute et plus universelle que les créatures corporelles. C'est la divine sagesse qui a préposé elle-même aux diverses substances matérielles divers esprits pour les régir. Il ne résulte cependant pas de là qu'il y ait dans les anges plus de neuf ordres, parce que, comme nous l'avons dit (quest. CVIII, art. 6), les ordres se distinguent d'après leurs fonctions générales. Ainsi, comme, d'après saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Ev.*), tous les anges qui ont autorité sur les démons appartiennent à l'ordre des Puissances, de même tous ceux qui ont action sur les choses purement matérielles semblent appartenir à l'ordre des Vertus; car c'est par leur ministère que s'opèrent quelquefois des miracles.

ARTICLE II. — LA MATIÈRE CORPORELLE OBÉIT-ELLE AUX ANGES A VOLONTÉ (2)?

1. Il semble que la matière corporelle obéisse aux anges à volonté. Car la vertu de l'ange est supérieure à celle de l'âme. Or, le corps obéit à la pensée de l'âme. Car la pensée de l'âme le fait passer au chaud et au froid, quelquefois jusqu'à lui rendre la santé et le faire tomber malade. Donc à

(1) Toutes les nations anciennes ont d'ailleurs admis qu'il y avait de bons et de mauvais esprits qui présidaient à l'ordre de la nature, aux astres, aux éléments, à la génération des animaux (Voyez lib. II, cap. 14).

(2) Il est très-important de connaître jusqu'où s'étend le pouvoir des anges sur la nature, parce que c'est le moyen de couper court à une foule de superstitions et de distinguer les miracles des faits merveilleux.

plus forte raison la pensée de l'ange a-t-elle la puissance de modifier à son gré la matière corporelle.

2. Tout ce que peut une puissance inférieure, une puissance supérieure le peut aussi. Or, la vertu de l'ange est supérieure à celle de la matière corporelle. Par conséquent, puisque le corps peut, par sa vertu, modifier la forme d'un autre corps, comme on voit que le feu engendre le feu, à plus forte raison les anges peuvent-ils par leur vertu imprimer à la matière corporelle une forme quelconque.

3. Toute la nature corporelle est administrée par les anges, comme nous l'avons dit (art. préc.). Il semble par là que les corps soient pour les anges des instruments. Car l'instrument est par sa nature un moteur qui est mû, et dans tout effet on trouve quelque chose qui provient de la vertu des agents principaux et qui ne peut être produit par une cause instrumentale. C'est même ce qu'il y a de principal dans l'effet lui-même. Ainsi les aliments se digèrent par l'action de la chaleur naturelle qui est l'instrument de l'âme nutritive, mais la génération du corps à l'état de vie provient de la vertu de l'âme. De même c'est à la scie qu'il appartient de couper le bois, mais il n'y a que l'artisan qui puisse en faire un lit. Donc la forme substantielle, qui est ce qu'il y a de principal dans les effets corporels, résulte de la vertu même des anges; par conséquent la matière est soumise à l'ange pour qu'elle en reçoive sa forme.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 8): Il n'est pas croyable que la matière des choses visibles obéisse à la volonté des anges pervers, mais elle ne peut obéir qu'à Dieu.

CONCLUSION. — Les anges ne pouvant pas actuellement donner à la matière sa forme substantielle qui vient de Dieu immédiatement ou d'un agent naturel, on dit avec raison que la matière n'obéit pas aux anges.

Il faut répondre que les platoniciens ont supposé que les formes des corps matériels proviennent des formes immatérielles, parce qu'ils regardaient les premières comme une participation de ces dernières. Et Avicenne a suivi sous un rapport leur sentiment en admettant que toutes les formes des corps procèdent de la conception de l'intelligence agissante, et que les agents corporels ne font que préparer la matière à recevoir sa forme. Ce qui les a induits l'un et l'autre en erreur, c'est qu'ils ont regardé la forme comme une chose qui a été faite par elle-même et qui découlerait ainsi de quelque principe formel. Mais, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. VII, text. 26, 27 et 32), ce qui est fait est composé; car il est à proprement parler une chose qui subsiste. Or, la forme n'est pas un être subsistant, c'est seulement ce qui donne aux choses leur individualité. Par conséquent on ne peut pas dire, à proprement parler, que la forme est faite. Car on ne fait que ce qui existe, puisqu'être fait est une voie qui mène à l'être. D'ailleurs il est évident que l'être qui est fait ressemble à celui qui l'a fait, parce que tout agent produit son semblable. C'est pourquoi ce qui fait les choses naturelles a de l'analogie avec l'être composé, soit parce qu'il est composé lui-même, comme le feu qui engendre le feu, soit parce que l'être composé existe tout entier en lui virtuellement quant à la matière et quant à la forme, ce qui est le propre de Dieu. Donc toutes les formes que revêt la matière viennent de Dieu immédiatement ou d'un agent corporel, mais elles ne viennent pas immédiatement de l'ange.

Il faut répondre au *premier* argument, que notre âme est unie au corps comme sa forme. Il n'est pas étonnant par conséquent qu'il soit formellement modifié par ses conceptions, surtout lorsqu'on vient à observer que

les mouvements de l'appétit sensitif, qui n'existent qu'autant que le corps est affecté d'une certaine manière, sont soumis à l'empire de la raison. Mais l'ange n'est pas ainsi en rapport avec la nature matérielle. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *second,* que ce que peut une puissance inférieure une puissance supérieure le peut aussi, mais non de la même manière; elle le peut d'une façon plus élevée. Ainsi l'intellect a des choses sensibles une connaissance plus éminente que les sens. De même l'ange transforme la matière corporelle d'une façon plus éminente que les agents corporels; car il a action sur eux et il les meut comme étant une cause d'un ordre plus élevé que le leur.

Il faut répondre au *troisième,* que rien n'empêche la vertu des anges de produire dans la nature des effets que les agents matériels ne seraient pas capables de produire (1), mais ce n'est pas à dire pour cela que la matière obéisse aux anges à volonté (2). Car la matière n'obéit pas à la volonté du cuisinier qui a l'art de faire cuire ses morceaux d'une manière que le feu par lui-même ne pourrait produire, puisque tout agent corporel a la puissance de revêtir la matière d'une forme substantielle, d'après ce principe que le semblable est naturellement apte à produire son semblable.

ARTICLE III. — LES ANGES PEUVENT-ILS MOUVOIR LES CORPS D'UN LIEU A UN AUTRE (3)?

1. Il semble que les corps ne puissent être mus par les anges d'un lieu à un autre. Car le mouvement local des corps naturels suit leurs formes. Or, les anges, comme nous l'avons dit (quest. LXV, art. 4, et art. préc.), ne produisent pas les formes des corps. Ils ne peuvent donc être cause de leur mouvement local.

2. Aristote prouve (*Phys.* lib. VIII, text. 54 et 60) que le mouvement local est le premier des mouvements. Or, les anges ne peuvent produire d'autres mouvements en modifiant la matière formellement. Donc ils ne peuvent pas produire cette espèce de mouvement.

3. Les membres du corps obéissent aux pensées de l'esprit pour se mouvoir localement, parce qu'ils ont un principe de vie en eux. Or, dans les corps qui existent dans la nature il n'y a aucun principe de vie. Donc les anges ne peuvent les mouvoir d'un lieu à un autre.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 8 et 9) que les anges prennent certains principes corporels pour produire quelques effets. Or, ils ne peuvent le faire sans mouvoir les corps localement. Donc les corps leur obéissent sous ce rapport.

CONCLUSION. — Les êtres matériels étant inférieurs aux substances spirituelles et le mouvement local étant le plus parfait, il est naturel que les corps soient mus immédiatement d'un lieu à un autre par les esprits.

Il faut répondre que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 7), la sagesse divine a tellement enchaîné les êtres que la fin de l'un se lie avec le commencement de celui qui suit. D'où il résulte que l'essence de l'être inférieur touche par ce qu'elle ade plus élevé à l'essence de l'être qui est au-dessus de lui. Or, les êtres corporels sont au-dessous des êtres spirituels,

(1) Dans ce cas les faits sont merveilleux, mais ce ne sont pas de vrais miracles, puisqu'un agent créé peut en être l'auteur.

(2) Pour qu'elle leur obéisse à volonté, il faudrait qu'ils puissent lui commander en maître, sans se soumettre à l'action des causes secondes, comme le fait le créateur.

(3) Ce que l'Ecriture nous rapporte des mages de Pharaon (*Exod.* VII, VIII) et ce qu'elle annonce de l'antechrist (II. *Thessal.* II) serait inexplicable si l'on refusait d'admettre sur ce point la doctrine de saint Thomas. Tous les Pères sont d'ailleurs unanimes à cet égard.

et le mouvement local est le plus parfait de tous les mouvements des substances matérielles, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 57). La raison en est que le mobile qui va d'un lieu à un autre n'est pas en puissance par rapport à quelque chose d'intrinsèque; il ne l'est que par rapport à ce qui est extrinsèque, c'est-à-dire par rapport au lieu où il doit arriver. C'est ce qui fait que les corps sont naturellement faits pour être mus immédiatement par les êtres spirituels d'un lieu à un autre. Aussi tous les philosophes ont-ils supposé que les corps célestes sont mus localement par des substances spirituelles (1), et c'est pour cela que nous voyons l'âme mouvoir le corps en lui imprimant principalement et avant tout un mouvement local.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a dans les corps d'autres mouvements locaux que ceux qui sont une conséquence de leurs formes. Ainsi, le flux et le reflux de la mer ne résultent pas de la forme substantielle de l'eau, mais de l'influence de la lune. A plus forte raison y a-t-il des mouvements locaux qui peuvent résulter de l'action des substances spirituelles.

Il faut répondre au *second*, que les anges en produisant d'abord le mouvement local peuvent par son moyen en produire d'autres en employant, par exemple, des agents corporels pour produire ces effets, comme l'ouvrier emploie le feu pour amollir le fer.

Il faut répondre au *troisième*, que les anges ont une puissance moins restreinte que l'âme. Ainsi, la puissance motrice de l'âme est renfermée dans le corps auquel elle est unie; elle le vivifie, et c'est par son moyen qu'elle peut mouvoir d'autres êtres. Or, la vertu de l'ange n'est pas ainsi restreinte à un corps quelconque; il peut donc mouvoir d'un lieu à un autre les corps qui ne lui sont pas unis.

ARTICLE IV. — LES ANGES PEUVENT-ILS FAIRE DES MIRACLES (2)?

1. Il semble que les anges puissent faire des miracles. Car saint Grégoire dit (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) qu'on donne le nom de Vertus à ces esprits par lesquels s'opèrent les prodiges et les miracles.

2. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 79) que les magiciens font des miracles par suite de contrats particuliers, que les bons chrétiens les opèrent par la justice publique, et les mauvais par les signes de cette justice. Or, les magiciens font des miracles parce que les démons les exaucent, comme le dit le même docteur (*Ibid.*). Donc les démons peuvent faire des miracles, et à plus forte raison les bons anges.

3. Saint Augustin dit encore au même endroit que tout ce qui se fait visiblement il n'est pas absurde de l'attribuer aux puissances inférieures de l'air. Or, quand une cause naturelle produit un effet qui est en dehors de ses lois, nous disons que c'est un miracle, comme quand un malade est guéri de la fièvre sans qu'on ait recours aux moyens ordinaires. Donc les anges et les démons peuvent faire des miracles.

(1) D'après Thalès et Pythagore, le monde est rempli de ces substances spirituelles. On les croyait répandues dans les cieux et dans l'air. Platon parle même d'un prince d'une nature malfaisante, préposé à ces esprits chassés par les dieux et tombés du ciel, dit Plutarque (Voy. de Lamennais, *Essai*, tome III, ch. 24).

(2) Les anges peuvent faire des miracles improprement dits. L'Écriture en renferme une multitude parmi lesquels nous citerons l'incendie de Sodome, la délivrance des trois enfants dans la fournaise, l'affliction de Job, les prodiges opérés par les mages de Pharaon (Voy. *Deut.* XIII, 1; Jérém. XXIII, 32; Matth. XXIV, 24; saint Paul, II. *Thess.* II; *Apocal.* XIII. Et parmi les Pères : saint Irénée, *Contra hæres.* lib. II, cap. 51; saint Justin, *Dial. cum Tryphone;* saint Cyrille, *Catech.* XV; Tertullien, *Apolog.* cap. XXIII; Origène, lib. III *contra Celsum*; Lactant. lib. II, cap 74, et lib. VII, cap. 15; saint Chrysostome, *Homil.* XXXVI et *lib. cont. Gentes.*

4. Une puissance supérieure n'est pas soumise à l'ordre d'une cause inférieure. Or, la nature corporelle est inférieure à l'ange. Donc l'ange peut agir en dérogeant aux lois qui régissent les agents matériels, et par conséquent faire des miracles.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit de Dieu (*Ps.* CXXXV, 4) : *Il n'y a que lui qui fasse de grandes merveilles*, c'est-à-dire des miracles.

CONCLUSION. — Le miracle est une dérogation aux lois de tous les êtres créés; comme il n'y a que Dieu qui ne soit pas une créature, il n'y a que lui qui puisse par sa propre puissance opérer des miracles.

Il faut répondre que le miracle est à proprement parler une dérogation à l'ordre de la nature. Pour qu'il y ait miracle, ce n'est donc pas assez qu'une chose soit faite en dehors des lois d'une nature particulière, parce que dans ce cas il arriverait que celui qui jette une pierre en l'air ferait un miracle puisqu'il déroge à la loi naturelle de la pierre. On donne donc le nom de miracle à ce qui est en dehors des lois de toute la nature créée. Or, il n'y a que Dieu qui puisse le faire, parce que tout ce que fait l'ange ou toute autre créature par sa propre vertu, il le fait nécessairement selon les lois de la nature, et par conséquent ce n'est pas un miracle. D'où il résulte qu'il n'y a que Dieu qui puisse faire des miracles.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que les anges font des miracles, soit parce que Dieu en fait selon leurs désirs comme il en fait quand les saints lui en demandent, soit parce qu'ils remplissent quelque rôle dans l'exécution même du miracle, comme lorsqu'on les verra à la résurrection générale recueillir les cendres des morts.

Il faut répondre au *second*, qu'on donne le nom de miracle, absolument parlant comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), à tout ce qui se fait en dehors des lois de la création tout entière. Mais comme nous ne connaissons pas toutes les vertus des créatures, toutes les fois que par une puissance qui nous est inconnue un être créé produit un effet qui sort des lois ordinaires de la nature, cet effet est un miracle par rapport à nous. Ainsi, quand les démons font par leur puissance naturelle quelque chose d'extraordinaire, ces phénomènes ne sont pas des miracles, absolument parlant, mais ils passent pour tels à nos yeux (1). C'est de cette manière que les magiciens font des miracles par l'entremise des démons. On dit qu'ils les font d'après un pacte particulier, parce que les créatures qui ont dans l'univers une puissance quelconque, sont comme les individus qui jouissent d'une certaine importance dans une cité. Par conséquent, quand un mage fait quelque chose par suite d'un pacte conclu entre lui et le démon, on dit qu'il agit par suite d'un traité particulier. Mais la justice divine règne dans le monde entier comme la loi publique dans toute la cité. C'est pourquoi les bons chrétiens opérant des miracles au nom de la justice divine, on dit qu'ils les font par la justice publique, tandis que les mauvais chrétiens les produisent par les signes de cette justice publique, c'est-à-dire en invoquant le nom du Christ, ou en recourant à quelques sacrements.

Il faut répondre au *troisième*, que les puissances spirituelles peuvent faire toutes les choses visibles qui se font en ce monde en employant par le mouvement local les éléments primitifs des corps.

(1) Ils passent pour tels aux yeux du vulgaire. Car pour que les miracles aient une force probante, il faut qu'on puisse distinguer les vrais miracles des miracles impropres ou des faits merveilleux. Les théologiens se sont appliqués à le faire, mais leurs règles reviennent au principe de saint Thomas, qui dit que le vrai miracle est un fait qui est absolument supérieur aux forces de la nature.

Il faut répondre au *quatrième*, que quoique les anges puissent déroger aux lois d'un être corporel, ils ne peuvent cependant pas déroger aux lois de toute la création, ce qui est de l'essence du miracle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION CXI.

DE L'ACTION DES ANGES SUR LES HOMMES.

Après avoir parlé de l'action des anges sur les créatures corporelles, nous avons maintenant à examiner l'influence qu'ils exercent sur les hommes. Nous rechercherons d'abord s'ils peuvent avoir sur eux quelque action par leur vertu naturelle; ensuite comment Dieu les envoie pour servir les hommes; enfin comment ils sont nos gardiens. — Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° L'ange peut-il éclairer l'intellect de l'homme? — 2° Peut-il changer sa volonté? — 3° Peut-il avoir influence sur son imagination? — 4° Peut-il impressionner ses sens?

ARTICLE I. — L'ANGE PEUT-IL ÉCLAIRER L'HOMME (1)?

1. Il semble que l'ange ne puisse pas éclairer l'homme. Car l'homme est éclairé par la foi. C'est pourquoi saint Denis (*De hier. Eccl.* cap. 2) attribue l'illumination au baptême qui est le sacrement de la foi. Or, la foi vient de Dieu immédiatement d'après ces paroles de l'Apôtre (*Ephes.* II, 8) : *Vous avez été sauvés par la foi, et cela ne vient pas de vous, car c'est un don de Dieu.* Donc l'homme n'est pas illuminé par l'ange, mais il l'est immédiatement par Dieu.

2. A l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : *Deus illis manifestavit* (*Rom.* VIII), la glose dit que non-seulement la raison naturelle a servi à manifester aux hommes les choses divines, mais que Dieu les leur a révélées par ses œuvres, c'est-à-dire par la création entière. Or, la raison naturelle et la création viennent l'une et l'autre de Dieu immédiatement. Donc Dieu illumine l'homme immédiatement.

3. Tout être qui est illuminé connaît l'auteur de son illumination. Or, les hommes ne sentent pas qu'ils sont éclairés par les anges. Donc ils ne le sont pas par eux.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis prouve (*De cœl. hier.* cap. 4) que les révélations divines arrivent aux hommes par le moyen des anges, comme nous l'avons dit (quest. CVIII, art. 6). Or, ces révélations sont des illuminations, comme nous l'avons vu (quest. CVI, art. 1). Donc les hommes sont illuminés par les anges.

CONCLUSION. — Puisque les hommes sont d'une nature inférieure à celle des anges ils sont illuminés par eux.

Il faut répondre que, d'après l'ordre établi par la Providence, les êtres inférieurs sont soumis à l'action des êtres qui sont au-dessus d'eux, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), et que, suivant ce principe, les anges inférieurs sont illuminés par les anges supérieurs, et les hommes, qui sont inférieurs aux anges, sont illuminés par eux. Toutefois, ces deux sortes d'illumination se ressemblent sous un rapport et diffèrent sous un autre. Car nous avons dit (quest. CVI, art. 1) que l'illumination qui est la manifestation de la vérité divine produit deux effets : 1° elle fortifie l'entendement

(1) L'Ecriture nous apprend, dans une multitude de circonstances, que les anges éclairent les hommes : Dieu dit à Israël : *Ecce ego mittam angelum meum qui præcedat te... observa eum et audi vocem ejus* (*Ex.* XXIII, 20). L'ange du Seigneur parle à Manassé (*Jud.* XIII, 21), à Daniel (X, 9, 26 et 27). Tobie est éclairé et dirigé par l'ange Raphaël. Dans l'Apocalypse, dit Bossuet, on voit les anges aller sans cesse du ciel à la terre et de la terre au ciel; ils *portent*, ils *interprètent*, ils exécutent les ordres de Dieu (*Préface de l'Apocalypse*, ch. 27).

inférieur par l'action qu'exerce sur lui l'entendement supérieur; 2° elle offre à l'entendement inférieur les espèces intelligibles qui sont dans l'entendement supérieur, et elle les lui offre de manière qu'il puisse les saisir. Dans la région angélique, c'est l'ange supérieur qui divise la vérité générale qu'il a en lui-même et qui la proportionne à l'intellect de l'ange inférieur qui doit la recevoir, comme nous l'avons vu (quest. CVI, art. 2 et 3); mais l'entendement humain ne peut saisir la vérité purement intelligible, parce qu'il est dans sa nature de ne comprendre que par l'intermédiaire des images sensibles, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXXIV, art. 7). C'est pourquoi les anges présentent aux hommes la vérité intelligible sous des formes sensibles. Car, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 1), il est impossible que la lumière divine nous arrive autrement qu'enveloppée par cette multitude de voiles sacrés. D'un autre côté l'entendement humain est fortifié par l'action de celui de l'ange, puisqu'il lui est inférieur. C'est ainsi que l'ange produit dans l'homme le double effet qui résulte de l'illumination.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux choses qui concourent à produire la foi : 1° L'état habituel de l'intellect quand il est disposé à obéir à la volonté qui le porte vers la vérité divine. Car l'intellect adhère aux vérités de la foi non parce que la raison le convainc, mais parce que la volonté le lui commande, puisque, comme le dit saint Augustin (*Tract.* XXVI *in Joan.*), on ne croit qu'autant qu'on veut croire. Sous ce rapport la foi vient de Dieu seul. 2° Il faut, pour que la foi existe, que les choses que l'on doit croire soient proposées à celui qui les croit. Les hommes le font, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* X, 17) : *La foi vient de la parole qu'on a entendue.* Mais les anges y ont encore une part plus importante; car ce sont eux qui révèlent aux hommes les mystères de Dieu. Ils contribuent donc à l'illumination de la foi, et à ce titre ils éclairent les hommes non-seulement sur ce qu'ils doivent croire, mais encore sur ce qu'ils doivent pratiquer.

Il faut répondre au *second*, que la raison naturelle qui vient de Dieu immédiatement peut être fortifiée par l'ange, comme nous l'avons dit (quest. CVI, art. 1). De même la vérité intelligible qui résulte des espèces que l'on emprunte aux créatures est d'autant plus élevée que l'entendement humain est plus fort. C'est ainsi que l'ange aide l'homme à se faire d'après les créatures une connaissance plus parfaite de la Divinité.

Il faut répondre au *troisième*, que l'opération intellectuelle et l'illumination peuvent être considérées sous un double aspect : 1° Par rapport à l'objet compris. En ce sens tout être qui comprend ou qui est illuminé connaît qu'il comprend ou qu'il est illuminé, parce qu'il connaît l'objet qui est présent à son esprit. 2° Par rapport au principe de la connaissance. Alors quiconque comprend une vérité ne sait pas pour cela la nature de l'intellect qui est le principe de son opération intellectuelle. De même quiconque est illuminé par un ange ne sait pas pour cela que c'est un ange qui l'illumine.

ARTICLE II. — LES ANGES PEUVENT-ILS CHANGER LA VOLONTÉ DE L'HOMME (1)?

1. Il semble que les anges puissent changer la volonté de l'homme. Car, à l'occasion de ces paroles de l'Apôtre : *Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos flammam ignis* (*Hebr.* I, 7), la glose dit : ces esprits célestes sont de feu, puisqu'ils sont ardents et qu'ils brûlent tous nos vices. Or, ils ne brûleraient pas nos vices s'ils ne changeaient notre volonté. Donc les anges peuvent la changer.

(1) Cette question revient à ce qui a été dit précédemment (quest. CV, art. 4, et quest. CVI, art. 2). C'est un nouveau développement de ces paroles de l'Apôtre : *Deus operatur in nobis velle et perficere* (*Philipp.* II,

2. Le vénérable Bède dit à propos de ces paroles de saint Matthieu (*Quæ procedunt de ore*, etc.) que le démon ne nous inspire pas seulement de mauvaises pensées, mais qu'il les allume encore dans notre âme. Saint Jean Damascène ajoute (*De fid. orth.* lib. II, cap. 4) qu'il a été accordé aux démons de jeter dans le cœur (*immittere*) de l'homme toutes les mauvaises pensées et toutes les passions immondes qu'ils peuvent imaginer. Pour la même raison les bons anges peuvent déposer en nous de bonnes pensées et embraser nos cœurs par de bons sentiments. Or, ils ne pourraient le faire s'ils ne pouvaient changer notre volonté ; donc ils peuvent la changer et ils la changent en effet.

3. L'ange illumine l'entendement humain au moyen d'images sensibles, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, comme l'imagination qui sert l'intellect peut être changée par l'ange, de même l'appétit sensitif qui sert la volonté peut l'être aussi, parce qu'il est comme l'imagination une faculté qui se sert d'organe corporel. Donc par là même que l'ange illumine l'intellect, il peut changer la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Car il n'y a que Dieu qui puisse changer la volonté de l'homme, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XXI, 1) : *Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, il le tourne partout où il veut.*

CONCLUSION. — Comme il n'y a que Dieu qui donne la volonté il n'appartient qu'à lui de la changer efficacement ; les anges ne le peuvent que par le moyen de la persuasion ou par l'excitation des passions.

Il faut répondre que la volonté peut être changée de deux manières. 1° Par une cause intérieure. En ce sens le mouvement de la volonté n'est rien autre chose que l'inclination de cette puissance vers l'objet voulu, et il n'y a que Dieu qui puisse la changer, parce que c'est lui qui donne à la nature intellectuelle la faculté d'avoir telle ou telle inclination. Car comme l'inclination naturelle ne vient que de Dieu, l'auteur de la nature ; de même l'inclination volontaire ne vient que de lui, parce qu'il est aussi seul l'auteur de la volonté. 2° La volonté est mue par un agent extérieur. Dans l'ange ce phénomène ne se produit que d'une manière. il a pour cause le bien saisi par l'intellect. Par conséquent l'agent extérieur ne meut la volonté qu'autant qu'il est cause du bien que l'intellect saisit pour en faire l'objet de son appétit. Sous ce rapport il n'y a que Dieu qui puisse mouvoir efficacement la volonté ; l'ange et l'homme ne peuvent agir sur elle que par voie de persuasion, comme nous l'avons dit (quest. CVI, art. 2). Mais dans l'homme la volonté est mue d'une autre manière extérieurement, c'est-à-dire par la passion qui s'attache à l'appétit sensitif. Ainsi la volonté étant portée par la concupiscence ou la colère à vouloir une chose, les anges peuvent la mouvoir de cette manière en excitant ses passions ; mais ils ne la meuvent pas nécessairement, parce que la volonté est toujours libre de consentir ou de résister à la passion.

Il faut répondre au *premier* argument, que les ministres de Dieu, les anges ou les hommes brûlent les vices et embrasent d'ardeur pour la vertu par la persuasion.

Il faut répondre au *second*, que les démons ne peuvent pas inspirer de mauvaises pensées en les produisant intérieurement, puisque la volonté peut toujours s'y arrêter ou non. Mais on dit que le diable enflamme nos cœurs parce qu'il nous excite à penser des choses mauvaises et à les désirer, et qu'il le fait soit par la persuasion, soit par l'excitation des passions. Saint Jean Damascène appelle cette flamme une inspiration (*immittere*),

parce qu'elle se forme et s'entretient au dedans. Quant aux bonnes pensées on les attribue à un principe plus élevé, c'est-à-dire à Dieu, bien qu'il nous les envoie par le ministère des anges.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'état présent l'entendement humain ne peut comprendre qu'à l'aide d'images sensibles, mais la volonté peut former ses volitions d'après les lumières de la raison, sans suivre les inspirations de l'appétit sensitif. Il n'y a donc pas de parité.

ARTICLE III. — L'ANGE PEUT-IL AVOIR INFLUENCE SUR L'IMAGINATION DE L'HOMME (1)?

1. Il semble que l'ange ne puisse pas changer l'imagination de l'homme. Car l'imagination, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 161), est un mouvement produit par les sens. Or, si ce mouvement était produit par un ange on ne pourrait l'attribuer aux sens. Donc il est contraire à l'essence même de l'imagination, c'est-à-dire de l'acte de la faculté imaginative, d'être soumise à l'action de l'ange.

2. Les formes qui existent dans l'imagination étant spirituelles sont par là même plus nobles que les formes qui existent dans la matière sensible. Or, l'ange ne peut imprimer aucune forme à la matière sensible, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2). Il ne peut donc pas non plus imprimer de formes dans l'imagination, et par conséquent il ne peut la modifier.

3. Saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 12) : Un esprit, en s'unissant intimement avec un autre, peut faire que ce qu'il sait il le montre par ses images à celui avec lequel il est en rapport, soit que celui-ci comprenne, soit qu'il en reçoive l'intelligence d'un autre. Or, il ne semble pas que l'ange puisse se mettre en rapport avec l'imagination de l'homme, ni que l'imagination de l'homme puisse saisir les choses intelligibles que l'ange connaît. Il semble donc que l'ange ne puisse pas avoir influence sur l'imagination.

4. Dans la vision imaginaire l'homme s'attache aux images des choses, comme si elles étaient les choses elles-mêmes. Or, il y a en cela erreur. Donc, puisque les bons anges ne peuvent nous tromper, il semble qu'ils ne puissent être cause de la vision imaginaire et qu'ils ne puissent, par conséquent, agir sur l'imagination.

Mais c'est le *contraire*. Car on attribue à la vision imaginaire ce que l'on voit en songe. Or, les anges révèlent quelquefois en songe à l'homme les ordres de Dieu, comme on le voit par ce que saint Matthieu nous raconte (Matth. I et II) de l'ange qui apparut à saint Joseph pendant qu'il dormait. Donc l'ange peut agir sur l'imagination.

CONCLUSION. — Les visions imaginaires étant quelquefois produites en nous par le mouvement local des esprits et des humeurs du corps, comme les anges peuvent mouvoir localement la nature corporelle, il s'ensuit que les bons anges aussi bien que les méchants peuvent par la seule vertu de leur nature agir sur l'imagination de l'homme.

Il faut répondre que les bons et les mauvais anges peuvent, par la vertu de leur nature, agir sur l'imagination de l'homme; ce qu'on peut se démontrer ainsi. Nous avons dit (quest. préc. art. 3) que l'ange a le pouvoir de mouvoir les corps d'un lieu à un autre. Tout ce qui peut être l'effet de ce mouvement local est donc par là même soumis à la puissance naturelle de

(1) Cet article a pour objet d'expliquer toutes les apparitions des anges dont l'Ecriture parle à propos de saint Joseph et des mages (Matth. I, 11), de Daniel (VII), de Jérémie (I et XXIV), d'Isaïe (VI), etc. Car, comme l'observe saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4), les livres des prophètes sont remplis de visions qui sont parvenues aux hommes par l'intermédiaire des anges.

l'ange. Or, il est évident que les visions de l'imagination sont quelquefois produites en nous par le mouvement local des esprits et des humeurs qui sont dans le corps humain. C'est pourquoi Aristote, assignant (*in lib. de Somn. et Vigil.* cap. 3) les causes des visions que l'on a en songe, dit que quand l'animal dort, le sang descend avec beaucoup d'abondance dans les organes de la sensation, et qu'avec lui se portent au même endroit les mouvements, c'est-à-dire les impressions qui sont restées de l'action des choses sensibles qu'on a perçues pendant la veille. Ces impressions étant conservées dans tous les esprits organiques, elles meuvent le principe sensitif de telle sorte qu'il en résulte une apparition analogue à celle qui s'est produite lorsque la sensibilité a été mue pour la première fois par les choses extérieures. La commotion des esprits et des humeurs peut même être si forte que ces apparitions persévèrent durant l'état de veille, comme on le voit chez les frénétiques et chez tous ceux qui sont atteints de folie. Ainsi ce qui arrive par la commotion naturelle des humeurs et quelquefois par la volonté de l'homme, qui se représente quand il le veut par l'imagination ce qu'il a d'abord connu par les sens, peut donc être produit par la puissance d'un bon ou d'un mauvais ange, tantôt par une aliénation des sens corporels (1), et tantôt sans cela.

Il faut répondre au *premier* argument, que le principe de l'imagination est en effet dans les sens. Car nous ne pouvons rien imaginer que nous ne l'ayons senti de quelque manière en tout ou en partie. Ainsi l'aveugle-né ne peut imaginer la couleur. Mais on peut agir sur l'imagination en excitant en elle un mouvement particulier d'après les impressions que l'esprit conserve, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que l'ange transforme l'imagination, non en lui imprimant une forme imaginaire qu'elle n'aurait reçue préalablement d'aucune manière par le moyen des sens. Car il ne pourrait faire qu'un aveugle imaginât des couleurs. Mais il la transforme par le mouvement local des esprits organiques et des humeurs, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'esprit de l'ange se met en rapport avec l'imagination de l'homme, non par son essence, mais par l'effet qu'il produit dans l'imagination, suivant l'explication que nous en avons donnée. Il lui fait connaître ainsi ce qu'il sait, mais il ne le lui fait pas connaître de la manière dont il le sait.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'ange qui produit une vision imaginaire éclaire quelquefois l'intellect de celui qui la reçoit, et lui fait comprendre le sens de ces images sensibles, et dans ce cas il n'y a pas d'erreur possible. D'autres fois l'action de l'ange se borne à produire dans l'imagination les images des choses; dans ce cas s'il y a erreur elle n'est pas imputable à l'ange, mais au défaut d'intelligence de celui qui a eu cette vision. C'est ainsi que le Christ n'a pas été cause des erreurs des Juifs parce qu'il leur a dit beaucoup de choses en paraboles qu'il ne leur a pas expliquées.

ARTICLE IV. — LES ANGES PEUVENT-ILS AGIR SUR LES SENS DE L'HOMME (2)?

1. Il semble que l'ange ne puisse pas modifier les sens de l'homme. Car

(1) Cette aliénation des sens est l'extase que saint Thomas attribue aux bons et aux mauvais anges, parce qu'il y a de ces faits que l'on attribue à l'intervention du démon.

(2) De cet article résulte la possibilité des enchantements et des maléfices que reconnait le concile d'Ancyre (can. 24), et qui ont été condamnés par le concile de Rome, sous Grégoire II (can. 13).

les opérations des sens sont des opérations vitales. Or, aucune opération de cette nature n'a pour cause un principe extrinsèque. Donc l'opération sensitive ne peut être produite par un ange.

2. La vertu sensitive est plus noble que la vertu nutritive. Or, l'ange ne peut pas plus, à ce qu'il semble, changer la vertu nutritive que les autres formes naturelles. Donc il ne peut pas non plus changer la vertu sensitive.

3. Les sens sont naturellement mus par les choses sensibles. Or, l'ange ne peut changer l'ordre de la nature, comme nous l'avons dit (quest. CX, art. 4). Donc il ne peut avoir action sur les sens; c'est toujours aux choses sensibles à les modifier.

Mais c'est le *contraire*. Car les anges qui ont renversé Sodome ont frappé de cécité les Sodomites, au point qu'ils ne pouvaient plus trouver l'entrée de leur maison (*Gen.* XIX, 11). Et au livre des Rois (IV. *Reg.* VI) on lit la même chose à l'égard des Syriens qu'Elisée conduisit à Samarie.

CONCLUSION. — L'ange peut agir sur les sens de l'homme soit en leur présentant un objet sensible extérieur, soit en excitant intérieurement les humeurs du corps à produire différentes apparitions sensibles.

Il faut répondre que les sens peuvent être modifiés de deux manières : extérieurement par les choses sensibles et intérieurement. Car nous voyons que du moment que les esprits organiques et les humeurs sont troublés les sens ne sont plus les mêmes. Ainsi, la langue d'un malade trouve tout amer quand elle est chargée de bile, et il en est de même de tous les autres sens. Or, l'ange peut de ces deux manières, par sa puissance naturelle, modifier les sens de l'homme. En effet, il peut lui offrir extérieurement un objet sensible qu'il prend dans la nature ou qu'il forme lui-même à l'instant. C'est ce qu'il fait, par exemple, quand il prend un corps, comme nous l'avons dit (quest. LI, art. 2). Il peut également mettre intérieurement en mouvement les esprits organiques et les humeurs, comme nous l'avons dit (art. préc.) et par leur moyen modifier les sens.

Il faut répondre au *premier* argument, que le principe de l'opération sensitive ne peut exister sans un principe intérieur qui est la faculté sensitive elle-même. Mais ce principe intérieur peut être mû extérieurement de beaucoup de manières, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que par la commotion intérieure des esprits organiques et des humeurs l'ange peut avoir action sur la puissance nutritive ainsi que sur la puissance appétitive, sur la puissance sensitive et en général sur toute puissance qui se sert d'un organe corporel.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange ne peut déroger aux lois générales de la création, mais il peut déroger aux lois particulières d'une créature spéciale, parce qu'il n'est pas soumis à ces lois. C'est ce qui fait qu'en dehors des lois ordinaires il peut agir d'une manière qui lui est propre sur les sens de l'homme.

QUESTION CXII.

DE LA MISSION DES ANGES.

Nous avons maintenant à nous occuper de la mission des anges. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Y a-t-il des anges qui soient envoyés pour remplir un ministère extérieur? — 2° Tous les anges sont-ils envoyés? — 3° Ceux qui sont envoyés sont-ils ceux qui assistent à la gloire de Dieu? — 4° A quels ordres appartiennent ceux qui sont envoyés?

ARTICLE I. — LES ANGES SONT-ILS ENVOYÉS POUR REMPLIR UN MINISTÈRE EXTÉRIEUR (1) ?

1. Il semble que les anges ne soient pas envoyés pour un ministère extérieur. Car toute mission a pour but un lieu déterminé. Or, les actions intellectuelles ne se rapportent à aucun lieu, parce que l'intellect est absolument en dehors de toutes les idées de temps et d'espace. Donc puisque les actions des anges sont des actions intellectuelles, il semble que les anges ne soient pas envoyés pour faire une action quelconque.

2. Le ciel empyrée est le seul lieu qui soit en rapport avec la dignité des anges. Si on nous les envoie pour remplir un ministère quelconque, il semble qu'on déroge par là même à leur dignité, ce qui répugne.

3. Les occupations extérieures empêchent de contempler la sagesse. C'est pourquoi il est dit dans l'Ecriture (*Eccl.* XXXVIII, 25) que *celui qui se livre le moins à la vie active recevra la sagesse.* Si donc il y a des anges qui soient envoyés pour remplir des fonctions extérieures, il semble que par là même ils soient distraits de la contemplation de Dieu, et comme tout leur bonheur consiste dans cette contemplation, leur mission aurait pour effet de diminuer leur béatitude, ce qui répugne.

4. C'est à l'inférieur à servir, d'après ces paroles de saint Luc (Luc, XXII, 27) : *Quel est le plus grand de celui qui est à table ou de celui qui sert ? n'est-ce pas celui qui est à table?* Or, les anges sont plus grands que nous dans l'ordre de la nature. Donc ils ne sont pas envoyés pour nous servir.

Mais c'est le contraire. Car il est écrit (*Ex.* XXIII, 20) : *Voici, je vais envoyer mon ange qui vous précédera.*

CONCLUSION. — Puisque les anges agissent d'après l'ordre de Dieu sur la créature corporelle, on dit avec raison qu'ils sont envoyés pour servir.

Il faut répondre que, d'après ce que nous avons dit (quest. CVIII, art. 6), il est évident que Dieu envoie les anges pour remplir un ministère extérieur. En effet, comme nous le disions en parlant de la mission des personnes divines (quest. XLIII, art. 1), on appelle envoyé celui qui procède d'un autre de quelque façon, et qui commence à être où il n'était pas auparavant, ou bien à y être d'une autre manière. Car on dit du Fils ou de l'Esprit-Saint qu'il est envoyé, parce qu'il procède originellement du Père, et que là où il était par sa divinité il commence à être d'une autre manière, c'est-à-dire qu'il est par la grâce ou la nature qu'il a prise là où il était par sa présence. Car le propre de Dieu est d'être partout, parce que, comme il est l'agent universel, sa puissance atteint tous les êtres, et elle existe par conséquent en toutes choses, comme nous l'avons dit (quest. VIII, art. 1). Mais l'ange étant un agent particulier, sa puissance n'embrasse pas tout l'univers, mais elle atteint une chose sans en atteindre une autre, et c'est pour cela qu'elle est ici sans être ailleurs. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. CX, art. 1), que les anges administrent les créatures matérielles. Par conséquent, quand un ange doit agir de quelque manière sur une créature corporelle, il exerce alors sur elle une action qu'il n'exerçait pas auparavant, et il commence ainsi à être où il n'était pas, et cela d'après les ordres de Dieu. D'où il suit, d'après ce que nous avons dit préalablement, que l'ange est envoyé de Dieu. Mais l'action que l'ange envoyé exerce procède de Dieu, comme de son pre-

(1) L'Ecriture parle formellement de la mission des anges, dans une foule de circonstances : *Mittam præcursorem tuum angelum* (*Ex.* XXXIII) : *Misit Dominus angelum suum...* (II. *Paral.* XXXII) : *Et nunc misit me Dominus* (Tob. XII) : *Mittam angelum meum* (Malach. III) : *Cum fletu et lacrymis rogabant Dominum et omnis turba simul, ut bonum angelum mitteret ad salutem Israël.* On ne pourrait attaquer ce point de doctrine sans être hérétique.

mier principe (car c'est sa volonté et sa puissance qui font mouvoir tous ces esprits célestes), et elle se rapporte à lui comme à sa fin dernière. Et l'ange agit ainsi en qualité de ministre; car tout ministre est comme un instrument intelligent. Tout instrument étant mû par un autre être, et son action se rapportant à une fin ultérieure, il s'ensuit qu'on appelle les actions des anges des *ministères*, et c'est pour cela qu'on dit qu'ils sont envoyés pour certaines missions extérieures (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une opération peut être appelée intellectuelle de deux manières : 1° Parce qu'elle réside dans l'intellect lui-même, comme la contemplation. Cette opération est indépendante de l'espace ou du lieu; car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IV, cap. 20), par rapport aux idées éternelles que nous avons dans notre esprit nous ne sommes pas de ce monde. 2° On dit encore qu'une action est intellectuelle quand elle a pour règle l'entendement et que c'est l'entendement qui la commande. En ce sens il est évident que les opérations intellectuelles se rapportent quelquefois à un lieu déterminé.

Il faut répondre au *second*, que le ciel empyrée convient en effet à la dignité de l'ange; car il est convenable qu'on désigne pour séjour aux êtres spirituels le premier de tous les corps dans l'ordre de la nature. Mais l'ange n'emprunte rien de sa grandeur au lieu qu'il habite. C'est pourquoi, quand il n'est pas actuellement dans le ciel empyrée, sa dignité n'a point à en souffrir; comme le roi ne perd rien de sa majesté quand il n'est pas actuellement assis sur son trône.

Il faut répondre au *troisième*, que les occupations extérieures empêchent en nous la pureté de la contemplation; parce que ce sont les puissances sensitives que nous mettons en action lorsque nous agissons extérieurement, et plus leur action est vive, moins la puissance intellective a lieu de se déployer. Mais l'ange ne règle ses actions extérieures que par son intelligence. Par conséquent, elles ne sont pas un obstacle en elle à la contemplation. Car quand de deux actions l'une est la règle et la raison de l'autre, elles ne se nuisent pas, mais au contraire elles se prêtent un mutuel secours. Aussi saint Grégoire dit (*Mor.* lib. II, cap. 2) que les anges ne sortent pas au dehors au point de se priver des joies de la contemplation intérieure.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans leurs actions extérieures les anges servent principalement Dieu, et ne nous servent que secondairement, non parce que nous sommes au-dessus d'eux, absolument parlant, mais parce que tout homme aussi bien que tout ange, par là même qu'il est uni à Dieu, ne fait qu'un avec lui et est au-dessus de toute créature. C'est ce qui fait dire à saint Paul (*Phil.* II, 3) que *chacun doit croire par humilité les autres au-dessus de soi.*

ARTICLE II. — TOUS LES ANGES PEUVENT-ILS ÊTRE ENVOYÉS EXTÉRIEUREMENT EN MISSION (2)?

1. Il semble que tous les anges soient extérieurement envoyés en mis-

(1) Tous les anciens, dit Bossuet, ont cru, dès les premiers siècles, que les anges s'entremettaient dans toutes les actions de l'Eglise; ils ont reconnu un ange qui intervenait dans l'oblation et la portait sur l'autel sublime de Jésus-Christ; un ange qu'on appelait *l'ange de l'oraison*, qui présentait à Dieu les vœux des fidèles (*Préface de l'Apocalypse*, ch. 27).

(2) Saint Denis, saint Grégoire le Grand, saint Anselme et un grand nombre de théologiens sont sur ce point du sentiment de saint Thomas, mais il y en a d'autres qui sont du sentiment contraire, et qui croient que tous les anges sont envoyés. Ils se fondent tout particulièrement sur ce passage de saint Paul : *Nonne omnes sunt administratorii spiritus* (*Hebr.* I).

sion. Car saint Paul dit (*Hebr.* I, 14) que *tous les esprits célestes sont les ministres de Dieu et qu'il les envoie.*

2. Parmi les ordres des anges le plus élevé est celui des séraphins, comme nous l'avons dit (quest. CVIII, art. 6). Or, c'est un séraphin qui a été envoyé pour purifier les lèvres du prophète Isaïe (Is. VI). Donc à plus forte raison les anges inférieurs sont-ils envoyés.

3. Les personnes divines surpassent infiniment tous les ordres des anges. Or, les personnes divines sont envoyées. Donc à plus forte raison tous les anges, même les plus élevés.

4. Si les anges supérieurs ne sont pas envoyés pour un ministère extérieur c'est uniquement parce que les anges supérieurs exécutent les ordres de Dieu par le moyen des anges qui sont au-dessous d'eux. Or, tous les anges étant inégaux, comme nous l'avons dit (quest. CVIII, art. 3, arg. 1), ils en ont tous nécessairement un au-dessous d'eux, à l'exception du dernier. Donc il n'y a que le dernier qui pourrait être envoyé, contrairement à cette parole de Daniel (Dan. VII, 10) : *Il y en avait des milliers qui le servaient.*

Mais c'est le *contraire.* Car saint Grégoire dit, en rapportant le sentiment de saint Denis (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) que les ordres supérieurs ne sont pas envoyés pour un office extérieur.

CONCLUSION. — Selon la loi commune il n'y a que les anges inférieurs qui soient envoyés, mais d'après une dispense divine les supérieurs peuvent l'être aussi.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CX, art. 1), l'ordre établi par la divine Providence veut, non-seulement parmi les anges, mais encore dans tout l'univers, que les êtres inférieurs soient régis par les êtres supérieurs. Mais, à l'égard des choses matérielles, Dieu permet quelquefois qu'on déroge à cet ordre dans l'intérêt d'un ordre plus élevé, par exemple, quand cette dérogation peut servir à la manifestation de la grâce. Ainsi, quand l'aveugle-né a vu la lumière, quand Lazare est sorti de son tombeau, Dieu a été lui-même l'auteur immédiat de ces événements sans que les corps célestes y aient eu aucune part. Mais les bons et les mauvais anges peuvent exercer sur les corps inférieurs une certaine influence en dehors de l'action des corps célestes, par exemple, en conduisant les nuées pour produire de la pluie, ou en faisant d'autres choses semblables. Personne ne peut douter que Dieu ne puisse révéler aux hommes quelque chose immédiatement sans l'intermédiaire des anges, et que les anges supérieurs ne puissent aussi le faire sans avoir recours aux anges inférieurs. En partant de ce principe il y a des auteurs qui ont dit que d'après la loi commune les anges supérieurs ne sont pas envoyés, et qu'il n'y a que les anges inférieurs qui le soient; mais que cependant il arrive quelquefois que Dieu déroge à cette loi et qu'il envoie les anges supérieurs (1). Mais ce sentiment ne nous paraît pas raisonnable, parce que l'ordre des anges ne se considère pas suivant l'ordre de la grâce. L'ordre de la grâce n'a pas d'ailleurs d'ordre supérieur à lui qui oblige à y déroger, comme on déroge à l'ordre de la nature en faveur de l'ordre de la grâce. De plus, on doit observer qu'en faisant des miracles on déroge à l'ordre de la nature pour affermir les hommes dans la foi; tandis que si l'on dérogeait à l'ordre des anges ce ne pourrait être dans ce but, puisque nous ne pourrions nous en apercevoir. Au reste, dans les offices extérieurs que Dieu confie aux anges qu'il envoie, il n'y a rien qui soit au-dessus de la puis-

(1) Le Père Peteau soutient ce sentiment dans son traité (*De angelis*, lib. II, cap. 6).

sance des ordres inférieurs. De là, saint Grégoire (*loc. cit.*) fait remarquer que ceux qui annoncent les plus grandes choses reçoivent le nom d'*archanges*. C'est ainsi que l'archange Gabriel fut envoyé à la sainte Vierge, et, comme le dit le même docteur, le mystère de l'Incarnation est bien la plus grande chose que Dieu ait fait annoncer aux hommes. Il faut donc dire absolument avec saint Denis que les anges supérieurs ne sont jamais envoyés pour un office extérieur.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme dans les missions des personnes divines il y a une mission visible qui se considère par rapport à la créature corporelle, et une mission invisible qui se produit par un effet spirituel; de même dans les missions des anges il y a une mission extérieure qui a pour but le ministère qu'ils ont à remplir à l'égard des êtres corporels, et c'est cette mission que tous ne reçoivent pas, et il y a une mission intérieure dont les effets sont purement spirituels. C'est par cette mission qu'un ange en éclaire un autre. En ce sens on peut dire que tous les anges sont envoyés.— On peut encore répondre que dans cet endroit l'Apôtre a l'intention de prouver que le Christ est au-dessus des anges qui ont donné aux Hébreux leur loi, afin de démontrer par là l'excellence du Nouveau Testament sur l'Ancien. On ne doit donc entendre par les anges qui ont été envoyés pour une mission extérieure que les anges qui ont donné aux Juifs leur loi (1).

Il faut répondre au *second*, que d'après saint Denis l'ange qui a été envoyé pour purifier les lèvres du Prophète fut un des anges inférieurs. On lui a donné le nom de *séraphin* équivoquement parce qu'il était venu embraser les lèvres d'Isaïe. — Ou bien il faut répondre que les anges supérieurs communiquent par le moyen des anges inférieurs leurs propres dons, ceux qui leur ont fait donner les noms dont nous les appelons. Ainsi on dit qu'un séraphin a purifié avec un charbon ardent les lèvres du Prophète, non parce qu'il l'a fait lui-même immédiatement, mais parce qu'un ange inférieur l'a fait d'après sa puissance (2). C'est ainsi que l'on dit que le Pape absout, bien qu'il ait chargé un autre de donner l'absolution.

Il faut répondre au *troisième*, que les personnes divines ne sont pas envoyées pour un ministère extérieur; quand on parle de leur mission c'est donc équivoquement, comme nous l'avons dit (quest. XLIII).

Il faut répondre au *quatrième*, que dans les charges extérieures que Dieu confie, il y a divers degrés. Par conséquent rien n'empêche que des anges inégaux ne soient immédiatement envoyés pour divers ministères, de telle sorte que les anges supérieurs soient chargés des ministères les plus élevés et les anges inférieurs de ceux qui le sont moins.

ARTICLE III. — TOUS LES ANGES QUI SONT ENVOYÉS DE DIEU ASSISTENT-ILS DEVANT LUI (3)?

1. Il semble que les anges que Dieu envoie assistent devant lui. Car saint Grégoire dit (*Hom.* XXXIV *in Ev.*) : Les anges sont envoyés et ils assistent

(1) Parmi les Pères qui ont pris les paroles de saint Paul dans toute leur généralité, nous citerons saint Athanase (*Orat.* III *cont. Arian.*), saint Chrysostome (*Comment. in Paul.*), Eusèbe de Césarée (*De Evangel. præpar.* lib. VII), saint Grégoire de Nysse (*cont. Eunom.* lib. X), saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* 51), saint Cyrille d'Alexandrie (*De rectâ fid.* lib. XXXII).

(2) Cette réponse est celle de saint Denis.

(3) D'après saint Thomas, saint Denis et saint Grégoire, les anges assistants ne sont pas envoyés. Cependant il y a un grand nombre de Pères qui ne sont pas de ce sentiment. Ils s'appuient sur ce que l'ange Raphaël, envoyé à Tobie, dit qu'il est un des sept qui assistent devant Dieu (Tob. XII, 15). L'ange qui apparut à Zacharie dit : *Ego sum Gabriel qui adsto ante Deum* (Luc. I, 19). La distinction que fait saint Thomas à l'égard du mot assistance pourrait peut-être concilier cette diversité de sentiment.

devant lui, parce que bien que l'esprit de l'ange soit limité, l'esprit souverain qui est Dieu ne l'est pas.

2. L'ange envoyé à Tobie avait été chargé d'un office extérieur. Cependant il dit lui-même : *Je suis l'ange Raphael, un des sept qui sont debout devant le Seigneur* (Tob. xii, 15). Donc les anges qui sont envoyés de Dieu assistent devant lui.

3. Tout ange heureux est plus près de Dieu que Satan. Or, Satan assiste près du trône de Dieu, d'après ces paroles de Job (Job, i, 6) : *Quand les fils de Dieu assistaient devant le Seigneur, Satan se trouva parmi eux.* Donc à plus forte raison les anges qui sont envoyés pour remplir un ministère extérieur assistent-ils près de Dieu.

4. Si les anges inférieurs n'assistent pas près de Dieu, c'est uniquement parce qu'ils ne reçoivent pas immédiatement ses lumières, mais que ce sont les anges supérieurs qui les leur transmettent. Or, tous les anges reçoivent ainsi par l'intermédiaire de l'ange qui est au-dessus d'eux les illuminations divines, à l'exception du premier d'entre eux qui les reçoit immédiatement. Il n'y aurait donc que le plus élevé des anges qui assisterait à la gloire divine, contrairement à ces paroles de Daniel (Dan. vii, 10) : *Des milliers l'assistaient.* Donc ceux qui servent Dieu l'assistent également.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Grégoire dit (*Mor.* lib. xvii, cap. 9) que les Puissances qu'il n'envoie jamais pour annoncer aux hommes ses volontés l'assistent. Donc ceux qui sont envoyés de Dieu ce ne sont pas ceux qui l'assistent.

CONCLUSION. — Tous les anges qui servent Dieu l'assistent en voyant son essence, mais il n'y a que les anges supérieurs qui l'assistent en percevant les mystères divins qui sont en lui.

Il faut répondre que parmi les anges il y en a qui assistent près de Dieu et d'autres qui le servent, comme parmi ceux qui environnent un roi il y en a qui sont toujours près de lui et qui reçoivent immédiatement ses ordres, et il y en a d'autres auxquels ceux-ci transmettent les ordres qui leur ont été donnés. Tels sont par exemple les gouverneurs des villes de provinces : ils sont les serviteurs du roi, mais ils ne sont pas ses assistants. On doit d'abord observer que tous les anges voient immédiatement l'essence divine (1). Sous ce rapport tous ceux qui servent Dieu assistent devant lui. C'est la pensée de saint Grégoire, qui dit (*Mor.* lib. ii, cap. 2) que ceux qui sont envoyés pour une mission extérieure dans l'intérêt de notre salut peuvent toujours assister à la gloire du Père et voir sa face. Mais tous les anges ne peuvent pas connaître les secrets des mystères de Dieu bien qu'ils soient en quelque sorte plongés dans les clartés de son essence. Il n'y a que les anges supérieurs qui puissent les pénétrer, et ce sont eux qui les manifestent aux anges inférieurs. En ce sens il n'y a que les anges supérieurs, ceux de la première hiérarchie, qui soient assistants; car, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7), le propre de ceux qui assistent c'est d'être éclairés de Dieu immédiatement.

Par là la solution du *premier* et du *second* argument est évidente, parce qu'ils reposent l'un et l'autre sur le premier sens selon lequel on peut entendre le mot *assistance.*

Il faut répondre au *troisième,* qu'on ne dit pas que Satan assistait, mais qu'il se trouvait parmi les assistants. Car, comme le dit saint Grégoire

(1) Scot et Origène ont avancé l'opinion contraire que saint Thomas appelle hérétique dans son commentaire sur l'Epître aux Hébreux.

(*Moral.* lib. II, cap. 2), quoiqu'il ait perdu la béatitude, il n'a pas perdu pour cela sa nature qui est semblable à celle des anges.

Il faut répondre au *quatrième,* que tous les anges assistants voient immédiatement quelque chose dans les clartés de l'essence divine, et c'est pour cela que le caractère distinctif de la première hiérarchie c'est que tous ceux qui en font partie sont immédiatement éclairés par Dieu. Mais ceux qui sont les premiers parmi eux perçoivent plus de choses que les autres et ils les leur communiquent en les illuminant; comme parmi ceux qui sont près d'un roi il y en a qui connaissent mieux que d'autres ses secrets.

ARTICLE IV. — LES ANGES DE LA SECONDE HIÉRARCHIE SONT-ILS TOUS ENVOYÉS (1)?

1. Il semble que les anges de la seconde hiérarchie soient tous envoyés. Car tous les anges assistent ou servent, d'après le prophète Daniel (Dan. VII). Or, les anges de la seconde hiérarchie n'assistent pas, car ils sont illuminés par les anges de la première, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 8). Donc tous les anges de la seconde hiérarchie sont envoyés pour divers ministères.

2. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. XVII, cap. 9) qu'il y a plus d'anges qui servent qu'il n'y en a qui assistent. Or, il n'en serait pas ainsi si les anges de la seconde hiérarchie n'étaient pas envoyés. Donc ils le sont tous.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 8) que les Dominations sont au-dessus de toute sujétion. Or, être envoyé est une sujétion. Donc les Dominations ne le sont pas.

CONCLUSION. — Tous les anges de la seconde hiérarchie ne sont pas envoyés extérieurement pour une mission; ce qui est manifeste d'après les noms que leurs divers ordres ont reçus.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), toute mission à l'extérieur convient à l'ange dans le sens que l'ange exécute à l'égard de la créature corporelle les ordres de Dieu. Or, les noms que les anges ont reçus expriment leurs qualités et leurs fonctions propres, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 7 et 8). Ainsi Dieu n'envoie pour remplir une fonction extérieure que les anges des ordres dont le nom indique l'exécution d'une chose commandée. Or, le nom des Dominations n'implique pas l'exécution, mais la disposition et la préparation de ce qui doit être fait, tandis que les noms des ordres qui viennent ensuite désignent l'exécution d'une œuvre quelconque et expriment par conséquent des fonctions subalternes. Ainsi les *anges* et les *archanges* doivent leurs noms à la mission qu'ils remplissent lorsqu'ils annoncent une nouvelle; les *Vertus* et les *Puissances* sont ainsi nommées par rapport à l'acte qu'elles accomplissent. Les *Principautés* doivent leur nom, d'après saint Grégoire (*Hom.* XXXIV, *in Ev.*), à ce qu'elles occupent le premier rang parmi les anges qui agissent ou exécutent. Par conséquent il y a cinq ordres dont les anges peuvent être envoyés pour exécuter extérieurement le ministère divin, mais les quatre ordres supérieurs ne reçoivent pas de mission.

Il faut répondre au *premier* argument, que les *Dominations* sont à la vérité comprises parmi les anges qui servent, non parce qu'elles exécutent les ordres de Dieu, mais parce qu'elles disposent et ordonnent ce que les autres doivent faire. Ainsi les architectes ne font rien par leur main dans

(1) Saint Thomas précise dans cet article ce qu'il a dit dans les articles précédents, et il détermine, d'après les noms des ordres et des hiérarchies, ceux des anges qui sont envoyés et ceux qui ne le sont pas.

un édifice, mais ils disposent et ordonnent ce que les autres doivent exécuter.

Il faut répondre au *second*, qu'à l'égard du nombre des anges qui assistent et qui servent le Seigneur il y a deux sentiments. Saint Grégoire dit que ceux qui servent sont plus nombreux que ceux qui assistent. Car il comprend ces mots : *millia millium ministrabant ei* non comme si l'on multipliait mille par mille, mais comme si l'on entendait que de plusieurs milliers d'anges il y en avait plusieurs mille qui servaient le Seigneur. A ses yeux cette expression n'indique donc qu'un nombre indéfini mais excessivement étendu. Quant aux anges assistants il croit au contraire que le nombre en est déterminé par ces mots : *decies millies centena millia assistebant ei*. Son sentiment est d'ailleurs conforme à celui des platoniciens qui disaient que plus les êtres se rapprochaient de l'être unique qui était leur premier principe, moins ils étaient nombreux, comme le nombre est lui-même moins élevé à mesure qu'il se rapproche de l'unité. Il serait aussi assez d'accord avec la distinction des ordres telle que nous l'avons établie, puisque nous en avons reconnu six qui servent et trois qui assistent. Mais saint Denis suppose au contraire (*De cœl. hier.* c. 14) que la multitude des anges surpasse celle des êtres matériels, parce que, dit-il, comme les corps supérieurs surpassent pour ainsi dire infiniment les inférieurs en grandeur, de même les substances spirituelles sont infiniment au-dessus des êtres corporels, parce que Dieu s'attache davantage à ses meilleures créatures et les multiplie beaucoup plus. D'après ce principe les anges qui assistent étant supérieurs à ceux qui servent, ils doivent être plus nombreux. Par conséquent suivant ce système il faut entendre *millia millium* comme s'il y avait *millies millia*, mille fois mille. Et comme dix fois cent (*decies centum*) font mille, si on disait dix fois cent mille (*decies centena millia*), on ferait comprendre par là qu'il y a autant d'anges qui assistent qu'il y a d'anges qui servent; mais comme il est écrit dix mille fois cent mille (*decies millies centena millia*), il s'ensuit que les anges qui assistent sont beaucoup plus nombreux que ceux qui servent. Ces nombres ne sont pas d'ailleurs employés pour désigner quelle est la multitude des anges, mais pour faire voir qu'elle est de beaucoup supérieure à celle des êtres matériels. Ce que l'Ecriture exprime en accumulant les dizaines (*denarii*), les centaines (*centenarii*), les mille (*millenarii*), pour les multiplier par elles-mêmes, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 14).

QUESTION CXIII.

DE LA PROTECTION DES BONS ANGES.

Après avoir parlé de la mission des anges nous avons à nous occuper des bons anges qui nous gardent et des mauvais qui nous combattent. — A l'égard de la protection des bons anges huit questions se présentent : 1° Les hommes sont-ils gardés par les anges? — 2° Dieu donne-t-il à chaque homme individuellement un ange gardien qui lui soit propre? — 3° N'y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient chargés de cette fonction? — 4° Est-il convenable que tout homme ait un ange gardien? — 5° A quelle époque l'ange gardien commence-t-il à protéger l'homme? — 6° L'ange gardien est-il toujours avec l'homme qu'il garde? — 7° S'afflige-t-il de la perdition de celui qu'il a gardé? — 8° Les anges se disputent-ils entre eux à l'occasion de cette fonction?

ARTICLE I. — LES HOMMES SONT-ILS GARDÉS PAR LES ANGES (1)?

1. Il semble que les hommes ne soient pas gardés par les anges. Car on

(1) L'existence de l'ange gardien a été connue des païens eux-mêmes, qui prétendaient que tout homme avait pour compagnon son bon génie. On peut voir à ce sujet : Censorinus, *De die natali*,

donne des gardiens aux êtres qui ne savent pas ou qui ne peuvent pas se garder eux-mêmes, comme les enfants et les infirmes. Or, l'homme peut se garder lui-même par son libre arbitre, et il a toutes les lumières nécessaires à cet égard, puisqu'il connaît la loi naturelle. Donc l'homme n'est pas gardé par l'ange.

2. Là où il y a une garde plus forte il est inutile d'en supposer une plus faible. Or, les hommes ont Dieu pour gardien, d'après ces paroles du Psalmiste (*Psal.* CXXI, 4) : *Il ne sommeillera pas, il ne dormira pas celui qui garde Israël.* Il n'est donc pas nécessaire que l'homme soit gardé par un ange.

3. Celui qui garde une chose est responsable de sa perte, selon ces paroles qui furent adressées au prophète chargé de la garde d'un fugitif : *Gardez-moi bien cet homme-là; s'il s'échappe, votre vie répond pour la sienne* (III. *Reg.* CXX, 39). Or, il y a beaucoup d'hommes qui périssent chaque jour en tombant dans le péché et que les anges pourraient soutenir, soit en leur apparaissant visiblement, soit en faisant des miracles, ou de quelque autre manière semblable. Si les hommes étaient confiés à la garde des anges, on pourrait donc attribuer leur chute à la négligence de ces gardiens, ce qui paraît une erreur. Les anges ne sont donc pas les gardiens des hommes.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*Psal.* XC, 11) : *Il a chargé ses anges de vous garder dans toutes vos voies.*

CONCLUSION. — Il est nécessaire que les hommes aient des anges pour gardiens et pour guides dans leurs actions, puisqu'il leur arrive de se tromper dans une foule de circonstances.

Il faut répondre que, selon l'ordre établi par la divine Providence, on remarque qu'en toutes choses ce qui est mobile et variable est mû et réglé par ce qui est immobile et invariable. Ainsi tous les êtres matériels sont mus et dirigés par les substances spirituelles et immobiles, et les corps inférieurs le sont par les corps supérieurs qui sont substantiellement invariables. Pour nous, nous avons logiquement pour règles les premiers principes qui sont invariables, et nous en déduisons une foule de conclusions en rapport avec nos différentes opinions. Or, il est évident que dans les choses pratiques l'intelligence et la volonté de l'homme peuvent varier indéfiniment et s'écarter du bien. C'est pourquoi il a été nécessaire de préposer à la garde de l'homme un ange qui le dirige et qui le porte au bien.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme peut à la vérité éviter le mal jusqu'à un certain point par son libre arbitre, mais ce secours ne lui suffit pas, parce que les passions nombreuses qui l'agitent rendent cette faculté très-faible pour le bien. De même la connaissance générale de la loi naturelle qui existe naturellement dans chaque homme, peut le diriger d'une certaine manière vers le bien, mais elle ne suffit pas non plus. Car dans l'application des principes généraux du droit à des cas particuliers, il arrive que l'homme commet une foule d'erreurs. C'est ce que l'Ecriture exprime par ces paroles (*Sap.* IX, 14) : *Les pensées des hommes sont timides et leurs prévisions incertaines.* Il était donc nécessaire que l'homme eût un ange pour gardien.

Il faut répondre au *second*, que pour faire le bien il faut deux choses. Il faut : 1° que la volonté se porte au bien, ce qui se fait en nous par l'habitude de la volonté morale; 2° que la raison trouve les moyens convenables pour

cap. III; Horace, *Epist.* lib. II, *Epist.* 2; le poëte Ménandre, dont Eusèbe rapporte les paroles (*De præpar. Evang.* lib. XII); Plutarque, *in Comment. ad Alcib.* I; Plat., Pindare (*Olymp* 15), Plotin et Proclus (*Eun.* III, lib V, cap. 4), etc.

faire le bien, ce qu'Aristote attribue à la prudence (*Eth.* lib. x, cap. 8, et lib. vi, cap. 12). Sous le premier rapport Dieu garde l'homme immédiatement en ornant son âme de grâces et de vertus ; sous le second il le garde encore, parce qu'il est son premier maître, mais il lui envoie sa lumière par l'intermédiaire des anges, comme nous l'avons dit (quest. cxi, art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que comme les hommes s'éloignent de l'instinct naturel qui les porte au bien pour suivre la passion du mal ; de même ils s'écartent de l'impulsion des bons anges qui agissent sur eux invisiblement en les éclairant pour les engager à se bien conduire. Par conséquent si les hommes périssent on ne doit pas imputer leur perdition à la négligence des anges qui les gardent, mais à leur propre perversité. Quant aux apparitions visibles des anges, elles ne peuvent avoir lieu qu'autant qu'ils dérogent à la loi commune, et c'est alors un effet tout spécial de la grâce, comme les miracles que l'on fait en dérogeant à l'ordre de la nature.

ARTICLE II. — CHAQUE HOMME EST-IL GARDÉ PERSONNELLEMENT PAR UN ANGE PARTICULIER (1)?

1. Il semble que chaque homme ne soit pas gardé par un ange. Car l'ange a plus de puissance et de vertu que l'homme. Or, un homme suffit pour en garder plusieurs. Donc à plus forte raison un seul ange peut-il garder une foule d'hommes.

2. D'après saint Denis (*De hier. Eccl.* cap. 3), les êtres inférieurs sont ramenés à Dieu par les êtres supérieurs au moyen des êtres intermédiaires. Or, puisque tous les anges sont inégaux, comme nous l'avons dit (quest. cviii, art. 3, arg. 1), il s'ensuit qu'il n'y a qu'un seul ange entre lequel et les hommes il n'y ait pas d'intermédiaire. Il n'y a donc que lui qui garde les hommes immédiatement.

3. Les anges les plus élevés sont ceux qui sont envoyés pour les ministères les plus importants. Or, ce n'est pas un office plus grand de garder un homme plutôt qu'un autre, puisque tous les hommes sont égaux par nature. Donc puisque parmi les anges l'un est plus grand que l'autre, il semble que, d'après saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 5), pour garder divers hommes il ne faille pas divers anges.

Mais c'est le *contraire*. Car à propos de ces paroles de l'Evangile : *Angeli eorum in cœlis* (Matth. xviii) saint Jérôme dit : Telle est la dignité des âmes humaines, que Dieu délègue à chacune d'elles dès le jour de sa naissance un ange pour la garder.

CONCLUSION. — La providence de Dieu ayant principalement en vue les choses immortelles, divers anges ont été préposés aux divers genres de choses qui doivent toujours durer, et comme l'homme a une forme incorruptible, il est conforme à la raison qu'il y ait un ange chargé de garder chaque homme en particulier.

Il faut répondre qu'à chaque homme Dieu a délégué un ange spécial pour le garder (2). La raison en est que l'ange gardien remplit une fonction qui entre dans le plan que la divine providence s'est tracé à l'égard des hommes. Car la providence de Dieu n'est pas pour les hommes ce qu'elle est pour les autres créatures corruptibles, parce que leur nature n'est pas la même.

(1) Selon l'observation de saint Jérôme, l'Ecriture nous enseigne dans une foule d'endroits que nous avons tous chacun notre ange gardien. Le concile de Florence a approuvé (session xx) une lettre de saint Basile qui renferme le même sentiment. Dans l'Ecriture on peut voir ce qu'il est dit de l'ange qui reprit Agar (*Gen.* xvi), de l'ange de Jacob (*Ibid.* xxxi, xxxii, xliii), de l'ange d'Elie (III. *Reg.* xiii), de Daniel (xiv), de Zacharie (i, ii, iv, v, vi), et tout ce que dit Jésus-Christ (Matth. xviii). Tous les Pères sont unanimes à ce sujet.

(2) D'après Origène, il y aurait même plusieurs anges préposés à la garde d'un individu. C'est le sentiment qu'il expose (*Hom.* xx *in Josue*). Saint Basile paraît avoir cru qu'il n'y avait que les fidèles qui fussent gardés par les anges (*Hom in Ps.* xlviii) ; saint Chrysostome semble être du même sentiment (*Homil.* iii *in Epist. ad Colos.*).

Ainsi les hommes sont immortels non-seulement par rapport à leur espèce en général, mais ils le sont encore individuellement par rapport à leurs propres formes qui sont leurs âmes raisonnables ; ce qu'on ne peut pas dire des autres créatures corruptibles. Or, il est évident que la Providence s'occupe surtout de ce qui dure perpétuellement. Elle ne s'exerce à l'égard des choses qui passent qu'autant qu'elle les rapporte à celles qui sont perpétuelles. Elle est donc par conséquent pour chaque homme ce qu'elle est pour chaque genre ou chaque espèce de choses corruptibles. D'ailleurs, d'après saint Grégoire (*Hom.* XXIV *in Ev.*), les divers ordres des anges sont envoyés pour satisfaire à divers besoins ; par exemple, les *Puissances* ont mission de repousser les démons, et les *Vertus* doivent faire des miracles. Il est donc probable qu'aux diverses espèces du même genre sont préposés divers anges du même ordre. Par conséquent on est en droit de conclure que chaque homme a son ange gardien.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on peut garder un homme de deux manières. 1° On peut le garder en tant qu'individu ; dans ce cas il ne faut pas pour un homme moins d'un gardien, il en faut même quelquefois plusieurs. 2° On peut le garder comme faisant partie d'une société ou d'une communauté quelconque. Alors il n'y a qu'un homme préposé à la garde de toute la société ; il doit s'occuper de ceux qui en font partie, mais sa surveillance se borne aux actes qui ont rapport à l'ensemble de la communauté, c'est-à-dire aux choses extérieures qui peuvent être des causes d'édification ou de scandale. Mais les fonctions que les anges ont à remplir envers chacun ne s'arrêtent pas là ; elles s'étendent aussi aux choses secrètes et invisibles qui regardent le salut de chaque homme en particulier. C'est pourquoi à chaque homme Dieu a préposé un ange spécial qui a mission de le garder.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3 et 4), tous les anges de la première hiérarchie sont immédiatement illuminés par Dieu pour certaines choses, mais il y en a d'autres que les anges supérieurs apprennent seuls de Dieu immédiatement, et qu'ils révèlent ensuite à ceux qui sont au-dessous d'eux. La même observation est applicable aux anges inférieurs. Ainsi un ange du dernier ordre est illuminé sous certains rapports par un ange supérieur et sous d'autres il l'est par l'ange qui est placé immédiatement au-dessus de lui. Il est donc possible qu'un ange illumine l'homme immédiatement, bien qu'il ait d'autres anges sous lui qu'il éclaire.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les hommes soient égaux par nature, cependant il y a de l'inégalité entre eux parce que la divine providence destine les uns à de grandes choses et les autres à des choses moins importantes, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XXXIII, 20) : *Le Seigneur par sa sagesse qui se communique en tant de manières différentes a séparé les hommes : il a béni et élevé les uns, il a maudit et humilié les autres.* La garde d'un homme peut donc être un office plus grand que la garde d'un autre.

ARTICLE III. — N'Y A-T-IL QUE LES ANGES DU DERNIER ORDRE QUI SOIENT NOS ANGES GARDIENS (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas que les anges du dernier ordre qui soient délégués pour garder les hommes. Car saint Jean Chrysostome dit (*In Matth.*

(1) Le sentiment de saint Thomas sur ce point paraît être celui de saint Basile dont le concile de Florence a approuvé les lettres. Voici les expressions de ce grand docteur : *Alii ipsorum gentibus propositi sunt, alii verò fidelium singulos consequuntur. Quando autem gens*

hom. LX) que ces paroles de l'Evangile : *Angeli eorum in cœlis* (Matth. XVIII) s'entendent non pas des anges en général, mais des anges les plus éminents. Donc les anges les plus éminents sont nos anges gardiens.

2. Saint Paul dit (*Hebr.* I, 14) que *les anges sont envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut.* D'après ces paroles il semble que la mission des anges ait pour but de garder les hommes. Or, il y a cinq ordres qui sont envoyés pour exercer un ministère extérieur, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4). Donc tous les anges des cinq derniers ordres sont délégués pour être des anges gardiens.

3. Pour garder les hommes il semble qu'il est surtout nécessaire de repousser les démons, ce qui, d'après saint Grégoire (*Hom.* XXXIV *in Ev.*), est la fonction propre des *Puissances*, et de faire des miracles ce qui appartient aux *Vertus*. Donc ces ordres sont aussi délégués pour garder les hommes, et par conséquent il n'y a pas que le dernier.

Mais c'est le *contraire*. Car, d'après le Psalmiste (*Psal.* XC), la garde des hommes est attribuée aux anges, et suivant saint Denis l'ordre des anges est le dernier (*De cel. hier.* cap. 6 et 9).

CONCLUSION. — Les anges du dernier ordre sont chargés de la garde spéciale de chaque homme; quant à la garde générale de l'humanité elle est dévolue à tous les anges.

Il faut répondre, que comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1), l'homme peut être gardé de deux manières. Il peut l'être individuellement, et c'est dans ce sens qu'on dit que chaque homme a son ange gardien. C'est aux anges du dernier ordre à remplir cette fonction, parce que, comme le dit saint Grégoire (*loc. cit.*), c'est à eux à annoncer les choses de moindre importance. Et il semble que l'office des anges le moins élevé est celui qui consiste à pourvoir à ce qui intéresse le salut d'un individu. — L'homme peut être aussi gardé d'une manière générale, et dans ce sens cette fonction peut être attribuée à des anges de divers ordres; car plus un agent est universel et plus il est élevé. Ainsi les *Principautés* sont chargées de veiller sur l'humanité entière, ou bien cette fonction est peut-être plutôt départie aux *archanges*, qui sont appelés les *princes des anges*. Car Daniel dit que saint Michel, dont nous faisons un archange, est l'un des princes (Dan. X). D'ailleurs nous avons vu que les *Vertus* ont la garde de toutes les choses corporelles (1), que les *Puissances* ont celle des démons. Les *Principautés* et les *Dominations*, d'après saint Grégoire, ont la direction des bons anges.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce passage de saint Chrysostome peut s'entendre des anges qui occupent le premier rang dans le dernier ordre. Car, comme le dit saint Denis (*De cœl. hier.* cap. 4), dans chaque ordre il y a les premiers, les derniers et ceux qui tiennent le milieu. Et il est probable que ce sont les anges les plus élevés qui sont chargés de ceux qui doivent parvenir au plus haut degré de gloire dans le ciel.

Il faut répondre au *second*, que tous les anges qui sont envoyés n'ont pas pour fonction de garder chaque homme individuellement. Il y a des ordres qui gardent ou qui protégent des communautés ou des nations plus ou moins étendues (2).

Il faut répondre au *troisième*, que les anges inférieurs exercent le ministère des anges supérieurs, selon que ceux-ci les rendent participants de leurs

uni viro præponenda est; tantò majorem necesse est angeli qui gentis principatum haberet, esse dignitatem dignitate eorum quibus singulorum tutela commissa est.

(1) Ce sont elles qui sont envoyées pour faire des miracles.

(2) Ce sont les archanges qui ont la garde de l'Eglise catholique entière, des royaumes, des églises particulières ou de toute autre société considérable. Les Pères sont unanimes sur ce point.

dons, et ils sont alors les exécuteurs de leur volonté. De cette manière tous les anges du dernier ordre peuvent repousser les démons et faire des miracles.

ARTICLE IV. — TOUS LES HOMMES ONT-ILS LEUR ANGE GARDIEN (1)?

1. Il semble que tous les hommes n'aient pas leur ange gardien. Car l'Apôtre dit du Christ (*Phil.* II, 7) : *Qu'il s'est rendu semblable aux hommes et qu'il a été reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui au dehors.* Si tous les hommes ont leur ange gardien, le Christ aurait donc eu le sien, ce qui paraît répugner, parce que le Christ est au-dessus de tous les anges. Donc tous les hommes n'ont pas leur ange gardien.

2. Le premier de tous les hommes fut Adam. Or, il ne devait pas avoir d'ange gardien, du moins dans l'état d'innocence, parce qu'alors il n'était pressé par aucun péril. Donc il n'y a pas des anges préposés à la garde de tous les hommes.

3. Dieu a donné aux hommes des anges gardiens pour que ces anges les mènent à la vie éternelle, en les excitant à faire le bien et en les protégeant contre les attaques des démons. Or, les hommes qui, suivant la prescience de Dieu, doivent être damnés, ne parviennent jamais à la vie éternelle. Il en est de même des infidèles qui peuvent faire des bonnes œuvres, mais qui ne les font jamais bien, parce que leur intention n'est pas droite. Car c'est la foi qui donne la droiture d'intention, comme le dit saint Augustin (*In præf. Ps.* XXXI). Suivant saint Paul l'arrivée de l'antechrist sera même l'œuvre de Satan (II. *Thess.* II). Donc tous les hommes n'ont pas leur ange gardien.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jérôme dit que Dieu envoie un ange à chaque âme pour la garder.

CONCLUSION. — Tous les hommes ont en cette vie un ange gardien pour les protéger contre les divers périls qu'ils courent, mais arrivés à la fin de leur carrière ils ne doivent plus avoir besoin d'anges gardiens, ils règnent avec ces esprits célestes ou bien ils ont avec eux un démon qui les punit.

Il faut répondre que l'homme est dans cette vie comme dans le chemin qui doit le conduire à sa patrie. Sur sa route il y a bien des dangers qui le menacent au dedans comme au dehors, suivant ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXLI, 4) : *Dans le sentier où je marchais ils m'ont dressé un piége caché.* C'est pourquoi, comme on donne une garde au voyageur qui marche dans une route qui n'est pas sûre, de même Dieu a donné à chaque homme un ange gardien pour tout le temps qu'il serait voyageur ici-bas. Mais une fois arrivé au terme de sa carrière, il n'aura plus de gardien, il régnera dans le ciel avec les esprits célestes, ou il aura avec lui dans l'enfer un démon qui sera le ministre des vengeances du Tout-Puissant.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Christ, comme homme, était immédiatement régi par le Verbe de Dieu ; il n'avait donc pas besoin d'être gardé par les anges. De plus son âme était en possession de l'essence divine, bien que par son corps, qui pouvait souffrir et mourir, il fût voyageur comme nous. Sous ce rapport il ne lui fallait donc pas non plus d'ange gardien, car l'ange au lieu d'être au-dessus de lui était au contraire au-dessous, d'après ces paroles de saint Matthieu (Matth. IV, 11) : que *les anges s'approchèrent et le servirent.*

Il faut répondre au *second*, que l'homme, dans l'état d'innocence, n'avait pas à redouter les dangers qui nous viennent maintenant de nous-mêmes, puisque toutes ses facultés étaient intérieurement bien ordonnées, comme

(1) Nous avons cité l'opinion de saint Chrysostome et de saint Basile, qui paraissent avoir cru qu'il n'y avait que les fidèles qui eussent des anges gardiens. Mais tous les autres Pères sont d'un avis différent.

nous l'avons dit (quest. XCV, art. 4). Mais il avait à craindre les périls extérieurs que le démon lui pouvait susciter par ses embuches, et c'est ce que l'événement a prouvé. C'est pourquoi il avait également besoin d'un ange gardien.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme les damnés, les infidèles et l'antechrist lui-même ne sont pas privés du secours intérieur de la raison naturelle, de même ils ne sont pas privés non plus du secours extérieur que Dieu accorde à l'humanité tout entière, c'est-à-dire de la protection des anges. Si cette protection ne leur sert pas pour mériter la vie éternelle par des bonnes œuvres, elle leur est du moins utile pour les éloigner des fautes qui pourraient être nuisibles à eux et aux autres. Car les bons anges empêchent les démons de nuire autant qu'ils le veulent, et l'antechrist lui-même ne nuira pas autant qu'il le voudra.

ARTICLE V. — L'ANGE GARDIEN GARDE-T-IL L'HOMME DÈS L'INSTANT DE SA NAISSANCE?

1. Il semble que l'ange gardien ne garde pas l'homme dès l'instant de sa naissance. Car, d'après saint Paul (*Hebr.* I, 14), *les anges sont envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui reçoivent l'héritage du salut.* Or, les hommes commencent à recevoir l'héritage du salut quand ils sont baptisés. Donc l'homme n'a un ange gardien qu'à dater de son baptême et non depuis sa naissance.

2. Les hommes ont des anges gardiens afin d'en retirer les lumières dont ils ont besoin. Or, les enfants qui viennent de naître ne sont pas capables d'être éclairés parce qu'ils n'ont pas l'usage de raison. Donc les enfants n'ont pas d'ange gardien immédiatement après leur naissance.

3. Les enfants qui existent dans le sein de leur mère ont, à une époque donnée, une âme raisonnable, aussi bien qu'après leur naissance. Or, tant qu'ils sont dans le sein de leur mère, ils n'ont pas d'ange gardien, puisqu'ils ne peuvent recevoir les sacrements. Donc ils n'en ont pas non plus immédiatement après leur naissance.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jérôme dit expressément (*loc. cit.* art. 2 huj. quæst.) que tous les hommes ont un ange gardien immédiatement après leur naissance (1).

CONCLUSION. — La protection des anges étant un bienfait général que Dieu accorde à l'humanité, il s'ensuit que chaque homme a son ange gardien non depuis son baptême, mais depuis sa naissance.

Il faut répondre que, comme le dit Origène (*in Matth. hom.* VI), il y a sur ce point deux opinions. Les uns ont dit que l'homme n'avait un ange gardien qu'après son baptême; les autres ont prétendu qu'il en avait un depuis sa naissance. Saint Jérôme est de ce dernier sentiment et avec raison. Car les bienfaits que Dieu accorde à l'homme comme chrétien ne datent que du moment de son baptême; telle est la réception de l'Eucharistie et les autres sacrements (2). Mais pour les avantages que l'homme reçoit de Dieu en tant qu'être raisonnable, il en jouit aussitôt qu'il est né. La protection de l'ange étant un bienfait de ce dernier genre, comme nous l'avons dit (art. 1 et 4), il s'ensuit que dès le premier instant de sa naissance l'homme a un ange gardien.

Il faut répondre au *premier* argument, que les anges ne sont envoyés pour

(1) Saint Jérôme n'est pas le seul de ce sentiment. Nous citerons encore Théophilacte dans son commentaire sur ce même passage de saint Matthieu; Gennade (*Lib. de prædest.*), Tertullien (*De an.* cap. 37), Paschase Radbert (*Comment. in Matth.*). Les Grecs exprimaient la même pensée en admettant des génies qui présidaient à la naissance.

(2) Saint Thomas a voulu dire que le baptême mettait l'enfant en voie de recevoir l'Eucharistie, mais il n'a pas voulu dire que l'Eucharistie fût nécessaire; ce que le concile de Trente a condamné (sess. XXI, cap. 4).

exercer efficacement leur ministère qu'en faveur de ceux qui possèdent l'héritage du salut, si on considère la fin dernière de leur mission qui est la vie éternelle. Mais ils n'en ont pas moins une mission à remplir envers les autres. Et si la protection qu'ils exercent à leur égard n'est pas assez efficace pour leur faire faire leur salut, elle a du moins la vertu de leur faire éviter une foule de fautes dans lesquelles sans cela ils seraient tombés.

Il faut répondre au *second*, qu'à la vérité l'office de gardien a pour effet principal et dernier de répandre la lumière et d'éclairer. Cependant il en a encore beaucoup d'autres qui sont applicables aux enfants, comme de repousser les démons et d'écarter tout ce qui pourrait leur nuire dans leur corps et dans leur âme.

Il faut répondre au *troisième*, que l'enfant, tel qu'il est dans le sein de la mère, n'est pas absolument séparé d'elle. Il lui est uni et il fait en quelque sorte partie d'elle-même, comme le fruit qui est attaché à l'arbre fait partie de cet arbre. Il est donc probable que l'ange chargé de la garde de la mère, garde aussi l'enfant qu'elle porte dans son sein. Mais au moment de sa naissance, quand l'enfant se sépare d'elle, alors, d'après saint Jérôme, Dieu lui donne un ange gardien.

ARTICLE VI. — L'ANGE GARDIEN ABANDONNE-T-IL L'HOMME QUELQUEFOIS (1)?

1. Il semble que l'ange gardien abandonne quelquefois l'homme à la garde duquel il a été préposé. Car Jérémie fait dire aux anges (Jér. LI, 9) : *Nous avons traité Babylone, et elle n'a point été guérie ; abandonnons-la.* Et Isaïe fait dire au Seigneur (Is. V, 5) : *J'enlèverai la haie qui protége ma vigne, et elle sera foulée aux pieds.* D'après la glose cette haie désigne les anges gardiens.

2. Dieu garde l'homme plus principalement que l'ange. Or, Dieu abandonne l'homme quelquefois, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XXI, 1) : *Dieu! mon Dieu! abaissez sur moi vos regards, pourquoi m'avez-vous abandonné.* Donc à plus forte raison l'ange gardien abandonne-t-il l'homme.

3. D'après saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 3), les anges, quand ils sont ici avec nous, ne sont pas dans le ciel. Or, ils sont quelquefois dans le ciel. Donc ils nous abandonnent quelquefois.

Mais c'est le *contraire*. Les démons nous combattent toujours, d'après ces paroles de saint Pierre (1. Petr. V, 8) : *Le diable, votre ennemi, tourne autour de vous comme un lion rugissant qui cherche une proie à dévorer.* Donc à plus forte raison les bons anges sont-ils toujours avec nous pour nous garder (2).

CONCLUSION. — La garde de l'ange n'étant que l'exécution des décrets de la divine providence qui n'abandonne jamais l'homme totalement, l'ange gardien n'abandonne jamais non plus d'une manière absolue celui qu'il est chargé de garder, bien que quelquefois pour se conformer aux ordres de la justice divine il lui laisse subir les douleurs du châtiment ou les misères du péché.

Il faut répondre que la fonction de l'ange gardien, comme nous l'avons dit (art. 2), n'est que la réalisation des desseins que la divine providence a sur l'homme. Or, il est évident que l'homme, pas plus que toute autre créature, ne peut être complétement délaissé par la Providence. Car, par là même qu'une créature participe à l'être, elle est soumise à la Providence universelle qui embrasse tout ce qui existe. Lors donc qu'on dit que Dieu abandonne l'homme selon l'ordre de sa providence, on entend seulement

(1) Saint Ambroise enseigne que l'ange gardien s'éloigne de l'homme par moments (Ambros. *in Ps.* XXXVIII); saint Basile dit aussi la même chose (*Hom. in Ps.* XXXIII). Mais le sentiment de saint Thomas est celui de la plupart des autres Pères.

(2) Saint Clément d'Alexandrie croit que l'homme peut s'élever ici-bas à un si haut degré de perfection qu'il n'ait plus besoin d'ange gardien (*Strom.* lib. VII). Saint Jean Climaque dit la même chose, et il ajoute que les anges s'éloignent des pécheurs (*Grad.* V).

par là qu'il permet qu'il souffre quelque douleur ou qu'il tombe dans quelque péché. On doit dire également que l'ange gardien n'abandonne jamais l'homme totalement, mais qu'il le laisse seulement à lui-même sous certains rapports. Ainsi, il ne l'empêche pas d'éprouver quelques tribulations ou de tomber dans le péché, et il ne fait en cela que se soumettre à l'exécution de la volonté de Dieu. C'est en ce sens qu'on dit que Babylone et la maison d'Israël ont été abandonnées par les anges, parce que leurs anges gardiens ne les ont pas empêchées de subir les tribulations qu'elles avaient méritées.

Par là la réponse au *premier* et au *second* argument est évidente.

Il faut répondre au *troisième,* que si l'ange n'est pas toujours dans le même lieu que l'homme qu'il garde, il ne l'abandonne pas pour cela, il continue au contraire toujours à le protéger. Car quand il est au ciel il sait ce que devient l'homme qu'il avait à garder, il peut instantanément se rendre près de lui.

ARTICLE VII. — LES ANGES S'AFFLIGENT-ILS DES MAUX DE CEUX DONT ILS SONT LES GARDIENS (1)?

1. Il semble que les anges s'affligent des maux de ceux dont ils sont les gardiens. Car Isaïe dit (Is. XXXIII, 7) : *Les anges de la paix pleureront amèrement.* Or, les larmes sont le signe de la douleur et de la tristesse. Donc les anges s'attristent des maux des hommes dont ils sont les gardiens.

2. La tristesse, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 15), est produite par les choses qui nous arrivent malgré nous. Or, la perdition de l'homme est contraire à la volonté de l'ange qui le garde. Donc les anges s'en attristent.

3. Comme la tristesse est contraire à la joie, de même le péché est contraire à la pénitence. Or, d'après saint Luc (Luc. XV) les anges se réjouissent à propos du pécheur qui fait pénitence. Donc ils s'attristent à l'occasion du juste qui tombe dans le péché.

4. Origène dit (*Sup. Num.* lib. XVIII) que les anges sont traduits au tribunal de Dieu pour que l'on sache si c'est leur négligence qui est cause de la chute des hommes, ou si on ne doit l'imputer qu'à leur propre lâcheté. Or, la raison veut qu'on s'afflige des maux pour lesquels on est cité en jugement. Donc les anges s'affligent des péchés des hommes.

Mais c'est le *contraire.* Où il y a tristesse et douleur il n'y a pas de félicité parfaite. C'est ce qui fait dire à saint Jean (*Ap.* XXI, 4) : *Il n'y aura plus de mort, ni de deuil, ni de cri, ni de douleur.* Or, les anges sont parfaitement heureux. Donc ils ne s'affligent de rien.

CONCLUSION. — Rien de ce qui se passe en ce monde n'étant absolument opposé à la volonté de l'ange, il s'ensuit qu'ils ne s'affligent point des maux des hommes dont ils sont les gardiens.

Il faut répondre que les anges ne s'affligent ni des péchés, ni des peines des hommes. Car la tristesse et la douleur, d'après saint Augustin (*loc. cit.*), ne viennent que des choses qui sont contraires à la volonté. Or, en ce monde il n'arrive rien qui soit contraire à la volonté des anges et des autres bienheureux, parce que leur volonté adhère pleinement à la justice divine et qu'il ne se passe rien ici-bas que la justice divine ne l'ordonne ou ne le permette. C'est aussi pour cette raison, qu'absolument parlant, il ne se fait rien en ce monde de contraire à la volonté des bienheureux. Car, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1), on appelle purement volontaire ce que l'on veut en particulier quand il s'agit d'agir, c'est-à-dire d'après les circons-

(1) D'après cet article, on doit prendre dans un sens métaphorique tout ce qu'on lit dans des sermons ou dans certains ouvrages ascétiques, à propos de la douleur qu'éprouvent les anges quand les hommes dont la garde leur est confiée viennent à tomber dans le péché.

tances dans lesquelles on se trouve; quoique ce que l'on veut alors soit contraire à la volonté qu'on a en général dans les circonstances ordinaires. Ainsi, le nautonnier ne veut pas en général jeter ses marchandises à la mer; cependant, que le péril devienne imminent, que ce soit une condition nécessaire de salut, il le veut alors. Son action est, par suite des circonstances, plutôt volontaire qu'involontaire. De même les anges ne veulent pas, généralement et absolument parlant, que les hommes tombent dans le péché et qu'ils soient en proie aux souffrances, mais par là même que la justice divine éprouve les uns par la douleur, et laisse les autres tomber dans le péché, ils se conforment à cet ordre.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces paroles d'Isaïe peuvent s'entendre des anges, c'est-à-dire des envoyés du roi Ezéchias, qui versèrent des larmes en entendant les paroles de Rapsacès que le prophète rapporte lui-même (Is. xxxvii). C'est là leur sens littéral. Dans le sens allégorique les anges de la paix sont les apôtres et les prédicateurs qui pleurent pour les péchés des hommes. Si on les entend des bons anges dans le sens anagogique, alors ces expressions sont une métaphore qui indique que les anges veulent en général le salut des hommes. Car on attribue ordinairement à Dieu et aux anges des passions de cette nature.

La réponse au *second* argument est évidente d'après ce que nous avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que quand les hommes font pénitence, aussi bien que quand ils pèchent, les anges n'ont toujours qu'une raison pour se réjouir, c'est l'accomplissement des ordres de la providence divine.

Il faut répondre au *quatrième,* que si les anges sont cités au jugement des hommes ce n'est point comme des coupables, mais comme des témoins pour convaincre ces derniers de leur lâcheté.

ARTICLE VIII. — PEUT-IL Y AVOIR LUTTE OU DISCORDE ENTRE LES ANGES (1)?

1. Il semble qu'il ne puisse y avoir ni lutte, ni discorde entre les anges. Car il est dit dans Job (xxv, 2) que c'est Dieu *qui fait régner la concorde dans les hauteurs des cieux.* Or, la lutte est opposée à la concorde. Donc il n'y a pas lutte parmi les anges.

2. Là où le commandement est juste et la charité parfaite il ne peut pas y avoir de combat. Or, tout cela existe parmi les anges. Donc il n'y a pas lutte parmi eux.

3. Si on dit que les anges combattent pour ceux dont ils sont les gardiens, il faut qu'un ange soutienne un parti et un autre ange un autre. Or, si un parti est juste il est évident que l'autre ne l'est pas. D'où il suit qu'un bon ange sera le défenseur de l'injustice; ce qui répugne. Donc il n'y a pas de lutte entre les bons anges.

Mais c'est le *contraire.* Car le prophète Daniel fait dire (Dan. x, 13) à l'ange Gabriel : *Le prince du royaume des Perses m'a résisté vingt et un jours.* Or, ce prince des Perses était l'ange préposé à la garde du royaume des Perses. Donc un bon ange résiste à un autre et il y a entre eux combat.

CONCLUSION. — Il peut y avoir lutte entre les anges, non parce que leurs volontés sont en désaccord, mais par suite de l'opposition des mérites de ceux pour lesquels ils combattent.

(1) Cet article a pour objet d'expliquer ce que dit Daniel (cap. x) au sujet de l'ange Gabriel et du prince du royaume des Perses. Tous les Pères ne sont pas d'accord sur ce *prince des Perses.* Origène croit qu'il s'agit là d'un mauvais ange (*Homil.* IV *in Gen.*). Ce sentiment est celui de Cassien (*Col.* VIII, cap. 13), de Richard de Saint-Victor (lib. I, *De Emman.* cap. XVII).

Il faut répondre qu'on a soulevé cette question à propos des paroles de Daniel que nous venons de citer. Saint Jérôme les interprète en disant que le prince du royaume des Perses est l'ange qui s'opposa à la délivrance du peuple d'Israël pour lequel Daniel faisait offrir à Dieu ses prières, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel (1). Le motif de cette lutte c'est qu'un prince des démons avait entraîné dans le péché les Juifs qui étaient en captivité, et que c'était là ce qui faisait obstacle à la prière que le prophète adressait à Dieu pour le peuple. Mais d'après saint Grégoire (*Mor.* lib. XVII, cap. 8) le prince du royaume des Perses était un bon ange chargé de la garde de cette nation. Pour comprendre comment un bon ange peut résister à un autre il faut observer que ce sont des anges qui exercent les jugements de Dieu à l'égard des différentes nations aussi bien que des divers individus. Or, les anges sont dirigés dans leurs actions par l'ordre de Dieu. Comme il arrive quelquefois que les mérites et les intérêts des hommes et des empires sont réciproquement opposés, de telle sorte que l'un doit commander et l'autre obéir, et que les anges ne peuvent d'ailleurs connaître ce que la divine sagesse a décrété à ce sujet, si elle ne le leur révèle elle-même, il faut nécessairement qu'ils la consultent. Alors quand ils consultent la volonté divine sur des intérêts qui sont contraires et qui se combattent, on dit qu'ils se résistent mutuellement; non parce que leurs volontés sont contraires, puisqu'ils sont tous d'accord sur ce point, c'est que les desseins de Dieu doivent s'accomplir, mais parce que les intérêts sur lesquels ils le consultent sont opposés (2).

Par là la réponse à toutes les objections est évidente.

QUESTION CXIV.

DU COMBAT DES DÉMONS.

Nous avons maintenant à nous occuper du combat des démons. — A cet égard cinq questions se présentent : 1° Les hommes sont-ils attaqués par les démons? — 2° Est-ce le propre du diable de tenter? — 3° Tous les péchés des hommes proviennent-ils de la tentation du diable? — 4° Peuvent-ils faire de vrais miracles pour séduire? — 5° Les démons qui sont vaincus par un homme peuvent-ils l'attaquer encore?

ARTICLE I. — LES HOMMES ONT-ILS UN COMBAT A SUPPORTER DE LA PART DES DÉMONS (3)?

1. Il semble que les hommes n'aient pas de combat à soutenir de la part des démons. Car les anges sont envoyés par Dieu pour garder les hommes. Or, les démons ne sont pas envoyés de Dieu, puisque leur intention est de perdre les âmes, tandis que celle de Dieu est de les sauver. Donc les démons n'ont pas mission d'attaquer les hommes.

2. Le combat n'est plus à forces égales du moment que le faible est exposé à combattre le fort, l'ignorant le rusé. Or, les hommes sont faibles et ignares, tandis que les démons sont puissants et astucieux. Dieu qui est l'auteur de toute justice ne doit donc pas permettre que l'homme soit en butte aux attaques du démon.

(1) Saint Jérôme paraît avoir été d'un avis contraire (*De mort.* ad cap. XXV, Is.), ou du moins il n'est pas aisé de dire clairement quelle a été à cet égard son opinion.

(2) Indépendamment de saint Grégoire, nous trouvons encore le sentiment de saint Thomas, soutenu par Théodoret (*Comment. ad Dan.*), saint Basile (*Cont. Eunom.* lib. III), saint Isidore de Péluse (lib. II, Ep. 83).

(3) L'existence des démons est de foi, et on ne peut nier les attaques qu'ils livrent à l'homme, sans être hérétique.

3. C'est bien assez pour éprouver l'homme qu'il ait à lutter contre la chair et le monde. Or, Dieu permet que ses élus soient attaqués pour être éprouvés. Il ne semble donc pas nécessaire qu'ils soient attaqués par les démons.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (*Eph.* VI,12) : *Nous n'avons pas à combattre contre la chair et le sang, mais contre les princes et les puissances, contre les guides de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air.*

CONCLUSION. — Les démons font la guerre aux hommes par suite de leur propre malice, mais c'est Dieu lui-même qui leur permet de les combattre.

Il faut répondre qu'à l'égard de la guerre que les démons font aux hommes il y a deux choses à considérer, le combat lui-même et l'ordre d'après lequel il se livre. Le combat est l'effet de la malice même du démon, qui par envie s'efforce d'empêcher l'homme d'être parfait, et qui par orgueil veut ressembler à la puissance divine, en envoyant des suppôts destinés à attaquer l'homme comme Dieu envoie ses anges avec des fonctions déterminées pour le garder. Mais l'ordre du combat ou la fin dernière à laquelle il se rapporte vient de Dieu qui sait toujours se servir des mauvaises créatures pour porter les autres au bien. Mais il n'en est pas de même des bons anges. La protection qu'ils exercent sur les hommes et l'ordre auquel cette protection est soumise se rapportent à Dieu comme à leur premier auteur.

Il faut répondre au *premier* argument, que les mauvais anges font la guerre aux hommes de deux manières : 1° En les poussant au péché. En ce cas ils ne sont pas envoyés de Dieu pour attaquer les hommes, mais Dieu dans sa justice le leur permet quelquefois. 2° Ils les attaquent pour les punir, et dans ce cas c'est Dieu qui les envoie. Ainsi il a envoyé l'esprit de mensonge pour punir Achab le roi d'Israël, comme on le voit (III. *Reg.* ult.). Car Dieu est l'auteur premier du châtiment, bien que les démons qu'il envoie pour punir quelqu'un remplissent leur mission avec une intention opposée à la fin pour laquelle il les envoie. Car ils punissent les hommes par haine ou par envie, tandis que Dieu ne les punit que pour satisfaire à sa justice.

Il faut répondre au *second*, que pour que le combat n'ait pas lieu dans des conditions trop inégales, l'homme reçoit une compensation principalement par le secours de la grâce divine, et ensuite, en second lieu, par le moyen de la protection que les anges lui accordent. C'est en ce sens qu'Elisée disait à son serviteur (IV. *Reg.* VI, 15) : *Ne craignez rien, il y en a plus avec nous qu'avec eux.*

Il faut répondre au *troisième*, que pour éprouver notre faible nature ce serait sans doute assez des combats qu'elle a à soutenir contre la chair et le monde, mais que cela ne suffirait pas à la malice des démons qui se servent de ces deux moyens pour nous faire la guerre. D'ailleurs la divine providence sait faire tourner toutes ces choses à la gloire des élus.

ARTICLE II. — LA TENTATION EST-ELLE L'ŒUVRE PROPRE DU DIABLE (1)?

1. Il semble que la tentation ne soit pas l'œuvre propre du diable. Car on dit que Dieu tente, d'après ces paroles de la Genèse (*Gen.* XXII, 1) : *Dieu tenta Abraham.* D'ailleurs la chair et le monde tentent aussi. On dit même que l'homme tente Dieu ainsi que ses semblables. La tentation n'est donc pas l'œuvre propre du démon.

(1) L'Ecriture nous montre la tentation comme l'œuvre propre du démon : *Accedens tentator* (Matth. IV) : *Adversarius vester diabolus circuit quærens quem devoret* (I. Pet. V). D'ailleurs saint Thomas précise parfaitement dans cet article les divers sens que l'on peut attacher à ce mot.

2. Il n'y a que les ignorants qui tentent. Or, les démons savent tout ce qui se passe à l'égard des hommes. Donc les démons ne tentent pas.

3. La tentation mène au péché, et le péché réside dans la volonté. Puisque les démons ne peuvent pas agir sur la volonté de l'homme, comme nous l'avons prouvé (quest. CXI, art. 2), il semble qu'il ne leur appartient pas de tenter.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Paul dit (I. *Thes.* III, 5) : *De peur que le tentateur ne vous eût tentés,* c'est-à-dire le diable dont l'office est de tenter, dit la glose.

CONCLUSION. — La tentation qui a pour but de nuire à l'homme en le précipitant dans le péché est tellement l'œuvre propre du diable, qu'elle ne convient à l'homme qu'autant qu'il est le ministre du diable.

Il faut répondre que tenter c'est à proprement parler mettre quelqu'un à l'épreuve. Or, on met quelqu'un à l'épreuve pour en apprendre quelque chose ; c'est pourquoi la science est toujours la fin prochaine du tentateur, mais on peut se servir de cette science tantôt pour une bonne fin, tantôt pour une mauvaise. Ainsi la fin est bonne quand on veut savoir où en est un individu sous le rapport de la science comme sous le rapport de la vertu, afin de l'aider à faire de nouveaux progrès. La fin est mauvaise quand on veut savoir la pensée de quelqu'un pour le tromper ou l'induire en erreur. D'après cela on peut voir en quels sens divers on peut entendre le mot tenter et comment il est possible de l'appliquer à divers individus. L'homme, par exemple, tente quelquefois uniquement pour savoir. C'est pourquoi on dit que tenter Dieu est un péché, parce que l'homme cherche à faire l'épreuve de la puissance de Dieu comme s'il en doutait. D'autres fois l'homme tente pour venir en aide ; dans d'autres circonstances il a l'intention de nuire. Mais le diable tente toujours pour nuire à l'homme en le précipitant dans le péché, et dans ce sens on dit que la tentation est son office propre. Car si l'homme tente quelquefois de la sorte, il n'agit alors que comme le ministre du diable. On dit aussi que Dieu tente les hommes, non pour savoir ce qu'ils pensent, mais pour le faire connaître aux autres. Ainsi il est dit au Deutéronome (*Deut.* XIII, 3) : *Votre Seigneur vous tente, afin que l'on voie ouvertement si vous l'aimez*. Enfin on dit que la chair et le monde tentent, c'est-à-dire qu'ils sont les causes instrumentales et matérielles de la tentation, parce qu'on peut connaître quel est l'homme, selon qu'il obéit ou qu'il résiste aux concupiscences de la chair, et selon qu'il méprise la prospérité et l'adversité dont le diable se sert pour le tenter.

Par là la réponse au *premier* argument est évidente.

Il faut répondre au *second*, que les démons savent ce qui regarde les hommes extérieurement, mais il n'y a que Dieu qui sache ce qui se passe au dedans d'eux, et qui connaissent par conséquent s'ils ont plus d'inclination pour un vice que pour un autre. C'est pourquoi le diable tente l'homme en sondant ses dispositions intérieures pour savoir quel est le vice auquel il est le plus enclin.

Il faut répondre au *troisième*, que si le démon ne peut pas changer la volonté, il peut cependant, comme nous l'avons dit (quest. CXI, art. 3 et 4), avoir quelque influence sur les facultés inférieures de l'homme, qui ne violentent pas à la vérité la volonté, mais qui l'inclinent vers une chose plutôt que vers une autre.

ARTICLE III. — TOUS LES PÉCHÉS PROVIENNENT-ILS DE LA TENTATION DU DIABLE (1)?

1. Il semble que tous les péchés proviennent de la tentation du diable. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que la multitude des démons est cause de tous les maux. Saint Jean Damascène dit aussi (*De fid. orth.* lib. II, cap. 4) que toute malice et toute corruption ont été imaginées par le démon.

2. On pourrait dire de tout pécheur ce que le Seigneur dit aux Juifs (Joan. VIII, 44) : *Vous avez le diable pour père;* ce qui signifie qu'ils péchaient en faisant ce que le démon leur suggérait. Donc tous les péchés viennent des suggestions du démon.

3. Comme les anges sont délégués pour protéger les hommes, de même les démons ont pour but de les combattre. Or, toutes les bonnes actions que nous faisons nous sont inspirées par les bons anges, puisque c'est par leur entremise que les dons de Dieu nous arrivent. Donc tout ce que nous faisons de mal nous est suggéré par le démon.

Mais c'est le *contraire*. Nous lisons (*lib. de Eccles. dogm.* cap. 82) : Toutes nos mauvaises pensées ne nous ont pas été inspirées par le démon, elles sont quelquefois produites par les mouvements de notre libre arbitre.

CONCLUSION. — Tous les péchés des hommes ont pour cause indirecte le démon et pour cause directe le libre arbitre.

Il faut répondre qu'on distingue deux sortes de causes : la cause directe et la cause indirecte. La cause indirecte existe quand un agent rend une chose apte à produire un effet. On dit qu'il est la cause occasionnelle et indirecte de cet effet; par exemple, le bûcheron qui coupe le bois est la cause indirecte de sa combustion. En ce sens nous devons dire que le diable est la cause de tous nos péchés, parce qu'il a porté le premier homme au mal, et que par suite de cette première faute le genre humain tout entier est porté à faire toutes sortes de péchés (2). C'est de cette manière qu'il faut entendre les paroles de saint Denis et de saint Jean Damascène. La cause directe d'un effet est celle qui le produit immédiatement. En ce sens le diable n'est pas cause de tous nos péchés. Car le diable n'est pas l'instigateur de tous les péchés qui se commettent; il y en a qui sont le fruit du libre arbitre et de la corruption de la chair (3). En effet, comme le dit Origène (*Periarch.* lib. III, cap. 2), quand le diable n'existerait pas, les hommes n'en auraient pas moins le goût de la table et de tous les plaisirs de la chair, et l'on sait, surtout avec une nature corrompue comme la nôtre, de combien de désordres ces appétits seraient la source, si la raison n'était là pour les contenir. Or, c'est au libre arbitre à régler et à refréner ces appétits. Il n'est donc pas nécessaire d'attribuer à l'action du démon toutes nos fautes, son influence n'a d'autre effet, dit saint Isidore (*De sum. bon.* lib. III, cap. 5), que de nous tromper par des flatteries analogues à celle qui lui a réussi près de nos premiers parents.

La réponse au *premier* argument est par là même donnée.

Il faut répondre au *second*, que si nous commettons des péchés sans l'intervention du démon, ces péchés ne nous rendent pas moins ses enfants, parce qu'ils sont une imitation de la faute de nos premiers parents.

(1) Cet article est une réfutation de l'hérésie des arméniens, qui prétendaient que l'homme ne pécherait pas, s'il n'y avait pas de démons.

(2) Le diable est cause indirecte du péché, parce qu'il a dépouillé l'homme, par une première victoire, de tous les secours surnaturels qui l'éloignaient du mal, et que d'ailleurs le libre arbitre a été affaibli par cette chute primitive.

(3) C'est ce que supposent ces paroles de l'apôtre saint Jacques : *Unusquisque tentatur à concupiscentiâ suâ abstractus et illectus.*

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme peut par lui-même tomber dans le péché, mais il ne peut mériter qu'à l'aide des secours que Dieu lui accorde par le ministère de ses anges. C'est ce qui fait que les anges coopèrent à toutes nos bonnes actions, tandis qu'il n'est pas nécessaire que toutes nos fautes proviennent de la suggestion du démon, bien qu'il n'y ait aucune espèce de péché auquel le démon ne nous porte quelquefois.

ARTICLE IV. — LES DÉMONS PEUVENT-ILS SÉDUIRE LES HOMMES EN FAISANT DES MIRACLES (1)?

1. Il semble que les démons ne puissent pas séduire les hommes par de vrais miracles. Car la puissance des démons se manifestera surtout dans les œuvres de l'Antechrist qui doit venir, d'après saint Paul (II. *Thes.* II, 9), *accompagné de la puissance de Satan, avec toutes sortes de miracles, de signes et de prodiges trompeurs.* Donc à plus forte raison les démons ne font-ils dans les autres temps que de faux miracles ou des signes trompeurs.

2. Les vrais miracles supposent une modification, un changement dans les corps. Or, les démons ne peuvent faire changer un corps de nature. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. 18) : Rien ne me ferait croire que les démons ont l'art ou la puissance de changer le corps de l'homme en celui d'une bête. Donc les démons ne peuvent pas faire de vrais miracles.

3. Un argument qui prouve le pour et le contre n'a pas de valeur. Si donc les démons peuvent faire de vrais miracles pour persuader l'erreur, les miracles ne peuvent plus être employés comme moyens de preuve pour établir la vérité de notre foi, ce qui n'est pas admissible, puisqu'il est dit dans saint Marc (Marc. cap. ult. 20) que *le Seigneur agissait et qu'il appuyait sa parole par les prodiges qu'il faisait.*

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII. quæst. 79) que les magiciens font des miracles qui ressemblent pour la plupart du temps à ceux qu'opèrent les serviteurs de Dieu.

CONCLUSION. — La puissance des démons étant limitée comme celle de toute créature, ils ne peuvent faire des miracles proprement dits; si cependant par miracle on entend tout ce qui surpasse les facultés de l'homme, ils peuvent faire de ces sortes de prodiges dans un but de séduction.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CX, art. 4, et quest. CV, art. 8), en prenant le mot *miracle* dans son acception propre, il n'y a que Dieu qui puisse en faire ; les démons ainsi que toutes les autres créatures en sont incapables. Car le miracle proprement dit est une dérogation à l'ordre de toute la nature, et toute puissance créée est nécessairement comprise dans cet ordre et soumise à ses lois. Cependant on donne quelquefois dans un sens large le nom de miracle à ce qui dépasse les forces humaines sous le rapport de l'intelligence et de la volonté. Les démons peuvent en ce sens faire des miracles qui étonnent les hommes, parce qu'ils ont plus de connaissances et de puissance qu'eux. Car quand un homme fait quelque chose qui surpasse les talents et l'intelligence d'un autre, ce dernier est rempli d'admiration pour son œuvre qu'il est tenté de considérer comme une chose miraculeuse. Mais il faut savoir que quoique les œuvres de cette nature produites par les démons ne soient pas, comme elles nous le paraissent, de véritables miracles, cependant elles ont leur réalité (2). Ainsi les

(1) Cet article, tout concis qu'il est, renferme tous les principes d'après lesquels les théologiens ont résolu cette question dans leur *Traité de la religion.*

(2) Parmi les œuvres merveilleuses dont le démon est l'auteur, il y en a qui sont purement illusoires, comme le dit saint Thomas dans sa réponse au premier argument, mais il y en a d'autres qui sont réelles. Ce sont alors des substitutions ou des altérations.

mages de Pharaon ont produit par la vertu des démons de vrais serpents, de véritables grenouilles. Et quand le feu est tombé du ciel, il a consumé réellement la famille de Job avec tous ses troupeaux, et la tempête qui a fondu sur sa maison a tué en réalité ses enfants. Toutes ces œuvres furent produites par Satan et, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. xx, cap. 19), elles n'étaient pas de simples illusions.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin, (*Ibid.*) on peut appeler les œuvres de l'Antechrist des signes menteurs, soit parce qu'il fera illusion à ceux qui le verront en leur paraissant faire ce qu'il ne fait pas réellement, soit parce que s'il fait de vrais prodiges ils entraîneront dans l'erreur ceux qui y croiront.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. cx, art. 2), la matière corporelle n'obéit pas à volonté aux bons ou aux mauvais anges, au point que les démons puissent par leur puissance faire passer une matière d'une forme dans une autre. Mais ils peuvent pour produire des effets de cette nature employer les principes producteurs qui existent dans les éléments de ce monde (1), comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 8). C'est pourquoi il faut reconnaître que les démons peuvent opérer toutes les transformations des êtres matériels qui peuvent être l'effet d'une vertu naturelle et qui sont produites par les principes producteurs dont nous venons de parler, pourvu qu'ils mettent en œuvre ces principes eux-mêmes. Ainsi ils peuvent transformer certaines choses en serpents ou en grenouilles parce que ces animaux peuvent être engendrés par la corruption (2). Mais pour les transformations des êtres matériels qui ne peuvent être produites par une cause naturelle, les démons sont absolument dans l'impuissance de les opérer en réalité ; ainsi ils ne peuvent changer le corps d'un homme en celui d'une bête, ni ressusciter un mort. Et si quelquefois l'œuvre d'un démon paraît semblable à un fait de cette nature, il n'y a pas là de réalité, ce n'est qu'une apparence. Cette illusion peut avoir deux causes, l'une intérieure et l'autre extérieure. 1° Elle peut être produite au dedans de nous parce que le démon a le pouvoir d'agir sur l'imagination et même sur les sens au point de faire voir les choses autrement qu'elles ne sont, comme nous l'avons dit (quest. cx, art. 3 et 4). Quelquefois on dit même que cela arrive par la vertu des choses corporelles. 2° Elle peut être produite extérieurement. Car puisque le démon peut se former un corps aérien de telle forme et de telle figure qu'il lui plaît et se rendre visible par ce moyen, il peut pour la même cause donner à tout être matériel la forme qu'il veut et le faire passer pour une chose d'une autre espèce. C'est la pensée de saint Augustin qui dit (*De civ. Dei*, lib. xviii, cap. 18) que les imaginations que l'homme se forme dans la réflexion ou le sommeil et qui varient à l'infini se montrent aux sens d'un autre comme incorporée à une figure de bête (3). Il ne faut pas entendre par là que l'imagination de l'homme et son espèce qui ne fait qu'un numériquement avec elle se présente aux sens d'une autre personne, mais que le démon qui forme dans l'esprit de l'un une image peut en offrir une semblable aux sens de l'autre.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib.

(1) Ils peuvent, comme disent les théologiens, *applicando activa passivis*, produire des faits merveilleux, par exemple, exciter tout à coup un incendie.

(2) Il est plus probable, à notre avis, que ces phénomènes étaient de simples substitutions. Car ces animaux ne peuvent être produits par la corruption seule, comme on l'a cru d'après Aristote.

(3) Cette citation de saint Augustin a été tronquée, et elle en est devenue obscure. L'illustre docteur veut seulement dire qu'il peut se faire que l'homme prenne pour une réalité ce qui n'est qu'un songe fantastique, et qu'en songe il soit dupe des illusions les plus singulières.

LXXXIII, quæst. 9, 79), quand les magiciens font les même choses que les saints ils ont une fin différente (1) et n'agissent pas d'après le même pouvoir (2). Car les uns cherchent leur propre gloire et les autres la gloire de Dieu; les premiers agissent d'après un pacte privé, les seconds en vertu d'une puissance publique et de l'ordre de Dieu auquel toutes les créatures sont soumises.

ARTICLE V. — LE DÉMON QU'UN HOMME A VAINCU EST-IL MIS POUR CE MOTIF HORS DE COMBAT (3)?

1. Il semble que le démon qui est vaincu par quelqu'un ne soit pas mis pour cela hors de combat. Car le Christ a vaincu très-efficacement son tentateur. Cependant il l'a encore attaqué en excitant les Juifs à le faire mourir. Il n'est donc pas vrai que le diable cesse ses attaques après sa défaite.

2. Infliger un châtiment à celui qui succombe dans un combat c'est l'exciter à combattre plus vivement ensuite. Or, la miséricorde de Dieu ne doit pas agir ainsi. Donc les démons après leur défaite ne sont pas mis hors de combat.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (Matth. IV. 11) : *Alors le diable le laissa*, c'est-à-dire qu'il laissa le Christ victorieux.

CONCLUSION. — Le démon quand il a été vaincu cesse, non pour toujours, mais pour un temps, de tenter l'auteur de sa défaite.

Il faut répondre qu'il y a des auteurs qui prétendent que le démon qui s'est laissé vaincre ne peut plus tenter personne à l'égard d'aucun péché (4). D'autres disent qu'il ne peut plus tenter celui qui l'a vaincu, mais qu'il peut en tenter d'autres. Ce sentiment paraît le plus probable, en limitant toutefois le temps pendant lequel le démon ne peut pas tenter celui qui a triomphé de lui (5). Ainsi il est dit dans saint Luc (Luc. IV) qu'après avoir épuisé tous les moyens de tentation, le diable s'éloigna du Christ pour un temps. On peut donner deux raisons à l'appui de ce sentiment. La première est tirée de la clémence divine; car, comme le dit saint Chrysostome (6) (*Hom.* V, *Sup. Matth. sup. illud, Vade retrò, Satana*), le diable ne tente pas les hommes autant qu'il veut, mais autant que Dieu le lui permet. Quoiqu'il lui permette de le tenter un peu, il l'écarte néanmoins par condescendance pour notre faiblesse. La seconde raison se prend de l'astuce même du démon. Suivant saint Ambroise (In Luc. cap. 4), le diable craint de multiplier ses attaques parce qu'il ne veut pas donner à l'homme l'occasion de multiplier ses triomphes. Au reste nous trouvons dans saint Matthieu la preuve que le démon retourne à celui qu'il a abandonné. Car il est écrit (Matth. XII, 44) : *Je retournerai dans ma maison d'où je suis sorti.* — Par là la réponse aux objections est évidente.

(1) La fin ou le but pour lequel est fait un miracle doit toujours être pur, moral et religieux; autrement il ne peut être l'œuvre de Dieu.

(2) Quand divers miracles sont faits pour des fins opposées, ceux qui sont les plus éclatants doivent l'emporter sur les autres. C'est ainsi que les mages de Pharaon furent vaincus par Moïse; les prophètes de Baal par Elie et Simon le Magicien par saint Pierre.

(3) Sur cette question les sentiments sont partagés; mais l'opinion la plus commune est celle qu'expose ici saint Thomas.

(4) Ce sentiment est celui d'Origène (*Hom.* XV *in Josue*). Il croyait que chaque démon était affecté à un vice particulier; qu'il y avait le démon de la colère, le démon de l'avarice, etc., et qu'une fois qu'un homme s'était rendu maître d'une passion, le démon de cette passion ne le tentait plus. Mais l'expérience est là pour prouver qu'en pareille matière il n'y a pas de victoire définitive.

(5) Par cette restriction saint Thomas tient à ne pas avoir l'air de se séparer des Pères qui ont soutenu ce second sentiment.

(6) Cet ouvrage n'est pas de saint Chrysostome.

QUESTION CXV.

DE L'ACTION DE LA CRÉATURE CORPORELLE.

Après avoir parlé des êtres spirituels nous avons maintenant à nous occuper de l'action de la créature corporelle et du destin qu'on attribue à quelques corps. — A l'égard de l'action de la créature corporelle six questions se présentent : 1° Un corps est-il actif? — 2° Y a-t-il dans les corps leurs raisons séminales? — 3° Les corps célestes sont-ils la cause de ce que produisent ici-bas les corps inférieurs? — 4° Sont-ils la cause des actes humains? — 5° Les démons sont-ils soumis à leur influence? — 6° Les corps célestes sont-ils les causes nécessaires des effets produits par les êtres qui leur sont soumis?

ARTICLE I. — Y A-T-IL UN CORPS QUI SOIT ACTIF (1)?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de corps qui soit actif. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. v, cap. 9) que dans les êtres on en trouve qui ont été faits et qui ne font rien comme les corps, d'autres qui font et qui n'ont pas été faits comme Dieu, d'autres enfin qui font et qui ont été faits comme les substances spirituelles.

2. Tout agent, à l'exception du premier, a besoin pour agir d'un sujet qui reçoive son action. Or, au-dessous de la substance corporelle il n'y a pas de substance qui puisse recevoir son action, puisque cette substance tient le dernier rang parmi les êtres. Donc la substance corporelle n'est pas active.

3. Toute substance corporelle est renfermée dans la quantité. Or, la quantité empêche la substance de se mouvoir et d'agir, parce qu'elle la comprend et qu'elle est plongée en elle, comme l'air nébuleux est dans l'impossibilité de recevoir la lumière. La preuve en est que plus un corps augmente en quantité, plus il devient pesant et difficile à mouvoir. Donc il n'y a pas de substance corporelle qui soit active.

4. Tout agent a la vertu d'agir selon qu'il est plus ou moins rapproché de l'agent premier. Or, les corps sont les êtres les plus éloignés de l'agent premier, puisque celui-ci est ce qu'il y a de plus simple, tandis que les corps sont ce qu'il y a de plus composé. Donc aucun corps n'est actif.

5. Si un corps est actif, son action se rapporte à une forme substantielle ou à une forme accidentelle. Elle ne se rapporte pas à une forme substantielle, parce que dans les corps on ne trouve pas d'autre principe d'action que des qualités accidentelles; et un accident ne peut produire une forme substantielle, puisque la cause doit toujours être supérieure à l'effet. Elle n'a pas non plus pour but une forme accidentelle, parce que, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. IX, cap. 4), l'accident ne s'étend pas au delà de son sujet. Donc aucun corps n'est actif.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Denis dit (*De cœl. hier.* cap. 15), qu'entre autres propriétés le feu manifeste une grande puissance d'activité.

CONCLUSION. — Le corps étant en puissance et en acte, il est actif comme il est passif.

Il faut répondre qu'il est évident qu'il y a des corps actifs. Mais sur l'activité des corps les philosophes sont tombés dans trois sortes d'erreurs. Il y en a qui ont nié absolument qu'ils fussent actifs. Avicébron (2) (*Lib. fontis*

(1) Les Maures, comme le rapporte saint Thomas (*Cont. Gent.* lib. III, cap. 69), supposaient qu'aucune chose créée n'agit, mais que c'est Dieu seul qui produit telles ou telles actions à leur présence. Cet article a pour but la réfutation de cette erreur.

(2) Ce livre d'Avicébron fut très-célèbre au XIIIe siècle. On en attribue la traduction à Gundisalvi (Voyez Amable Jourdain, *Recherches sur les traductions d'Aristote*, 2e édition, page 119).

vitæ) s'efforce de prouver par les raisons que nous venons d'indiquer qu'aucun corps n'agit, mais que toutes les actions qui paraissent provenir des corps ont pour cause une puissance spirituelle qui les pénètre tous ; de telle sorte que, d'après lui, ce n'est pas le feu qui échauffe, mais la vertu spirituelle qui pénètre par son intermédiaire. Ce sentiment semble d'ailleurs emprunté à Platon. Car Platon a supposé que toutes les formes qui sont dans la matière corporelle sont des formes participées, déterminées et restreintes à cette matière elle-même, tandis que les formes séparées sont absolues et en quelque sorte universelles. C'est ce qui lui faisait dire que ces formes séparées étaient causes des formes qui existent dans la matière. Ainsi donc en partant de ce principe que la forme qui est dans la matière corporelle y a été individuellement annexée par la quantité, Avicébron disait que la forme corporelle est retenue et comprimée par la quantité comme étant le principe qui l'individualise, au point de ne pouvoir exercer aucune action sur une autre matière. Il ne reconnaissait qu'à la forme spirituelle et immatérielle, qui n'est pas comprimée par la quantité, le pouvoir d'étendre son action sur les autres êtres. Mais ce raisonnement ne prouve pas que la forme corporelle ne soit pas un agent, il prouve seulement que ce n'est pas un agent universel. Car quand on participe à une chose il est nécessaire qu'on participe à ce qui lui est propre. Ainsi en participant à la lumière, on participe par là même et dans la même mesure à la visibilité. Or, agir n'étant que faire une chose en acte, c'est par soi le propre de l'acte considéré comme tel. De là vient que tout agent produit son semblable. Par conséquent, si une chose est une forme qui n'est pas déterminée à une matière spéciale que la quantité ait elle-même précisée, il s'ensuit que c'est un agent universel et indéterminé. Mais si c'est une forme déterminée à l'égard de telle ou telle matière, il s'ensuit que c'est un agent particulier et restreint dans son action. D'où l'on voit que si le feu était une forme séparée, comme le veulent les platoniciens, il serait en quelque sorte la cause de tout ce qui brûlerait. Mais la forme particulière du feu qui existe dans tel ou tel corps est cause de la flamme qui passe de ce corps-là dans celui-ci. C'est ce qui fait que cette action se produit par le contact de deux corps. Toutefois l'opinion d'Avicébron va beaucoup plus loin que celle de Platon. Car ce dernier supposait seulement les formes substantielles séparées. Quant aux accidents il les ramenait aux principes matériels qui sont *le grand* et *le petit*, qu'il regardait comme les premiers contraires, tandis que d'autres croyaient que c'était la *rareté* et la *densité*. C'est pourquoi Platon et Avicenne qui le suivait en certains points admettaient que les agents corporels agissent selon leurs formes accidentelles en préparant la matière à recevoir la forme substantielle, mais que celle-ci, qui était le complément et la perfection de l'être, provenait du principe immatériel (1). Telle est la seconde opinion que les philosophes ont soutenue sur l'activité des corps. Nous en avons parlé en traitant de la création (quest. XLV, art. 8). La troisième opinion fut celle de Démocrite. Il voulait que l'activité des corps fût l'effet de l'écoulement des atomes qui s'échappaient du corps agissant, et que leur passivité résultât de la réception de ces mêmes atomes dans les pores du corps qui subissait l'action. Aristote combat cette opinion (*De Gen.* lib. I, text. 75 - 76). Car il suivrait de là que le corps passif ne le serait pas totalement et que le corps actif diminuerait de quantité à mesure qu'il agirait ;

(1) Avicenne donnait à ce principe immatériel le nom d'intelligence, et plaçait en lui toutes les formes substantielles.

ce qui est manifestement faux. Il faut donc dire qu'un corps agit sur un autre selon que le premier est en acte et le second en puissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot de saint Augustin doit s'entendre de toute la nature corporelle prise dans son ensemble ; car il n'y a pas au-dessous d'elle de nature sur laquelle elle agisse, comme la nature spirituelle agit sur la nature corporelle, comme la nature incréée sur la nature créée. Mais un corps peut être inférieur à un autre dans le sens qu'il peut être en puissance par rapport à ce qu'un autre possède en acte.

Par là la solution du *second* argument est évidente. Car il est à remarquer que quand Avicébron argumente ainsi : Il y a un être qui meut sans être mû et qui est le premier auteur de ce qui existe ; donc il y a également un être qui est mû et qui n'est que passif ; on peut le lui accorder. Mais cet être qui est mû et qui n'est que passif c'est la matière première qui est une puissance pure (1), comme Dieu est un acte pur, tandis que les corps sont en puissance et en acte ; c'est pourquoi, ils sont actifs et passifs.

Il faut répondre au *troisième*, que la quantité ne prive pas la forme corporelle absolument de toute action, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), mais elle l'empêche d'être un agent universel, parce que la forme s'individualise du moment qu'elle existe dans une matière soumise à la quantité. La preuve qu'on tire de la gravité des corps ne prouve nullement la thèse qu'on veut établir. 1° Parce que l'augmentation de la quantité n'est pas cause de la pesanteur, comme le prouve Aristote (*De cœlo et mundo*, lib. IV, text. 9). 2° Parce qu'il est faux que la pesanteur rende le mouvement plus lent. Au contraire, plus une chose est lourde et plus elle se meut d'un mouvement qui lui est propre. 3° Parce que l'action ne résulte pas d'un mouvement local, comme l'a supposé Démocrite, mais elle provient de ce qu'un être passe de la puissance à l'acte.

Il faut répondre au *quatrième*, que le corps n'est pas l'être le plus éloigné de Dieu, car il participe à la ressemblance divine par sa forme, mais ce qui s'éloigne le plus de Dieu c'est la matière première qui n'est active d'aucune manière puisqu'elle est seulement en puissance.

Il faut répondre au *cinquième*, que le corps est actif par rapport à la forme accidentelle comme par rapport à la forme substantielle. Car la qualité active, comme la chaleur, bien qu'elle soit un accident agit cependant par la vertu de la forme substantielle à titre d'instrument. C'est pourquoi elle peut avoir action sur la forme substantielle, comme la chaleur naturelle concourt à la génération de la chair selon qu'elle est l'instrument de l'âme. Par rapport à ce qui est accidentel elle agit par sa propre vertu. Car il n'est pas contraire à la nature de l'accident qu'il s'étende au delà de son sujet par l'action, mais seulement sous le rapport de l'être, à moins qu'on imagine que l'accident que reçoit l'être passif est numériquement le même que celui qui existe dans l'être actif, à l'exemple de Démocrite qui supposait que l'action provenait de l'écoulement ou de la transmission des atomes.

ARTICLE II. — LA MATIÈRE CORPORELLE RENFERME-T-ELLE QUELQUES RAISONS SÉMINALES (2) ?

1. Il semble que dans la matière corporelle il n'y ait pas de raisons sémi-

(1) La matière première n'a pas par elle-même l'existence ; elle est le sujet premier dont toutes les substances naturelles sont faites ; comme elle n'est déterminée relativement à aucune manière d'être, elle est indifféremment en puissance à l'égard de toutes les formes et de toutes les espèces.

(2) Dans cet article saint Thomas établit que Dieu a donné à ses créatures des vertus actives et passives par lesquelles elles peuvent engendrer leur semblable, ou se porter naturellement vers une chose. C'est ce que supposent les théologiens quand ils disent que les démons peuvent faire des miracles improprement dits, en appliquant les causes actives aux passives : *applicando activa passivis*.

nales. Car une raison implique une certaine manière d'être spirituelle, et dans la matière corporelle rien n'existe spirituellement, tout est corporel, c'est à-dire conforme à la manière d'être du sujet lui-même. Donc dans la matière corporelle il n'y a pas de raisons séminales.

2. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 8) que les démons produisent certaines œuvres en employant par des mouvements cachés les semences et les principes actifs qu'ils savent exister dans les éléments. Or, ce sont les corps et non les *raisons* qu'on met en usage par le mouvement local. C'est donc à tort qu'on dit que les raisons séminales existent dans la matière corporelle.

3. La semence est le principe actif. Or, dans la matière il n'y a pas de principe actif, puisqu'il n'est pas dans la nature de la matière d'agir, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc dans la matière corporelle il n'y a pas de raisons séminales.

4. Dans la matière corporelle on appelle *raisons causales* ce qui paraît capable de produire les choses. Or, les *raisons séminales* sont différentes des *raisons causales*, puisque les miracles se font en dehors des premières et non en dehors des secondes. C'est donc à tort qu'on dit que les raisons séminales existent dans la matière corporelle.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*loc. cit.*) que *dans les éléments corporels de ce monde sont cachées les semences occultes de toutes les choses qui naissent corporellement et visiblement.*

CONCLUSION. — Les puissances séminales qui sont les principes actifs et passifs de la génération et du mouvement des êtres naturels existent d'une foule de manières dans la matière corporelle.

Il faut répondre que toute dénomination est prise ordinairement de l'être le plus parfait, comme le prouve très-bien Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 49). Or, les plus parfaits de tous les corps qui existent dans la nature, ce sont les corps vivants ; c'est ce qui fait que le mot nature a été emprunté aux choses vivantes pour désigner en général tous les êtres qui existent. Car le mot *nature*, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 5), a d'abord été employé pour exprimer la génération des êtres vivants, c'est-à-dire leur *naissance*. Ensuite les êtres vivants étant engendrés par un principe avec lequel ils sont unis, comme le fruit l'est à l'arbre, le fœtus à la mère, on a conséquemment étendu le mot de nature à tout principe du mouvement qui existe en celui qui est mû. Or, il est évident que le principe actif et le principe passif de la génération des êtres vivants sont les semences qui les engendrent. C'est pourquoi saint Augustin donne le nom de *raisons séminales* à toutes les vertus actives et passives qui sont les principes de la génération et du mouvement des êtres naturels. Ces vertus actives et passives peuvent se considérer sous plusieurs rapports. En effet, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VI, cap. 10 et 18), 1° elles existent principalement et originellement dans le Verbe même de Dieu, selon leurs raisons idéales ; 2° elles existent dans les éléments du monde où elles sont été simultanément produites dès le principe, comme dans leurs causes universelles ; 3° elles existent dans les choses que les causes universelles produisent successivement, comme telle ou telle plante, tel ou tel animal, elles existent là comme dans leurs causes particulières ; 4° elles existent dans les semences que les animaux ou les plantes produisent et qui sont aux autres effets particuliers ce que les causes primordiales universelles sont aux effets premiers qui en résultent.

Il faut répondre au *premier* argument, que les vertus actives et passives

des êtres naturels, quoiqu'on ne puisse leur donner le nom de *raisons* selon qu'elles existent dans la matière corporelle, peuvent cependant recevoir ce nom relativement à leur origine, puisqu'elles viennent des raisons idéales qui sont dans le Verbe de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que ces vertus actives ou passives résident dans certaines parties du corps que les démons transportent d'un lieu à un autre pour produire certains effets (1), et qu'alors on dit qu'ils emploient les puissances ou les raisons séminales des êtres.

Il faut répondre au *troisième*, que la semence du mâle est le principe actif dans la génération de l'animal. On peut aussi donner le nom de semence à ce qui vient de la femelle qui est le principe passif. On peut donc comprendre par le mot *semence* les puissances actives et passives.

Il faut répondre au *quatrième*, que d'après ce que dit saint Augustin des raisons séminales, on voit assez que les raisons séminales sont aussi des causes, comme la semence est elle-même une cause. Car il dit (*De Trin.* lib. III, cap. 9) que comme les mères portent leurs petits, de même le monde porte en lui-même les causes de tous les êtres qui naissent. Néanmoins on peut dire que les raisons idéales peuvent être appelées des causes sans qu'on puisse, à proprement parler, leur donner le nom de raisons séminales, parce que la semence n'est pas un principe séparé. Et on n'appelle pas miracle ce qui se fait en dehors de ces raisons idéales, ni ce qui s'opère en dehors des vertus passives que Dieu a mises dans les créatures et qui déterminent les effets qu'il est possible d'en tirer. Mais on appelle miracle ce qui se fait en dehors des vertus actives naturelles et des puissances passives qui s'y rapportent directement; ce qui arrive quand une chose se fait contre l'ordre et le cours ordinaire des vertus séminales.

ARTICLE III. — LES CORPS CÉLESTES SONT-ILS LA CAUSE DE CE QUI SE PASSE DANS LES CORPS INFÉRIEURS ICI-BAS (2)?

1. Il semble que les corps célestes ne soient pas cause de ce qui arrive ici-bas parmi les corps inférieurs. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 7) : Pour nous, nous disons que les corps célestes ne sont pas la cause des choses qui arrivent; ils ne corrompent pas les êtres qui sont corruptibles, mais ils sont plutôt les signes de la pluie et des changements de l'atmosphère.

2. Pour faire une chose il suffit d'un agent qui agisse et de la matière qui reçoive son action. Or, dans les corps inférieurs on trouve une matière qui est passive et des agents qui sont contraires, comme le chaud, le froid, etc. Donc il n'est pas nécessaire pour indiquer la cause des phénomènes terrestres de remonter aux corps célestes pour les leur attribuer.

3. L'agent produit son semblable. Or, nous voyons que tout ce qui se passe ici-bas provient de ce que les corps sont échauffés, refroidis, humectés, desséchés, et qu'ils subissent d'autres impressions analogues qui n'existent pas dans les corps célestes. Donc les corps célestes ne sont pas la cause des phénomènes qui se produisent au milieu de nous.

4. Comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. V, cap. 6), il n'y a rien de plus corporel que la différence des sexes. Or, cette différence ne provient pas des corps célestes. La preuve en est que de deux individus nés sous une seule et même constellation, l'un est mâle et l'autre femelle. Donc

(1) C'est de cette manière que s'opèrent la plupart des prodiges qu'on attribue aux démons ou aux anges.

2) Saint Thomas exagère ici l'influence des corps célestes sur les êtres sublunaires, d'après Aristote; mais ces erreurs secondaires, qui tiennent à l'état où se trouvait la science à cette époque, sont sans conséquence.

les corps célestes ne sont pas la cause des choses corporelles qui se passent ici-bas.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 4) que les corps les plus épais et les plus faibles sont régis par les plus subtils et les plus puissants. Et saint Denis affirme (*De div. nom.* cap. 4) que la lumière du soleil concourt à la génération des corps sensibles, les fait vivre, les nourrit, les augmente et les perfectionne.

CONCLUSION. — Les corps célestes n'étant pas susceptibles de recevoir un autre mouvement que le mouvement local, ils sont la cause de tout ce qui se passe dans les corps inférieurs et de toutes leurs variations.

Il faut répondre que toute multiplicité procède de l'unité, et que ce qui est immobile n'a qu'une manière d'être, tandis que ce qui est mû en a une foule ; il s'ensuit que dans toute la nature tout mouvement procède d'un être immobile. Par conséquent plus les êtres sont immobiles et plus ils sont la cause de ceux qui se meuvent le plus. Or, entre tous les corps les corps célestes sont les plus immobiles, puisqu'ils n'ont pas d'autre mouvement que le mouvement local. C'est ce qui fait que les mouvements des corps terrestres qui sont très-divers et qui changent beaucoup de formes se rapportent au mouvement des corps célestes comme à leur cause.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole de saint Jean Damascène signifie que les corps célestes ne sont pas la cause première de la génération et de la corruption des êtres inférieurs, comme le prétendaient ceux qui en faisaient des dieux.

Il faut répondre au *second*, qu'il n'y a pas dans les corps supérieurs d'autres principes actifs que les qualités actives des éléments, telles que le froid, le chaud, etc. S'il était vrai que les formes substantielles des corps inférieurs ne fussent diversifiées que par ces accidents auxquels les anciens philosophes ont assigné pour principes la rareté et la densité, il ne serait pas nécessaire d'admettre un principe actif supérieur à ces corps, parce qu'ils suffiraient eux-mêmes à l'explication de tous les phénomènes. Mais en observant avec soin les choses on remarque que ces accidents sont en quelque sorte les dispositions matérielles qui préparent les formes substantielles des corps naturels. Mais comme la matière ne suffit pas pour déterminer l'action, il en résulte qu'au-dessus de ces dispositions matérielles il faut reconnaître un principe actif. C'est ce qui a porté les platoniciens à supposer des espèces séparées dont la participation détermine les formes substantielles des corps inférieurs. Mais leur système n'est pas plausible, parce que leurs espèces séparées auraient toujours la même manière d'être, puisqu'ils les croient immobiles. Il résulterait donc de là qu'il n'y aurait aucune diversité à l'égard de la génération et de la corruption des corps inférieurs, ce qui est évidemment faux. Il est donc nécessaire, d'après Aristote (*De Gen.* lib. II, text. 56 et seq.), d'admettre un principe actif mobile, qui par sa présence et son absence produise de la variété à l'égard de la génération et de la corruption des corps inférieurs, et ce sont les corps célestes qui remplissent ce rôle. C'est pourquoi tout ce qui engendre et perpétue l'espèce dans les êtres inférieurs est en quelque sorte l'instrument des corps célestes, selon cette expression d'Aristote (*Phys.* lib. II, text. 26) : *L'homme engendre l'homme ainsi que le soleil.*

Il faut répondre au *troisième*, que les corps célestes ne sont pas semblables sous le rapport de l'espèce aux corps inférieurs, mais ils comprennent dans leur vertu universelle tout ce que les corps inférieurs pro-

duisent par voie de génération. C'est dans le même sens que nous disons que tous les êtres ressemblent à Dieu.

Il faut répondre au *quatrième*, que les actions des corps célestes sont diversement reçues dans les corps inférieurs en raison des diverses dispositions de la matière. C'est cette diversité de disposition qui produit la diversité des sexes. Aussi saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. v, cap. 6), pour rejeter la divination qui se faisait au moyen des astres, montre-t-il que leurs effets mêmes varient dans les choses corporelles selon la disposition diverse de la matière.

ARTICLE IV. — LES CORPS CÉLESTES SONT-ILS LA CAUSE DES ACTIONS DE L'HOMME (1)?

1. Il semble que les corps célestes soient la cause des actes de l'homme. Car les corps célestes étant mus par les substances spirituelles, comme nous l'avons dit (quest. CX, art. 1 et 3), agissent par leur puissance comme des instruments. Or, ces substances spirituelles sont supérieures à nos âmes. Il semble donc qu'elles puissent avoir de l'influence sur elles, et par conséquent être cause de nos actes.

2. Tout ce qui a plusieurs formes se rapporte à un principe d'une forme unique. Or, les actes de l'homme sont divers et de formes multiples. Il semble donc qu'ils se rapportent aux mouvements uniformes des corps célestes comme à leurs principes.

3. Les astronomes annoncent souvent la vérité sur les événements de la guerre et sur les autres actes humains qui ont l'intellect et la volonté pour principes, ce qui ne pourrait pas avoir lieu si les corps célestes n'étaient la cause des actes de l'homme. Donc ils en sont la cause.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 7) que les corps célestes ne sont point du tout la cause des actes de l'homme.

CONCLUSION. — Puisque l'intellect et la volonté qui sont les principes des actes de l'homme ne sont point du tout dépendants des organes corporels, les corps célestes ne peuvent pas être la cause directe des actes humains, ils en sont la cause indirecte, en agissant par eux-mêmes sur les corps qui servent à l'exercice de ces deux puissances.

Il faut répondre que les corps célestes agissent directement et par eux-mêmes sur les corps inférieurs; ils agissent aussi sur les facultés de l'âme, qui sont les actes des organes corporels, non d'une manière directe, mais par accident. Car ces puissances sont nécessairement entravées dans leurs actes par les entraves que subissent les organes eux-mêmes. C'est ainsi que l'œil, quand il est trouble, ne voit pas bien. Par conséquent si l'intellect et la volonté étaient des puissances dépendantes des organes corporels, comme quelques philosophes l'ont prétendu en soutenant que l'intellect ne diffère pas des sens, il s'ensuivrait nécessairement que les corps célestes seraient la cause des déterminations et des actes de l'homme. Il en résulterait aussi que l'homme serait porté par son instinct naturel à agir, comme le sont les autres animaux qui n'ont d'autres facultés que celles qui dépendent des organes du corps. Sa spontanéité naturelle serait l'effet de l'influence des corps célestes; il n'y aurait donc plus en lui de libre arbitre, et ses actions seraient déterminées comme le sont celles de tous les êtres qui existent dans la nature. Ce qui est évidemment faux et contraire à la dignité humaine.

(1) Cet article est une réfutation des erreurs de l'astrologie judiciaire, que le pape Sixte V a flétries dans sa constitution de l'an 1586. Cette constitution a été confirmée par une bulle d'Urbain VIII, du 22 mars 1631, et par une foule de décrets portés par divers conciles particuliers.

On doit cependant reconnaître (1) que les corps célestes exercent indirectement et par accident une certaine influence sur l'intellect et la volonté, parce que ces deux facultés reçoivent l'une et l'autre quelque chose des puissances inférieures qui dépendent des organes corporels. Mais à cet égard l'intellect et la volonté ne se conduisent pas de la même manière. Car l'intellect est nécessairement obligé de percevoir les objets que les puissances inférieures lui présentent. D'où il vient que quand l'imagination, la pensée ou la mémoire sont troublées, l'action intellectuelle l'est nécessairement aussi. Mais la volonté ne suit pas nécessairement l'inclination de l'appétit sensitif. Quoique les passions qui sont dans l'appétit irascible et dans l'appétit concupiscible aient une certaine influence sur elle, néanmoins il est toujours en sa puissance de les suivre ou d'y résister. C'est pourquoi l'action des corps célestes qui peut modifier les puissances inférieures de l'âme atteint moins la volonté qui est la cause prochaine des actes de l'homme que l'intellect. Il n'y a donc que ceux qui disent que l'intellect ne diffère pas des sens qui puissent admettre que les corps célestes sont la cause des actes humains. Quelques-uns d'entre eux ont même ajouté que la volonté est dans les humains, telle que veut qu'elle soit tous les jours le père des dieux et des hommes (2). Mais comme il est constant que l'intellect et la volonté ne sont pas les actes des organes corporels, il est impossible que les corps célestes soient la cause des actions humaines.

Il faut répondre au *premier* argument, que les substances spirituelles qui meuvent les corps célestes agissent sur les choses matérielles par l'intermédiaire des corps célestes eux-mêmes, mais elles agissent immédiatement sur l'entendement en l'éclairant. Quant à la volonté nous avons vu qu'elles ne pouvaient la changer (quest. CXI, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que comme la variété des mouvements des corps inférieurs se rapporte à l'uniformité des mouvements célestes qui en est le principe, de même la variété des actes qui procèdent de l'intellect et de la volonté se rapporte à un principe unique qui est l'intellect et la volonté de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que la plupart des hommes suivent les passions qui résultent des mouvements de l'appétit sensitif, et auxquelles les corps célestes peuvent coopérer; tandis que le nombre des sages qui résistent à ces mêmes passions est très-restreint. C'est ce qui fait que les astronomes disent vrai en beaucoup de circonstances (3), et peuvent prédire certains événements en général; mais ils ne le peuvent en particulier, parce que rien n'empêche l'homme de résister à sa passion par son libre arbitre. Aussi les astrologues disent-ils que l'homme sage règne sur les astres; ce qui signifie qu'il règne sur ses passions.

ARTICLE V. — LES CORPS CÉLESTES PEUVENT-ILS EXERCER DE L'INFLUENCE SUR LES DÉMONS EUX-MÊMES (4)?

1. Il semble que les corps célestes puissent avoir influence sur les dé-

(1) Cette concession est une conséquence de ce que saint Thomas a établi dans l'article précédent, et elle se ressent de l'extension qu'il a donnée à son principe.

(2) Cette citation est d'Homère (*Odyssée*, liv. XVIII, v. 135 et 136). Les interprètes sont partagés sur le sens de ce passage. Il y en a qui prétendent que Homère a voulu dire que la situation de l'esprit de l'homme était à la merci des influences de l'air désigné ici sous le nom de Jupiter. D'après Eustathe, ces vers signifient que l'esprit de l'homme dépend des événements.

(3) D'après saint Augustin, si les astrologues disent vrai quelquefois, Dieu le permet pour que ceux qui les consultent s'engagent toujours de plus en plus dans leur erreur (*De doct. christ.* cap. 23; *De Gen. ad litt.* lib. II, cap. 17).

(4) Cet article est une réfutation de Ménandre, de Cynocrate et de la plupart des hérétiques des premiers siècles qui s'étaient exagéré l'influence de la magie et des sciences occultes.

mons eux-mêmes. Car les démons, selon les phases croissantes de la lune, tourmentent certains individus, qu'on appelle pour cela lunatiques, comme on le voit en saint Matthieu (Matth. IV et XVII). Or, il n'en serait pas ainsi s'ils n'étaient soumis à l'action des corps célestes. Donc ils y sont soumis.

2. Les nécromanciens observent certaines constellations pour invoquer les démons. Or, on ne devrait pas invoquer les démons au moyen des corps célestes s'ils ne leur étaient soumis. Donc les démons sont soumis à l'influence de ces corps.

3. Les corps célestes ont plus de vertu que les corps inférieurs. Or, il y a des démons qu'on repousse au moyen de quelques-uns de ces derniers corps : par exemple, par des herbes, des pierres, des animaux, des sons, des voix, des figures et des simulacres, selon le témoignage de Porphyre cité par saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 11). Donc à plus forte raison les démons sont-ils soumis à l'influence des corps célestes.

Mais c'est le *contraire*. Car dans l'ordre de la nature les démons sont supérieurs aux corps célestes; puisque, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16), l'agent est au-dessus du patient. Donc ils ne sont pas soumis à l'action de ces corps.

CONCLUSION. — Les démons étant des substances intellectuelles qui ne sont point du tout unies aux corps, ils ne peuvent être d'aucune manière soumis à l'action des corps célestes.

Il faut répondre qu'à l'égard des démons il y a trois opinions différentes. La première est celle des péripatéticiens (1) qui soutenaient que les démons n'existaient pas, et que ce qu'on attribuait aux démons dans la nécromancie était l'effet de la puissance des corps célestes. C'est ce que saint Augustin rapporte d'après Porphyre (*De civ. Dei*, lib. X, cap. 11), qui fait dire à ces philosophes que les hommes avaient imaginé des puissances capables de produire les divers effets que produisent les astres. Mais ce système est évidemment faux. Car l'expérience est là pour nous apprendre que les démons font beaucoup de choses que la vertu des corps célestes ne pourrait jamais faire. Ainsi les astres pourraient-ils faire parler à quelqu'un une langue inconnue, citer des vers ou des passages d'auteurs qu'il n'a jamais lus, ou faire parler et mouvoir des statues comme le font les nécromanciens. D'après ces faits les platoniciens ont été forcés de reconnaître l'existence des démons, et ils en ont fait des animaux dont le corps est aérien et l'âme passive. Saint Augustin rapporte encore ce sentiment qui était celui d'Apulée (*De civ. Dei*, lib. VIII, cap. 16). Suivant cette opinion on pourrait dire que les démons sont soumis aux corps célestes de la même manière que les hommes (art. préc.). Mais elle est fausse, comme nous l'avons prouvé (quest. LI, art. 1). Pour nous, nous disons que les démons sont des substances intellectuelles qui ne sont point unies aux corps. D'où il est manifeste qu'ils ne sont soumis à l'action des corps célestes, ni par eux-mêmes, ni par accident, ni directement, ni indirectement.

Il faut répondre au *premier* argument, que si les démons tourmentent quelques hommes selon les mouvements de la lune, on peut en donner deux raisons. La première, que donnent saint Jérôme (in cap. IV Matth.) et saint Chrysostome (*Hom.* LVIII in Matth.), c'est qu'ils paraissent vicier par là l'action de la lune qui est une créature de Dieu. La seconde, c'est que, comme ils ne peuvent agir que par le moyen des vertus naturelles, comme nous

(1) On voit que saint Thomas ne craint pas de s'écarter des doctrines péripatéticiennes quand elles sont en désaccord avec ce qu'il considère comme l'enseignement traditionnel de la théologie.

l'avons dit (quest. préc. art. 4. et quest. cx, art. 4), ils considèrent avant de faire une chose si les corps qu'ils vont employer sont parfaitement aptes à produire l'effet qu'ils désirent. Or, il est évident que le cerveau est l'organe le plus humide du corps. C'est pourquoi il est le plus soumis à l'action de la lune qui a par elle même la propriété de mouvoir les humeurs. Et comme les puissances animales fonctionnent au moyen de cet organe, il arrive que les démons profitent des phases croissantes de la lune pour troubler l'imagination de l'homme, parce que c'est dans ce moment que le cerveau se prête le mieux à leur action.

Il faut répondre au *second*, que les démons invoqués sous certaines constellations répondent à cette invocation pour deux raisons : 1° pour faire croire aux hommes qu'il y a dans les astres une divinité et les faire tomber dans cette erreur ; 2° parce qu'ils savent que sous certaines constellations la matière qu'ils emploient est plus apte à produire les effets pour lesquels ils sont invoqués.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. xxi, cap. 6), les démons sont attirés par les divers genres de pierres, d'herbes, de bois, d'animaux, de chants, de rits, non comme les animaux le sont par la nourriture, mais comme les esprits le sont par les signes ; parce qu'on ne produit toutes ces choses à leur égard qu'en signe des honneurs divins qu'on leur rend, et qu'ils sont d'ailleurs très-ambitieux de cette sorte de gloire.

ARTICLE VI. — LES CORPS CÉLESTES RENDENT-ILS NÉCESSAIRES LES EFFETS DE TOUTES LES CAUSES SOUMISES A LEUR ACTION?

1. Il semble que les corps célestes rendent nécessaires les effets de toutes les causes soumises à leur influence. Car, du moment que l'on pose une cause capable de produire un effet, il est nécessaire que l'effet s'ensuive. Or, les corps célestes sont une cause de cette nature. Par conséquent, dès qu'ils existent avec leurs dispositions et leurs mouvements, tous les effets qu'ils doivent produire arrivent nécessairement.

2. L'effet d'un agent se produit nécessairement dans la matière quand la vertu de l'agent est si grande qu'elle peut se soumettre toute la matière elle-même. Or, toute la matière des corps inférieurs est soumise éminemment à la vertu des corps célestes. Donc les effets des corps célestes se produisent nécessairement dans la matière corporelle.

3. Si l'effet d'un corps céleste n'était pas nécessaire, c'est qu'il y aurait une cause qui l'empêcherait de se produire. Or, tous les corps qui pourraient empêcher l'effet d'un corps céleste se rapportent nécessairement à un principe céleste quelconque, puisque les corps célestes sont cause de tous les phénomènes qui se produisent ici-bas. Par conséquent, ce principe céleste étant nécessaire lui-même, il s'ensuit qu'il doit nécessairement empêcher l'effet de l'autre corps céleste qui est par là même entravé ; de telle sorte que tout ce qui arrive est toujours soumis à la loi de la nécessité.

Mais c'est le *contraire*. Car Aristote dit (*De Somn. et Vig.* cap. 2) qu'un grand nombre des choses qui se produisent ici-bas et qui sont les effets des corps célestes, comme les pluies et les vents, pourraient bien ne pas arriver. Donc tous les effets des corps célestes ne sont pas nécessaires.

CONCLUSION. — Tout ce que les corps célestes produisent dans ce monde sublunaire n'arrive pas nécessairement.

Il faut répondre que cette question est en partie résolue par ce que nous avons dit précédemment, mais qu'elle offre cependant encore quelque difficulté. Car nous avons montré (art. 4) que quoique l'action des corps cé-

lestes produise dans la nature matérielle certaines inclinations, la volonté n'est pas pour cela contrainte de les suivre, et par conséquent il peut se faire que par son action propre elle empêche l'effet des corps célestes, non-seulement dans l'homme lui-même, mais encore dans les autres choses auxquelles l'action de l'homme s'étend. Mais parmi les êtres qui existent dans la nature on ne trouve aucun principe semblable qui ait la liberté de suivre ou de ne pas suivre l'influence des corps célestes. D'où il semble résulter qu'au moins dans la nature tout ce qui arrive est nécessaire selon le raisonnement des anciens philosophes qui supposaient que tout ce qui existe a une cause, et que quand on pose la cause l'effet s'ensuit nécessairement. Ce qui leur faisait conclure que tout arrive nécessairement. Mais Aristote réfute cette opinion (*Met.* lib. VI, text. 5), précisément en combattant les deux principes qu'on lui donnait pour appuis. En effet 1° il n'est pas vrai que du moment où l'on pose la cause l'effet s'ensuive nécessairement. Car il y a des causes qui ne produisent pas nécessairement leurs effets, mais qui le plus souvent sont entravées en partie. Mais comme elles ne sont entravées que par une autre cause qui leur fait obstacle, il semble qu'on devrait toujours regarder ces effets comme nécessaires, puisque l'obstacle qui empêche la cause de se produire agit lui-même nécessairement. C'est pourquoi il faut observer en second lieu que tout ce qui existe par soi a une cause, mais que ce qui existe par accident n'en a point, parce que ce n'est pas véritablement un être puisqu'il n'est pas véritablement un. Car la blancheur a une cause aussi bien que la musique; mais une musique blanche n'a pas de cause, parce que ce n'est pas un être véritable, une chose qui soit réellement une. Or, il est évident qu'une cause qui empêche l'action d'une autre qui était destinée à produire un effet déterminé, ne lui est unie que par accident; d'où il résulte que ce concours n'étant qu'accidentel n'a pas de cause proprement dite. C'est pourquoi l'effet qui en résulte ne se rapporte pas à une cause préexistante dont il découle nécessairement. Ainsi qu'un corps terrestre embrasé soit produit dans la partie supérieure de l'air et qu'il tombe ensuite sur cette terre, il a pour cause la puissance céleste qui l'a engendré. De même, qu'à la surface de la terre il y ait une matière combustible, on peut la ramener à quelque corps céleste comme à son principe. Mais si du feu vient à tomber, qu'il rencontre telle ou telle matière et qu'il la brûle, cet effet est accidentel et il n'a pas pour cause un corps céleste. Il est donc évident que tous les effets des corps célestes ne sont pas nécessaires.

Il faut répondre au *premier* argument, que les corps célestes produisent les effets inférieurs au moyen de causes particulières inférieures aussi, et qui peuvent être entravées dans leur action par d'autres causes.

Il faut répondre au *second*, que la vertu d'un corps céleste n'est pas infinie. Il faut donc, pour produire son effet, qu'elle trouve la matière sur laquelle elle agit convenablement disposée sous le rapport de la distance locale comme sous tous les autres rapports. Ainsi, la distance peut être un obstacle à l'action d'un corps céleste. Le soleil, par exemple, n'a pas la même chaleur dans la Dacie que dans l'Egypte. La grossièreté de la matière, le froid, le chaud, etc., peuvent aussi être des obstacles qui gênent l'action d'un corps céleste.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique la cause qui entrave l'action d'une autre se rapporte elle-même à un corps céleste comme à son principe, cependant le concours de ces deux causes étant accidentel, on ne peut le rapporter à une cause céleste, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION CXVI.

DU DESTIN.

Nous avons ensuite à nous occuper du destin. — A cet égard nous avons quatre questions à traiter : 1° Le destin existe-t-il? — 2° En quoi consiste-t-il? — 3° Est-il immobile? — 4° Tout lui est-il soumis?

ARTICLE I. — LE DESTIN EST-IL QUELQUE CHOSE (1)?

1. Il semble que le destin ne soit rien. Car saint Grégoire dit (*Hom.* x *in Ev.*) : Que les fidèles se gardent bien de dire que le destin est quelque chose.

2. Les choses que le destin produit ne sont pas imprévues. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. v, cap. 9) que le mot destin (*fatum*) vient du mot (*fari*), qui signifie parler; parce qu'on attribue au destin tout ce qu'on a pu annoncer à l'avance. Or, ce que l'on prévoit n'est ni éventuel, ni fortuit. Par conséquent, s'il y a des choses qui viennent du destin, il n'y a plus en ce monde ni hasard, ni fortune.

Mais c'est le *contraire*. On ne définit pas ce qui n'existe pas. Or, Boëce définit le destin (*De Cons.* lib. IV, pros. 6). Il dit que c'est une disposition inhérente aux choses passagères, par laquelle la Providence les enchaîne l'une à l'autre pour remplir l'ordre de ses desseins. Donc le destin existe.

CONCLUSION. — On dit avec raison que le destin existe dans le sens que tout ce qui arrive ici-bas est soumis à la providence divine comme ayant été ordonné par elle et pour ainsi dire exprimé à l'avance.

Il faut répondre que parmi les choses qui se passent ici-bas il y en a qui paraissent dépendre de la fortune ou du hasard. Mais il arrive quelquefois qu'une chose qui paraît fortuite par rapport aux causes inférieures a cependant été voulue directement par une cause supérieure. C'est ainsi que quand deux serviteurs du même maître sont envoyés par lui au même lieu, sans qu'ils le sachent, leur rencontre leur semble l'effet du hasard, parce qu'ils ne songeaient pas à se rencontrer, mais à l'égard du maître elle n'a rien de fortuit puisqu'il l'a directement voulue. Il y a donc eu des philosophes (2) qui n'ont pas voulu rapporter à une cause supérieure ces événements qui arrivent fortuitement et par hasard. Ils ont nié le destin et la Providence, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. v, cap. 9), ce qui est contraire à ce que nous avons dit plus haut en parlant de cet attribut divin (quest. XXII, art. 2). D'autres ont voulu ramener à la cause supérieure, c'est-à-dire aux corps célestes, tout ce qu'il y a de fortuit et d'éventuel ici-bas, soit dans les choses naturelles, soit dans les choses humaines. Selon leur système le destin n'est rien autre chose que la disposition des astres sous laquelle chacun a été conçu ou est né. Mais ce système ne peut se soutenir pour deux raisons : 1° Par rapport aux choses humaines. Car nous avons montré (quest. préc. art. 4) que les actes humains ne sont soumis à l'influence des corps célestes que par accident et indirectement. Toute cause fatale ayant rapport à ce qui est fait par le destin, il faut qu'elle soit directement et par elle-même cause de ce qui arrive. 2° Par rapport à tout ce qui se fait par accident. Car nous avons dit (quest. préc. art. 6) que ce qui existe

(1) En donnant à ce mot le sens que nous attachons à celui de Providence, saint Thomas concilie sans peine les divers sentiments auxquels cette question a donné lieu.

(2) La plupart des philosophes anciens sont tombés dans cette erreur. Les priscilliens l'ont renouvelée et ont été condamnés par le concile de Braga (can. IX et X) et par le premier concile de Tolède.

par accident n'est pas à proprement parler un être et n'a pas d'unité. Or, tout ce que la nature produit a pour terme quelque chose qui est un. Il est donc impossible que ce qui existe par accident soit par lui-même l'effet d'un principe naturel agissant. Ainsi, la nature ne peut jamais faire par elle-même qu'en cherchant à creuser un tombeau on trouve un trésor. Et comme il est évident que les corps célestes agissent de la même manière que les principes naturels, il s'ensuit que les effets qu'ils produisent en ce monde sont naturels aussi. Il est donc impossible que la vertu active d'un corps céleste quelconque soit cause de ce qui arrive ici par accident, soit par l'effet du hasard, soit par l'effet de la fortune. C'est pourquoi on doit reconnaître que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans la nature, soit dans l'humanité, se rapporte à une cause supérieure qui a réglé tout cela à l'avance, et qui n'est rien moins que la providence divine. Car rien n'empêche que ce qui existe par accident n'ait son unité dans l'intelligence; autrement l'esprit ne pourrait former cette proposition : *Celui qui creusait un tombeau a trouvé un trésor.* Puisque l'entendement peut saisir cette proposition, il peut donc la réaliser ; comme si, par exemple, quelqu'un savait où un trésor est caché et qu'il prît un manœuvre qui l'ignore pour creuser là un tombeau. Par conséquent, ce qui arrive ici-bas par accident, et que nous considérons comme éventuel et comme fortuit, peut se rapporter à une cause ordonnatrice qui agit par l'intelligence et surtout par l'intelligence divine. Car il n'y a que Dieu qui puisse changer la volonté, comme nous l'avons dit (quest. CV, art. 4; quest. CVI, art. 1, et quest. CXI, art. 2). Conséquemment, on ne peut attribuer qu'à lui le pouvoir d'ordonner les actes humains dont la volonté est le principe. Ainsi, nous pouvons admettre le destin dans le sens que tout ce qui arrive ici-bas est soumis à la providence divine qui a tout réglé et pour ainsi dire tout exprimé à l'avance. A la vérité les saints Pères n'ont pas voulu se servir de ce mot, mais c'était uniquement pour n'avoir pas l'air de favoriser le sentiment de ceux qui en faisaient une vertu soumise à la position des astres (1). C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. V, cap. 1) que si on entend par le destin la volonté ou la puissance de Dieu à laquelle tout obéit, on doit soutenir ce sentiment, mais qu'il faut changer le nom parce qu'il prête à l'équivoque. C'est aussi pour la même raison que saint Grégoire nie l'existence du destin.

Par là la réponse au *premier* argument est évidente.

Il faut répondre au *second,* que rien n'empêche que ce qui est fortuit et éventuel par rapport aux causes prochaines ne le soit pas par rapport à la providence divine; car rien n'arrive en ce monde que Dieu ne l'ait voulu, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 24).

ARTICLE II. — LE DESTIN EXISTE-T-IL DANS LES CRÉATURES (2)?

1. Il semble que le destin n'existe pas dans les créatures. Car, d'après saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. V, cap. 8 et 9), c'est à la volonté ou à la puissance de Dieu qu'on donne le nom de destin. Or, la volonté et la puissance de Dieu n'existent pas dans les créatures, mais en Dieu. Donc le destin n'existe pas dans les créatures, mais en Dieu.

2. Le destin est aux choses qu'il produit ce que la cause est à l'effet. Or,

(1) Cette erreur a été réfutée par Origène dont Eusèbe rapporte les paroles (*De præpar. evang.* lib. VI, cap. 9), par saint Basile (*Hexam.* lib. VI), par saint Ambroise (*Hexam.* lib. IV, cap. 4), par saint Augustin (*Confess.* lib. IV, cap. 3), par saint Grégoire le Grand (*loc. cit.*), par Jean de Salisbury (*Polycrat.* lib. II, cap. 19 et 26), etc., etc.

(2) D'après Boëce, la providence en Dieu n'est que la raison divine qui conduit les créatures; le destin est la disposition que la Providence met dans l'ordre de leurs actions. C'est sur cette distinction que roule toute la doctrine renfermée dans cet article.

il n'y a que Dieu qui soit la cause universelle et directe de ce qui arrive ici-bas par accident, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc le destin est en Dieu et non dans les créatures.

3. Si le destin existe dans les créatures, c'est une substance ou un accident. Dans tous les cas il doit nécessairement être multiple comme les créatures elles-mêmes. Puisque le destin est un, il semble qu'il n'existe pas dans les créatures, mais en Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car, suivant Boëce (*De Cons.* lib. IV, pros. 6), le destin est une disposition inhérente aux choses qui passent.

CONCLUSION. — Le destin existe dans les créatures dans le sens qu'elles ont été ordonnées de Dieu pour produire leurs effets.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CIII, art. 6), la divine providence se sert de causes intermédiaires pour produire les effets qu'elle a en vue. L'ordre ou l'enchaînement des effets peut donc se considérer de deux manières : 1° On peut le considérer en Dieu lui-même, et alors on lui donne le nom de Providence. 2° On peut le considérer dans les causes intermédiaires que Dieu a établies pour produire ces effets, et alors c'est ce qu'on appelle destin (1). C'est la pensée de Boëce qui dit (*loc. cit.*) : Soit que le destin s'exerce par tous les esprits qui sont les ministres de la providence divine, soit qu'il s'exerce sur l'âme par la nature tout entière qui lui obéit, par le mouvement des corps célestes, par la vertu des anges, par l'artifice des démons, soit que toutes ces choses y concourent ensemble, sa trame embrasse en particulier et en général tous les êtres dont nous avons jusqu'alors spécialement parlé. Il est donc évident que le destin existe dans les créatures dans le sens qu'elles ont été disposées par Dieu pour produire tels ou tels effets.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'enchaînement des causes secondes, ce que saint Augustin appelle la série des causes, n'a la nature du destin qu'autant qu'il dépend de Dieu. Ainsi comme cause on peut dire que le destin est la puissance ou la volonté de Dieu, mais comme essence c'est l'enchaînement, la série ou plutôt l'ordre des causes secondes.

Il faut répondre au *second*, que le destin est cause au même titre que les causes secondes dont il comprend l'ordre ou la série.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on ne donne pas le nom de destin à la disposition qui est du genre de la qualité, mais à la disposition qui désigne l'ordre, et l'ordre n'est pas une substance, mais une relation. Quand on considère l'ordre par rapport à son principe il est un, et c'est en ce sens qu'on dit que le destin est un. Mais si on le considère par rapport aux effets ou aux causes moyennes il est multiple. C'est en ce sens que le poëte a dit : *Vos destins vous entraînent* (2).

ARTICLE III. — LE DESTIN EST-IL IMMOBILE (3)?

1. Il semble que le destin ne soit pas immobile. Car Boëce dit (*De Cons.* lib. IV, cap. 6) : Ce que le raisonnement est à l'intellect, ce que l'être engendré est à l'être qui produit, ce que le temps est à l'éternité, ce que le cercle est au centre, la mobilité du destin l'est à la stabilité de la providence.

2. Comme le dit Aristote (*Top.* lib. II, text. 3), quand nous sommes mus, tout

(1) Le mot *providence* a été employé par les Pères. Il est de la langue de l'Eglise. Les anciens philosophes se sont servis du mot destin.

(2) *Te tua fata trahunt* (*Eneid.* V, 709).

(3) Il y a à cet égard deux erreurs à éviter : celle des fatalistes, qui croient que tout est nécessaire, et celle des philosophes qui croient que tout est changeant, et qui détruisent par là même l'immutabilité de Dieu. Saint Thomas montre la vraie solution de cette question entre ces deux extrêmes.

ce qui est en nous est mû aussi. Or, le destin est une disposition inhérente aux choses mobiles, comme le dit Boëce (*loc. cit.*). Donc il est mobile aussi.

3. Si le destin est immobile, les choses qui lui sont soumises arrivent d'une manière immuable et nécessairement. Or, ce sont précisément les choses qui paraissent les plus contingentes qu'on attribue au destin. Donc il n'y aura plus rien de contingent dans le monde, mais tout arrivera nécessairement.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*loc. cit.*) que le destin est une disposition immobile.

CONCLUSION. — Le destin considéré par rapport aux causes secondes est mobile, mais par rapport à la divine providence à laquelle il est soumis il partage son immobilité, non d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité conditionnelle.

Il faut répondre que l'ordre des causes secondes qui reçoit le nom de destin peut se considérer de deux manières : 1° Par rapport aux causes secondes qui sont elles-mêmes disposées ou ordonnées. 2° Par rapport au premier principe qui les ordonne, c'est-à-dire par rapport à Dieu. Il y a des philosophes qui ont prétendu que l'enchaînement des causes était par lui-même nécessaire, de telle sorte que tout arrivait nécessairement, parce que, disaient-ils, tout effet a sa cause, et du moment où l'on pose la cause il est nécessaire que l'effet s'ensuive. Mais nous avons prouvé que cette opinion est complétement fausse (quest. prèc. art. 6). D'autres au contraire ont cru que le destin était mobile, même considéré dans ses rapports avec la providence divine dont il dépend. Ainsi, d'après saint Grégoire de Nysse (1), les Egyptiens pensaient qu'au moyen de certains sacrifices on pouvait changer le destin. Nous avons aussi rejeté ce sentiment (quest. XXIII, art. 8), parce qu'il répugne à l'immutabilité de la providence divine. On doit donc reconnaître que le destin considéré par rapport aux causes secondes est mobile, mais dans ses rapports avec la providence divine à laquelle il est soumis il est immuable, non d'une nécessité absolue à la vérité, mais d'une nécessité conditionnelle. C'est ainsi que nous disons que cette proposition conditionnelle est vraie ou nécessaire : *Si Dieu a prévu une chose elle arrivera.* Aussi, après avoir dit que le destin ou l'enchaînement des causes secondes est mobile, Boëce ajoute un peu plus loin, que par là même qu'il a sa source dans la providence divine qui est immuable, il est nécessaire qu'il soit immuable aussi.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — TOUT EST-IL SOUMIS AU DESTIN (2).

1. Il semble que tout soit soumis au destin. Car Boëce dit (*De Cons.* lib. IV, pros. 6) : Le destin meut le ciel et la terre, tempère l'un par l'autre les éléments, et par des vicissitudes les fait changer de face et de nature. Tout ce qui naît et tout ce qui meurt il le reproduit et le renouvelle en en perpétuant les espèces. Enfin il enlace dans une série de causes indissoluble les actes et les fortunes des hommes. Il semble donc qu'il n'y ait rien qui échappe au destin.

2. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. V, cap. 8) que le destin est quelque chose quand on le considère par rapport à la volonté et à la puissance de Dieu. Or, la volonté de Dieu est la cause de tout ce qui se fait, comme le dit le même docteur (*De Trin.* lib. III, cap. 3 et 9). Donc tout est soumis au destin.

(1) Cette citation se rapporte au livre *De nat. hom.* cap. 36 qu'on a attribué à saint Grégoire de Nysse, mais qui est du philosophe Némésius.

(2) Cette question revient à celle qui a déjà été examinée à propos de la providence. Dieu gouverne-t-il tous les êtres par le moyen des causes secondes ou les gouverne-t-il tous immédiatement?

3. D'après Boëce (*loc. cit.*), le destin est une disposition inhérente aux choses qui changent. Or, toutes les créatures sont changeantes ; il n'y a que Dieu qui soit véritablement immuable, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1 et 2). Donc le destin existe dans toutes les créatures.

Mais c'est le *contraire*. Car Boëce dit (*De Cons.* lib. IV, pros. 6) qu'il y a des choses qui sont placées sous l'empire immédiat de la providence et qui sont par là même au-dessus du destin.

CONCLUSION. — Le destin étant la disposition des causes secondes établies pour produire les effets que Dieu a prévus, ce que Dieu produit lui-même immédiatement n'est pas soumis au destin ; son empire ne s'étend que sur les choses qui sont soumises aux causes secondes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.), le destin est la disposition des causes secondes établies pour produire les effets prévus de Dieu. Tout ce qui dépend des causes secondes dépend donc du destin. Mais s'il y a des choses qui sont faites par Dieu immédiatement, par là même qu'elles ne sont pas soumises aux causes secondes, elles ne le sont pas non plus au destin. Telles sont, par exemple, la création des êtres, la glorification des substances spirituelles et les autres choses semblables. C'est la pensée de Boëce (*loc. cit.*) qui dit que les choses qui sont les plus rapprochées de la Divinité sont fixes et immuables et surpassent l'ordre mobile du destin. D'où il résulte évidemment que plus une chose est éloignée de l'intelligence première et plus elle est fortement enlacée dans les liens du destin, parce qu'elle est par là même d'autant plus soumise à la nécessité des causes secondes.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce que Boëce énumère en cet endroit Dieu le fait au moyen des causes secondes, et c'est pour ce motif que toutes ces choses sont comprises sous l'empire du destin, mais il n'en est pas de même de toutes les autres choses, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le destin se rapporte à la volonté et à la puissance de Dieu comme à son premier principe. Il ne faut donc pas que tout ce qui est soumis à la volonté ou à la puissance divine le soit au destin, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que quoique toutes les créatures soient changeantes de quelque manière, cependant il en est qui ne sont pas produites par des causes créées qui soient changeantes aussi. C'est ce qui fait qu'elles ne sont pas soumises au destin, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION CXVII.

DE CE QUI CONCERNE L'ACTION DE L'HOMME.

Nous avons maintenant à nous occuper de ce qui a rapport à l'action de l'homme qui est une créature composée d'un esprit et d'un corps. — Nous traiterons 1° de l'action même de l'homme ; 2° de sa propagation. — Touchant l'action de l'homme quatre questions sont à faire : 1° Un homme peut-il en enseigner un autre en produisant en lui sa science ? — 2° Un homme pourrait-il enseigner un ange ? — 3° L'homme par la puissance de son âme pourrait-il avoir action sur les corps ? — 4° L'âme de l'homme séparée pourrait-elle mouvoir les corps localement ?

ARTICLE I. — UN HOMME PEUT-IL EN ENSEIGNER UN AUTRE (1) ?

1. Il semble qu'un homme ne puisse pas en enseigner un autre. Car Notre-Seigneur dit (Matth. XXIII, 8) : *Ne vous appelez pas Maître ;* ce qui signifie, d'après saint Jérôme (1) : *N'accordez pas aux hommes les honneurs divins.*

(1) Cet article a pour objet d'expliquer la question si difficile de la transmission et de la communication des idées par la parole. Ce problème a beaucoup exercé les philosophes modernes ; mais nous ne voyons pas qu'ils aient beaucoup ajouté à ce que dit ici saint Thomas d'après Aristote.

C'est donc un honneur divin que de porter le titre de maître. Or, enseigner étant la fonction propre du maître, il s'ensuit que l'homme ne peut enseigner et qu'il n'y a que Dieu qui remplisse cette fonction.

2. Si un homme en enseigne un autre, ce n'est qu'autant que par sa science il parvient à le rendre savant. Or, la qualité par laquelle on rend les autres semblables à soi-même est une qualité active. Il s'ensuit donc que la science est une qualité active comme la chaleur (2).

3. Pour produire la science il faut la lumière intelligible et l'espèce de la chose comprise. Or, l'homme ne peut produire ni l'une ni l'autre de ces deux choses dans son semblable. Par conséquent un homme ne peut pas en instruire un autre en produisant en lui la science.

4. Le maître n'agit sur l'élève qu'en lui offrant certains signes, soit qu'il exprime son idée par des mots, soit qu'il l'exprime par des gestes. Or, un homme ne peut en instruire un autre et produire en lui la science par le moyen des signes qu'il lui met devant les yeux. Car il lui propose des signes de choses qu'il connaît ou des signes de choses qu'il ne connaît pas. Si ce sont des signes de choses connues, celui qui voit ces signes a donc déjà la science, par conséquent ce n'est pas le maître qui la lui donne. Si ce sont au contraire des signes de choses inconnues, on ne peut rien apprendre par leur intermédiaire. Ainsi, par exemple, si quelqu'un disait à un Latin des mots grecs dont ce dernier ne connaîtrait pas la signification, il ne pourrait l'instruire de cette manière. Un homme ne peut donc d'aucune façon produire la science dans un autre en l'instruisant.

Mais c'est le *contraire*. Car l'Apôtre dit (I. *Tim.* II, 7) : *C'est pour enseigner ces choses que j'ai été établi prédicateur, apôtre et docteur des nations dans la foi et la vérité.*

CONCLUSION. — Un homme peut en enseigner un autre, soit en lui offrant les secours nécessaires pour le faire arriver à la connaissance d'une vérité inconnue, soit en fortifiant son intellect pour qu'il puisse déduire des principes les conséquences qu'ils renferment.

Il faut répondre qu'à cet égard les opinions ont été divisées. Averroës (*in Comment. de anim.* lib. III, text. 5) a supposé qu'il n'y avait qu'un intellect possible pour tous les hommes, comme nous l'avons dit (quest. LXXVI, art. 1 et 2; et quest. LXXIX, art. 4 et 5). D'où il résultait que les mêmes espèces intelligibles existent aussi pour tous. Dans son système l'homme qui en enseigne un autre ne produit pas en lui une autre science que celle qu'il a ; il lui communique la même que la sienne, et il ne fait que disposer les images sensibles qui sont dans son intelligence de la façon la plus convenable pour qu'il comprenne les choses qu'il veut lui faire connaître. Ce qu'il y a de vrai dans cette opinion, c'est que la même science existe en effet dans le disciple et le maître, si on considère l'identité par rapport à l'unité de la chose qui en fait l'objet. Car la vérité de la chose connue par le disciple et le maître est bien la même. Mais il est faux qu'il n'y ait qu'un seul intellect possible pour tous les hommes, que les espèces intelligibles soient pour tous les mêmes et qu'elles ne diffèrent qu'en raison de la diversité des images sensibles qui existent dans chaque individu. C'est ce que nous avons prouvé (quest. LXXVI, art. 1 et 2, et quest. LXXIX, art. 4 et 5). — La seconde opinion est celle des platoniciens, qui supposaient la science innée

(1) Ces paroles sont d'un ancien commentaire que Raban Maur a placé sous le nom de saint Chrysostome.

(2) Les qualités actives sont celles qui produisent l'altération des choses sensibles, et on appelle altération le mouvement qui se trouve dans le monde corporel, et qui dispose les substances matérielles à la génération ou à la corruption.

dès le principe dans nos âmes par la participation qu'elles ont de formes séparées, comme nous l'avons vu (quest. LXXXIV, art. 3 et 4). D'après ces philosophes l'âme, par suite de son union avec le corps, ne peut librement considérer les choses dont elle a la science. Ainsi le disciple ne reçoit pas du maître une science nouvelle, il est seulement excité par sa parole à observer ce qu'il sait déjà, de telle sorte que apprendre n'est pas pour lui autre chose que se ressouvenir. En conséquence les partisans de ce système prétendaient que les agents naturels disposent seulement la matière corporelle à recevoir les formes qu'elle acquiert en participant aux espèces séparées. Mais nous avons montré (quest. LXXIX, art. 2, et quest. LXXXIV, art. 3 et 4), contrairement à ce système, que l'intellect possible de l'âme humaine est purement en puissance relativement aux choses intelligibles, et c'est aussi l'opinion que soutient Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 14). C'est pourquoi il est nécessaire d'admettre que celui qui enseigne produit la science dans celui qui apprend, en le faisant passer de la puissance à l'acte, comme le dit ce philosophe (*Phys.* lib. VIII, text. 32). Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que parmi les effets produits par un principe extérieur, il y en a qui procèdent de ce principe exclusivement, comme la forme de la maison qui a uniquement pour cause l'art de l'ouvrier qui l'a construite. Il y en a d'autres qui proviennent tantôt d'un principe extérieur et tantôt d'un principe intérieur. Ainsi dans un malade la santé a pour cause quelquefois un principe extérieur, c'est-à-dire l'art de la médecine, et d'autres fois un principe intérieur, comme quand on est guéri par la vertu même de la nature. Dans ces sortes d'effets il y a deux choses à observer : la première c'est que l'art imite la nature dans ses opérations. Car il guérit comme la nature guérit elle-même, en modifiant, en dirigeant et en expulsant la matière qui est cause de la maladie. La seconde remarque à faire c'est que le principe extérieur, ou l'art, n'opère pas comme agent principal, mais comme auxiliaire de l'agent principal qui est le principe intérieur, en le fortifiant et en lui fournissant les instruments et les secours que la nature met en œuvre pour produire l'effet. Ainsi le médecin fortifie la nature et lui procure la nourriture et les médicaments dont elle a besoin pour arriver à ses fins. Or, l'homme acquiert la science par un principe interne, comme on le voit dans celui qui acquiert la science par sa réflexion propre, et par un principe externe, comme on le voit dans celui qui apprend. Car il y a dans chaque homme un principe de science qui est la lumière de l'intellect agent par lequel nous connaissons immédiatement, dès le commencement, les principes généraux de toutes les sciences (1). Quand un individu applique ces principes généraux à des objets particuliers que les sens ont perçus et qu'ils rappellent à la mémoire, il acquiert par sa réflexion propre la science de ce qu'il ignorait, en allant du connu à l'inconnu. D'où il arrive que le maître mène toujours le disciple des choses qu'il connaît aux choses qu'il ignore, selon cette parole d'Aristote (*Post.* lib. I, in princ.), que toute doctrine et toute science vient d'une connaissance préexistante. D'ailleurs le maître conduit le disciple du connu à l'inconnu de deux manières : 1° En lui fournissant les secours et les instruments dont son intelligence doit se servir pour acquérir la science, par exemple, quand il forme des propositions moins universelles que l'élève peut comprendre et apprécier à l'aide des données qu'il a déjà dans l'esprit, ou quand il lui cite des exemples sensi-

(1) On voit que tout en professant avec Aristote que l'entendement est une table rase, saint Thomas ne donne pas à cette expression le sens que Locke lui a donné dans son *Essai sur l'entendement humain*.

bles, des similitudes, des contraires, ou qu'il emploie d'autres moyens analogues pour initier son entendement à la connaissance de ce qu'il ignore. 2° En fortifiant l'entendement de celui qu'il instruit, non par une vertu active émanant d'une nature supérieure, comme nous l'avons dit en parlant des anges (quest. CVI, art. 1, et quest. CXI, art. 1), puisque tous les hommes ont une intelligence du même ordre et de la même nature, mais en lui faisant sentir le rapport des principes aux conséquences; car il peut se faire qu'il n'ait pas la raison assez puissante pour faire par lui-même ces déductions. C'est pourquoi Aristote dit (*Post.* lib. I, text. 5) que la *démonstration est le syllogisme qui produit la science.* Par là il arrive que celui qui fait une démonstration rend son auditeur savant.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'homme qui enseigne remplit seulement un ministère extérieur comme le médecin qui guérit. Car comme la nature intérieure est la cause principale de la guérison, de même la lumière intérieure de l'intellect est la cause principale de la science, et ces deux choses viennent l'une et l'autre de Dieu. C'est pourquoi comme on dit de Dieu : que c'est *lui qui guérit toutes les infirmités* (*Ps.* CII, 3); on dit aussi au même titre que c'est lui *qui enseigne à l'homme la science* (*Ps.* XCIII, 10), dans le sens que nous avons en nous l'empreinte de la lumière de son visage qui nous éclaire sur toutes choses.

Il faut répondre au *second*, que le maître ne produit pas la science dans le disciple à la façon d'un agent naturel, comme le dit Averroës (*De an.* lib. III, comment. 5). Il n'est donc pas nécessaire que la science soit une qualité active. Mais elle est le principe qui sert de guide à l'homme dans ses actions.

Il faut répondre au *troisième*, que le maître ne produit directement ni la lumière intelligible, ni les espèces intelligibles dans le disciple. Mais il l'excite en l'enseignant à former lui-même, par la vertu de son intellect, les conceptions intelligibles qu'il lui représente extérieurement sous des images sensibles.

Il faut répondre au *quatrième*, que les signes dont le maître se sert pour instruire l'élève sont des signes de choses qu'on connaît d'une manière générale et confuse, mais non d'une manière particulière et distincte. C'est pourquoi quand quelqu'un acquiert la science par lui-même on ne peut pas dire qu'il s'enseigne ou qu'il est son maître, parce qu'il n'y a pas préalablement en lui une science complète comme celle qui doit nécessairement exister dans le maître.

ARTICLE II. — LES HOMMES PEUVENT-ILS ENSEIGNER LES ANGES (1)?

1. Il semble que les hommes puissent enseigner les anges. Car saint Paul dit (*Ephes.* III, 10) : que *les Principautés et les Puissances qui sont dans les cieux ont appris par l'Eglise combien la sagesse de Dieu est merveilleuse dans ses diverses voies.* Or, l'Eglise est l'assemblée des fidèles. Donc il y a des choses que les hommes apprennent aux anges.

2. Les anges supérieurs qui sont éclairés immédiatement par Dieu sur les mystères célestes peuvent instruire les anges inférieurs, comme nous l'avons dit (quest. CVI, art. 1 et 3). Or, il y a des hommes, tels que les apôtres, que le Verbe de Dieu a immédiatement éclairés sur les choses divines, d'après ces paroles de saint Paul (*Hebr.* I, 2): *Tout récemment en ces jours il nous a parlé par son Fils.* Donc il y a des hommes qui ont pu enseigner des anges.

(1) Toutes ces questions, si minutieuses en apparence, ont du moins l'avantage de faire ressortir la sagesse qui règne dans toutes les œuvres de la création en montrant les rapports hiérarchiques qui existent entre elles.

3. Les anges inférieurs sont instruits par les anges supérieurs. Or, il y a des hommes supérieurs à certains anges, puisque d'après saint Grégoire (*De Ev.* hom. xxxiv) il y en a qui s'élèvent jusqu'aux premiers ordres de la hiérarchie céleste. Donc il y a des anges que des hommes pourraient instruire sur les choses divines.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que toutes les lumières divines sont transmises aux hommes par l'intermédiaire des anges. Ce n'est donc pas l'ange qui est instruit par l'homme des choses de Dieu.

CONCLUSION. — Comme les anges inférieurs ne peuvent éclairer les anges supérieurs, de même les hommes tels qu'ils sont sur la terre ne peuvent en aucune manière illuminer les anges, bien qu'ils leur parlent.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. cvii, art. 2), les anges inférieurs peuvent à la vérité parler aux anges supérieurs en leur manifestant leurs pensées, mais ces derniers ne sont jamais éclairés par les autres sur les choses divines. Or, il est évident que comme les anges inférieurs sont soumis aux anges supérieurs, les hommes les plus éminents le sont aux anges les plus humbles; ce que l'on voit par ces paroles mêmes de Notre-Seigneur (Matth. xi, 11) : *Parmi les enfants des hommes il n'y en a pas un de plus grand que Jean Baptiste; mais celui qui est le dernier dans le royaume des cieux est plus grand que lui.* Les anges ne sont donc pas éclairés par les hommes sur les choses divines, quoique les hommes puissent manifester aux anges leurs pensées par une sorte de langage. Car il n'y a que Dieu qui connaisse par lui-même les secrets des cœurs.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. v, cap. 19) interprète ainsi ce passage de saint Paul. L'Apôtre avait dit préalablement : *J'ai reçu, moi qui suis le plus petit d'entre les saints, la grâce d'éclairer tous les hommes, en leur découvrant quelle est l'économie du mystère de leur rédemption, caché en Dieu dès le commencement des siècles.* Je dis caché, mais de telle sorte que *la sagesse infinie de Dieu fût connue des Principautés et des Puissances dans le ciel par l'Eglise.* Ainsi, d'après saint Augustin, ce mystère était caché aux hommes afin que l'infinie sagesse de Dieu fût révélée par l'Eglise aux Principautés et aux Puissances célestes, parce que l'Eglise exista primitivement là où les apôtres et les fidèles se trouvèrent réunis après la résurrection. Il est dit qu'elle leur fut révélée depuis des siècles parce qu'aucune créature n'existe avant les siècles. — On peut dire que ce qui est caché ne se manifeste pas seulement aux anges en Dieu, mais ils le voient encore quand il se réalise et se produit au grand jour, comme le dit le même docteur. Par conséquent quand les apôtres accomplirent les mystères du Christ et de l'Eglise, les anges ont vu alors, touchant ces mêmes mystères, beaucoup de choses qu'ils ignoraient auparavant. C'est en ce sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Jérôme (In cap. iv *Ephes.*), qui dit à l'occasion de ce même passage de saint Paul, qu'il y a des mystères que les anges ont appris par la prédication des apôtres; parce que cette prédication était l'accomplissement et la réalisation de ce qui était annoncé. Ainsi les prédications de saint Paul convertirent les Gentils, comme il le dit lui-même.

Il faut répondre au *second*, que les apôtres étaient instruits immédiatement par le Verbe de Dieu, mais le Verbe leur parlait non comme Dieu, mais comme homme. Ce raisonnement n'est donc pas concluant.

Il faut répondre au *troisième*, que sur cette terre il y a des hommes supérieurs aux anges, mais ils ne le sont que *virtuellement* et non *actuellement*, dans le sens qu'ils ont assez de vertu pour mériter un jour d'être élevés

dans la gloire au-dessus du rang que certains anges occupent. C'est ainsi que nous disons que la semence d'un grand arbre est virtuellement plus grande qu'un petit arbre, quoique actuellement elle soit beaucoup moindre.

ARTICLE III. — L'HOMME PEUT-IL PAR LA PUISSANCE DE SON AME CHANGER LES CORPS (1)?

1. Il semble que l'homme puisse, par la vertu de son âme, changer la matière corporelle. Car saint Grégoire dit (*Dial.* lib. II, cap. 30) que les saints font des miracles tantôt par leurs prières, tantôt par leur puissance. Ainsi Pierre ressuscita Tabitha en priant et il fit mourir de lui-même Ananie et Saphire qui lui avaient menti. Or, pour faire des miracles il faut nécessairement produire dans les corps quelque changement. Donc les hommes peuvent par la puissance de leur âme changer la matière corporelle

2. A propos de ces paroles de l'Apôtre (*Gal.* III) : *Qui vous a empêché en vous fascinant d'obéir à la vérité?* la glose dit : qu'il y en a qui ont des yeux de flamme, qui par leur seul regard corrompent les autres individus et spécialement les enfants. Or, il n'en serait pas ainsi si la puissance de l'âme ne pouvait changer la matière corporelle. Donc l'homme peut par la vertu de son âme changer ou transformer les corps.

3. Le corps de l'homme est plus noble que les autres corps inférieurs. Or, selon les différentes perceptions de l'âme le corps humain s'échauffe ou se refroidit, comme on le voit par ceux qui se mettent en colère ou qui ont peur. Quelquefois même ces changements ont pour résultat la maladie et la mort. Donc à plus forte raison l'âme de l'homme peut-elle par sa vertu changer les autres corps.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. III, cap. 8) que les corps n'obéissent qu'à Dieu à volonté.

CONCLUSION. — La matière corporelle n'étant changée relativement à la forme que par un agent composé de matière et de forme ou par Dieu, l'âme ne peut avoir action sur elle par sa puissance naturelle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. CX, art. 2), la matière corporelle n'est changée dans sa forme que par un agent composé de matière et de forme, ou par Dieu lui-même, en qui la matière et la forme préexistent virtuellement comme dans leur cause première. Aussi, en parlant des anges (*ibid.*), nous avons dit qu'ils ne peuvent agir sur les corps par leur vertu naturelle qu'en se servant d'agents corporels destinés à produire de pareils effets. Or, si l'ange ne le peut l'âme le peut encore moins, et si elle veut modifier un être matériel il faut qu'elle ait recours à d'autres corps.

Il faut répondre au *premier* argument, que les saints font des miracles par la puissance qu'ils ont reçue de la grâce, et non par celle de la nature. Ce qui est évident d'après les paroles mêmes de saint Grégoire, qui dit : Est-il étonnant que ceux qui sont les enfants de Dieu, comme le dit saint Jean, puissent par la puissance qui leur confère ce titre opérer des prodiges?

Il faut répondre au *second*, qu'Avicenne a donné pour cause de cette fascination la propension qu'a la matière corporelle d'obéir à la substance spirituelle plutôt qu'aux agents contraires qui existent dans la nature. C'est pourquoi, quand l'âme s'est vivement représenté une chose dans son imagination, la matière corporelle se transforme suivant l'idée qu'on s'est formée, et c'est d'après Avicenne ce qui rend le regard fascinateur. Mais nous

(1) Il était très-important de déterminer jusqu'où s'étend le pouvoir de l'âme humaine sur les corps, à une époque où on avait si fréquemment recours aux maléfices et aux sortiléges. Voyez dans le *Traité des superstitions* de Thiers l'énergie avec laquelle les conciles et les Pères ont poursuivi ces abominables erreurs.

avons montré (quest. cx, art. 2) que la matière corporelle n'obéit pas à la substance spirituelle à volonté, et qu'elle n'obéit ainsi qu'au créateur. Il vaut donc mieux dire que par la puissance de l'imagination les esprits unis au corps sont changés et que ce changement se manifeste surtout dans les yeux parce que ce sont les organes auxquels les esprits les plus subtils se portent. Les yeux corrompent ensuite l'air jusqu'à une certaine distance, de la même manière qu'un miroir brillant et pur devient terne et impur quand une femme qui a ses règles y arrête ses regards (1), comme le dit Aristote (*Lib. de insomniis*, cap. 2). Ainsi, quand l'âme d'une personne a été violemment portée à la malice, comme il arrive le plus souvent chez les vieilles femmes, leur aspect devient par là même dangereux et nuisible, tout particulièrement pour les enfants qui ont un corps tendre et capable de recevoir facilement toutes les impressions. Il est possible aussi que par la permission de Dieu ou par suite de quelque influence occulte la malignité des démons contribue à cet effet; car les vieilles sorcières font souvent un pacte avec eux.

Il faut répondre au *troisième*, que l'âme est unie au corps comme sa forme, et que l'appétit sensitif qui est dans un sens soumis à la raison, comme nous l'avons dit (quest. LXXXI, art. 3), est l'acte d'un organe corporel. C'est pourquoi il faut que les perceptions de l'âme qui agissent sur l'appétit sensitif produisent aussi dans les corps un mouvement. Mais pour modifier les choses matérielles extérieures les perceptions de l'âme ne suffisent pas, ou du moins elles ne les modifient qu'au moyen des changements qu'elles produisent dans le corps que l'âme anime, comme nous l'avons dit dans la réponse précédente.

ARTICLE IV. — L'AME HUMAINE SÉPARÉE DU CORPS PEUT-ELLE MOUVOIR LES ÊTRES MATÉRIELS D'UN LIEU A UN AUTRE (2)?

1. Il semble que l'âme humaine séparée puisse mouvoir les corps du moins localement. Car, pour le mouvement local le corps obéit naturellement à l'esprit, comme nous l'avons dit (quest. cx, art. 3). Or, l'âme séparée est un esprit. Donc elle peut par son ordre mouvoir les corps extérieurs.

2. On lit (*in Itinerario Clementis*) (3) que Simon le Magicien retenait l'âme d'un enfant qu'il avait fait mourir par son art et que c'était par le moyen de cette âme qu'il opérait toutes ses merveilles. Or, il n'aurait pu en être ainsi sans une transformation au moins locale des corps. Donc l'âme séparée a la puissance de mouvoir les corps localement.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. I, text. 52 et 53) que l'âme ne peut mouvoir un corps quelconque, et qu'elle ne meut que son propre corps.

CONCLUSION. — L'âme unie au corps ne pouvant par sa puissance naturelle mouvoir aucun autre corps que celui qu'elle vivifie, et l'âme séparée ne vivifiant plus aucun corps, il s'ensuit qu'elle ne peut en mouvoir aucun localement par sa vertu naturelle.

(1) Nous ne savons pas jusqu'à quel point est exacte cette observation qu'Aristote a consignée dans son petit traité sur les *Rêves*. Quoi qu'il en soit, on doit convenir, avec notre moraliste le plus célèbre, que les yeux sont le miroir de l'âme, et que le regard des personnes vicieuses produit une influence fâcheuse sur ceux qui le subissent.

(2) Les Gentils ont admis ce que saint Thomas nie dans cet article, et cette erreur a été la source d'une foule de superstitions populaires qui ne sont pas encore détruites.

(3) Cet ouvrage a été rangé par le pape Gélase au nombre des livres apocryphes, et le droit canon (*Decret.* dist. XV) le place parmi les livres qui ont été composés par des hérétiques ou des schismatiques, et que les catholiques doivent rejeter.

Il faut répondre que l'âme séparée ne peut mouvoir aucun corps par sa vertu naturelle. Car il est évident que quand l'âme est unie au corps elle ne le meut qu'autant qu'elle le vivifie. C'est pourquoi, quand un membre est mort il n'obéit plus à l'âme pour le mouvement local. Il est également évident que l'âme séparée ne vivifie plus aucun corps, et par conséquent qu'il n'y en a aucun qui lui obéisse pour le mouvement local. Telles sont d'ailleurs les limites de sa puissance naturelle, mais Dieu peut lui faire la grâce d'une vertu surnaturelle qui s'étende au delà.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a des substances spirituelles dont la puissance ne se rapporte pas à certains corps en particulier. Tels sont les anges, qui sont naturellement dégagés de tout ce qui est matériel. C'est pour ce motif qu'ils ont la vertu de mouvoir divers corps. Mais si la force motrice d'une substance séparée est naturellement destinée à mouvoir un corps, cette substance ne peut pas en mouvoir un plus grand, mais un moindre. Ainsi, d'après les philosophes, le moteur d'un ciel inférieur ne pourrait pas mouvoir le ciel supérieur. D'où il résulte que l'âme étant par sa nature destinée à mouvoir un corps dont elle est la forme, elle ne peut naturellement en mouvoir un autre.

Il faut répondre au *second*, que d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. x, cap. 11) et saint Chrysostome (*In Matth.* hom. xxix) les démons feignaient fréquemment d'être les âmes des morts pour confirmer dans leur erreur les Gentils qui le croyaient. C'est pourquoi il est possible que Simon le Magicien ait été trompé par un démon qui feignait d'être l'âme d'un enfant qu'il avait fait périr.

QUESTION CXVIII.

DE LA PROPAGATION DE L'HOMME QUANT A L'AME.

Nous avons à traiter en dernier lieu de la propagation de l'homme. Nous la considérerons : 1° par rapport à l'âme, 2° par rapport au corps. — Par rapport à l'âme trois questions se présentent : 1° L'âme sensitive se transmet-elle par la génération? — 2° L'âme intellective se transmet-elle aussi de cette manière? — 3° Toutes les âmes ont-elles été créées en même temps?

ARTICLE I. — L'AME SENSITIVE SE TRANSMET-ELLE PAR LA GÉNÉRATION (1)?

1. Il semble que l'âme sensitive ne se transmette pas par la génération, mais qu'elle soit créée de Dieu. Car toute substance parfaite qui n'est pas composée de matière et de forme, quand elle commence à exister, ne doit pas l'être à la génération, mais à une création, parce qu'un être ne peut être engendré que de la matière. Or, l'âme sensitive est une substance parfaite; autrement elle ne pourrait mouvoir le corps, et puisqu'elle est la forme du corps elle n'est pas composée de matière et de forme. Donc elle ne reçoit pas l'être par génération, mais par création.

2. Le principe de la génération dans les êtres vivants existe par la puissance génératrice qui est inférieure à l'âme sensitive puisqu'on la range parmi les facultés de l'âme végétative. Or, l'action d'un être ne s'étend pas au delà de son espèce. Donc l'âme sensitive ne peut avoir pour cause la faculté génératrice de l'animal.

3. Tout générateur engendrant un être qui lui ressemble, il faut donc que la forme de l'être engendré existe actuellement dans la cause même de la génération. Or, l'âme sensitive n'existe pas actuellement dans le sang géné-

(1) D'après saint Thomas, l'âme sensitive n'étant pas une forme subsistante, rien n'empêche qu'elle ne soit produite par l'acte de la génération. Etant née du corps, elle meurt avec lui, après en avoir partagé toutes les destinées.

rateur. Elle n'existe ni par elle-même ni par l'une de ses parties, parce qu'il n'y a aucune partie de l'âme sensitive qui n'existe dans quelque partie du corps, et que d'ailleurs le sang ne renferme aucune particule du corps, parce que toutes ces particules sont produites par le sang générateur et par sa vertu. Donc l'âme sensitive n'est pas l'effet de la génération.

Mais c'est le *contraire*. La vertu du sang générateur est aux animaux qu'il engendre ce que la vertu des éléments est aux animaux qu'ils produisent, par exemple, par le moyen de la putréfaction. Or, les âmes de ces animaux sont produites par la vertu qui existe dans ces éléments, suivant ces paroles de la Genèse (*Gen.* I, 20) : *Que les eaux produisent des reptiles à âme vivante.* Donc les âmes des animaux qui sont engendrés séminalement sont produites par la vertu de la semence génératrice.

CONCLUSION. — L'âme sensitive n'étant pas créée de Dieu, puisque ce n'est pas une chose subsistante, il faut qu'elle soit produite par les corps qui dans l'acte de la génération mettent en action une substance intermédiaire qui est elle-même le principe générateur ; dans ce sens on dit avec raison que l'âme sensitive se transmet avec la semence génératrice.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont avancé que les âmes sensitives des animaux étaient créées par Dieu. Cette opinion serait admissible si l'âme sensitive était une chose subsistante, ayant l'être et l'action par elle-même. Car si elle avait une existence propre et une action indépendante des organes, il faudrait qu'elle eût été produite directement. Et comme une chose simple et subsistante ne peut être faite que par création, il s'ensuivrait que l'âme sensitive aurait été créée. Mais il est faux de supposer que l'âme sensitive ait une existence et une action propres, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 3), parce que s'il en était ainsi elle ne se corromprait pas quand le corps se corrompt. C'est pourquoi l'âme sensitive n'étant pas une forme subsistante, elle existe à la manière des autres formes corporelles qui n'ont pas d'existence propre et qui n'existent qu'autant que les êtres composés qu'elles animent subsistent eux-mêmes. D'où il résulte qu'elles sont produites par ces êtres composés. Et comme celui qui engendre est semblable à celui qui est engendré, il faut que l'âme sensitive aussi bien que toutes les autres formes de la même espèce soient naturellement produites par des agents corporels qui transforment la matière en la faisant passer par la vertu qui est en eux de la puissance à l'acte. Or, plus un agent est puissant et plus il étend au loin son action, comme plus un corps est chaud et plus il fait sentir au loin sa chaleur. Les corps inanimés, qui sont placés au-dessous des autres dans l'ordre de la nature, engendrent leur semblable par eux-mêmes sans aucune substance intermédiaire, comme le feu engendre le feu par lui-même. Les corps animés, qui sont plus puissants, et par conséquent plus aptes à engendrer leur semblable, agissent sans intermédiaire et par un intermédiaire. Ainsi dans l'acte de la nutrition ils n'en emploient point ; la chair produit la chair. Mais dans l'acte de la génération ils en emploient un, parce qu'il s'échappe de l'âme de celui qui engendre une sorte de vertu active qui féconde la semence de l'animal ou de la plante, comme il émane de l'agent principal une certaine force motrice qui agit sur l'instrument. Et comme on peut dire indifféremment d'une chose qu'elle est mue par la cause instrumentale ou par la cause principale, de même on peut dire également que l'âme de l'être engendré a pour cause l'âme de celui qui engendre ou la vertu qui en découle et qui est renfermée dans la semence génératrice.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'âme sensitive n'est pas une

substance parfaite qui subsiste par elle-même, et il est inutile de répéter ici ce que nous avons déjà dit (quest. LXXV, art. 3).

Il faut répondre au *second*, que la force génératrice n'engendre pas seulement par sa vertu propre, mais encore par la vertu de l'âme entière dont elle est la puissance. C'est pourquoi la vertu génératrice de la plante engendre la plante, tandis que celle de l'animal engendre l'animal. Car plus l'âme est parfaite et plus est parfait aussi l'effet que la vertu génératrice est destinée à produire.

Il faut répondre au *troisième*, que la vertu active qui émane de l'âme de celui qui engendre est une sorte de mouvement qui procède de l'âme du générateur et qui n'est ni son âme, ni une partie de son âme, et qui n'est en elle que virtuellement. Car la forme d'un lit n'existe pas dans la scie ou dans la hache qui ont servi à le faire; il n'y a dans ces instruments que le mouvement qui l'a produite (1).

ARTICLE II. — L'AME INTELLECTIVE EST-ELLE PRODUITE PAR LA GÉNÉRATION (2)?

1. Il semble que l'âme intellective soit produite par la génération. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* XLVI, 26) : *Toutes les âmes qui sont sorties du sang de Jacob sont au nombre de soixante-six.* Or, il ne sort du sang de l'homme que ce qui est produit par voie de génération. Donc l'âme intellective est produite de la sorte.

2. Comme nous l'avons prouvé (quest. LXXVI, art. 3), l'âme intellective, sensitive et nutritive est substantiellement la même dans l'homme. Or, l'âme sensitive est produite dans l'homme aussi bien que dans les autres animaux par voie de génération. C'est ce qui fait dire à Aristote (*De Gen. anim.* lib. II, cap. 3) que l'animal et l'homme ne sont pas produits simultanément, mais que l'animal existe d'abord. Donc l'âme intellective est produite par la génération.

3. C'est un seul et même agent qui produit la forme et la matière, autrement la forme et la matière ne formeraient pas absolument un être unique. Or, l'âme intellective est la forme du corps humain qui a lui-même pour cause la vertu séminale. Donc l'âme intellective est produite par le même agent.

4. L'homme engendre son semblable sous le rapport de l'espèce. Or, ce qui constitue l'espèce humaine c'est une âme raisonnable. Donc l'âme raisonnable vient du principe générateur.

5. Il n'est pas convenable de dire que Dieu coopère à l'acte des pêcheurs. Or, s'il créait les âmes raisonnables, il lui arriverait de coopérer au crime des adultères dont le commerce illicite engendre quelquefois des enfants. Donc les âmes raisonnables ne sont pas créées par Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*De Eccl. dogm.* cap. 14) que les âmes raisonnables ne sont pas produites par voie de génération.

CONCLUSION. — L'âme intellective étant une substance immatérielle et subsistante qui a son existence propre et qui doit être produite directement, elle est nécessairement créée par Dieu et il est hérétique de dire qu'elle se transmette par voie de génération.

Il faut répondre qu'il est impossible que la vertu active qui existe dans la

(1) Nous n'avons pas cru utile de développer davantage cette réponse et de reproduire la quatrième objection que se fait saint Thomas, avec la solution qu'il y donne.

(2) Origène et les priscillianistes ont avancé que les âmes humaines avaient été créées dès le commencement du monde; Tertullien, Apollinaire et quelques auteurs d'Occident ont enseigné qu'elles étaient produites par la génération ; que l'âme du fils venait de l'âme du père, comme le corps du fils vient du corps du père. Cet article attaque toutes ces erreurs.

matière produise un effet immatériel. Or, il est évident que le principe intellectuel dans l'homme est un principe supérieur à la matière. Car ses fonctions n'ont rien de commun avec le corps. C'est pourquoi il est impossible que la vertu séminale produise ce principe. De plus, la vertu séminale agissant par la puissance même de l'âme de celui qui engendre, puisque c'est l'âme qui, dans l'acte de la génération, met en mouvement le corps, et l'intellect n'ayant d'ailleurs rien de commun avec le corps dans ses fonctions, il s'ensuit que le principe intellectuel ne peut être comme tel l'effet de la génération. Aussi Aristote dit (*De Gen. anim.* lib. II, cap. 3) : *Il n'y a que l'intellect qui vienne nécessairement d'une cause extérieure.* Une nouvelle preuve de ce fait, c'est que l'âme intellective, ayant une vie et une action propre, subsiste sans le corps, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 2). Elle doit donc être produite directement, et puisqu'elle est une substance immatérielle elle ne peut être produite par voie de génération ; il faut que Dieu la crée. Par conséquent, supposer que l'âme intellective est l'effet de la génération, c'est supposer qu'elle n'est pas subsistante et qu'elle se corrompt en même temps que le corps. C'est donc une hérésie de dire que cette âme se transmet par la génération (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que dans ce passage de l'Ecriture la partie est prise pour le tout ; on dit l'âme pour l'homme tout entier.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des philosophes qui ont dit que les fonctions vitales qu'on remarque dans l'embryon ne viennent pas de l'âme du fœtus, mais de l'âme de sa mère ou de la vertu formative qui existe dans le sang générateur. Ces deux opinions sont également fausses. Car les fonctions vitales, comme sentir, se nourrir, s'accroître, ne peuvent avoir pour cause un principe extérieur. Il faut donc dire que l'âme préexiste dans l'embryon ; au début elle est nutritive, elle devient ensuite sensitive et enfin elle est intellective. Il y a d'autres philosophes qui disent qu'au-dessus de l'âme végétative qui existe d'abord survient une autre âme qui est l'âme sensitive, et qu'au-dessus de celle-ci se place en dernier lieu l'âme intellective. Ils reconnaissent donc dans l'homme trois âmes, dont l'une est en puissance relativement à l'autre. Nous avons prouvé la fausseté de ce système (quest. LXXVI, art. 3). C'est ce qui a fait dire à d'autres philosophes que l'âme qui était d'abord végétative devient ensuite sensitive par l'action de la vertu séminale, et de sensitive elle parvient en dernier lieu à être intellective, non par l'activité de la semence génératrice, mais par la vertu d'un agent supérieur, c'est-à-dire de Dieu qui éclaire l'âme extérieurement. C'est ce qui fait dire à Aristote (*ibid.* cap. 33) que l'intellect vient du dehors. Mais il ne peut en être ainsi : 1° Parce qu'aucune forme substantielle n'est susceptible de plus et de moins. Du moment où l'on y ajoute une perfection nouvelle, elle change d'espèce, comme l'addition d'une unité change l'espèce dans les nombres. Il n'est donc pas possible qu'une forme qui reste numériquement la même soit de diverses espèces. 2° Parce qu'il s'ensuivrait que la génération d'un animal serait un mouvement continu qui va insensiblement de l'imparfait au parfait, comme il arrive dans l'altération d'une substance quelconque. 3° Parce qu'il résulterait de là que la génération de l'homme

(1) Ce serait une hérésie, parce que dans ce cas il faudrait admettre, ou que l'âme n'est pas substantielle, ou qu'elle est matérielle ; ce qui est contraire à la doctrine catholique. Cependant ce point n'a pas été clairement défini dès le commencement. Car, à ce sujet, il y a du doute dans saint Augustin, saint Grégoire, saint Eucher, Salvien, Cassiodore et Raban Maur. Mais le sentiment contraire a été vivement soutenu par saint Jérôme (*Epist. ad August. cont. Ruffin.*), par saint Hilaire (*De Trin.* lib. X), par saint Ambroise (*De Paradiso*), par saint Cyrille d'Alexandrie, saint Grégoire de Nysse, saint Chrysostome et tous les docteurs d'Orient.

ou de l'animal n'est pas une génération absolue, puisque son sujet serait un être en acte. Car si l'âme végétative existe dès le commencement dans l'embryon et qu'ensuite elle s'élève peu à peu jusqu'à la perfection de l'âme intellective, elle acquerrait toujours une perfection nouvelle sans détriment pour sa perfection antérieure, ce qui est contraire à l'essence de la génération absolue. 4° Parce que ce qui est l'effet de l'action de Dieu est quelque chose qui subsiste ou qui ne subsiste pas. Dans la première hypothèse il faut que cet effet diffère par son essence de la forme préexistante, qui n'est pas subsistante, et alors on retombe dans l'opinion de ceux qui veulent que dans le corps il y ait plusieurs âmes. Dans la seconde on doit le regarder comme une perfection de l'âme préexistante, et alors il s'ensuit nécessairement que l'intellect se corrompt quand le corps se corrompt lui-même, ce qui répugne. — Enfin il y a une autre opinion qui est celle des philosophes qui n'admettent qu'un seul intellect pour tous, ce que nous avons réfuté (quest. LXXVI, art. 1 et 2, et quest. LXXIX, art. 4 et 5). — Il faut donc répondre que la génération d'un être étant toujours la corruption d'un autre, il est nécessaire d'admettre que dans l'homme aussi bien que dans les animaux l'avénement d'une forme plus parfaite n'a lieu qu'autant que la forme antérieure se corrompt, de telle sorte que la forme nouvelle comprend tout ce qui était dans l'ancienne et quelque chose de plus (1). C'est ainsi que par le moyen de plusieurs générations et de plusieurs corruptions successives on arrive à la dernière forme substantielle dans l'homme aussi bien que dans les autres animaux, et c'est ce qu'on peut observer d'une manière sensible dans les animaux engendrés par la putréfaction. On doit donc reconnaître que Dieu a créé l'âme intellective pour la génération de l'homme, et que cette âme est tout à la fois sensitive et nutritive du moment que les formes préexistantes disparaissent.

Il faut répondre au *troisième*, que cette raison est applicable à des agents divers qui ne sont pas subordonnés les uns aux autres. Mais quand il y a plusieurs agents subordonnés, rien n'empêche que la vertu de l'agent supérieur ne s'étende à la dernière forme, tandis que les agents inférieurs ne peuvent avoir d'autre influence que de disposer la matière. Ainsi la vertu séminale dispose la matière, tandis que la vertu de l'âme donne la forme dans la génération de l'animal. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. CX, art. 1), que toute la nature corporelle agit comme l'instrument de la vertu spirituelle et principalement de Dieu. C'est pourquoi il n'y a pas de répugnance à ce que le corps soit formé par une vertu corporelle et que l'âme intellective ait Dieu seul pour auteur.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'homme engendre son semblable, dans le sens que la vertu séminale dispose la matière à recevoir la forme humaine.

Il faut répondre au *cinquième*, que dans l'adultère l'acte de la nature est bon, et Dieu y coopère. Il n'y a que le déréglement de la passion qui soit un mal, et Dieu n'y coopère pas.

ARTICLE III. — LES AMES HUMAINES ONT-ELLES TOUTES ÉTÉ CRÉÉES SIMULTANÉMENT DÈS LE COMMENCEMENT DU MONDE (2)?

1. Il semble que les âmes humaines aient été toutes créées simultanément

(1) Il va sans dire que l'on n'est point obligé d'accepter cette explication. Il est de foi que l'âme intelligente n'est pas produite par la génération, mais qu'elle est créée. Comment s'unit-elle au corps? Chacun est libre à cet égard d'avoir son sentiment.

(2) La préexistence des âmes a été l'erreur, comme nous l'avons dit (art. préc., note 2), des

dès le commencement. Car il est dit dans la Genèse (*Gen.* II, 2) : *Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait faites.* Or, il n'en serait pas ainsi s'il créait chaque jour de nouvelles âmes. Donc toutes les âmes ont été créées simultanément.

2. Les substances spirituelles appartiennent surtout à la perfection de l'univers. Si donc les âmes étaient créées en même temps que les corps, chaque jour une multitude innombrable de substances spirituelles s'ajouteraient à la perfection du monde; par conséquent, l'univers n'aurait pas été parfait dès le commencement, ce qui contredirait les paroles de la Genèse, qui dit que Dieu *a complété toute son œuvre* (*Gen.* II, 2).

3. La fin d'une chose répond à son commencement. Or, l'âme intellective subsiste après la destruction du corps. Donc elle a commencé d'exister avant.

Mais c'est le *contraire*. Car il est dit (*Lib. de Eccles. dogm.* cap. 14 et 18) que l'âme est créée en même temps que le corps.

CONCLUSION. — L'âme qui existe sans le corps n'ayant pas la perfection de sa nature et Dieu n'ayant pas commencé son œuvre par des choses imparfaites, on doit absolument reconnaître que les âmes sont créées en même temps que les corps qu'elles animent.

Il faut répondre qu'il y a des philosophes qui ont supposé que l'âme intellective n'était unie au corps qu'accidentellement, et qu'elle était de même nature que les substances spirituelles qui n'y sont pas unies. C'est ce qui leur a fait croire que les âmes humaines ont été créées dès le commencement simultanément avec les anges (1). Mais cette opinion est fausse. 1° Elle l'est radicalement. Car si l'âme n'était unie au corps qu'accidentellement, il s'ensuivrait que l'homme qui est l'effet de cette union n'existerait que par accident, vu que l'âme serait l'homme, ce qui est une erreur, comme nous l'avons prouvé (quest. LXXV, art. 4). D'ailleurs, nous avons vu que l'âme humaine n'est pas de même nature que les anges, parce qu'elle n'a pas la même manière de concevoir (quest. LV, art. 2). Car l'homme comprend en recevant des sens des images sensibles, comme nous l'avons dit (quest. LXXXIV, art. 7), et c'est pour ce motif que son âme a besoin d'être unie à un corps pour s'aider de l'action de la partie sensitive, tandis qu'on ne peut pas dire la même chose de l'ange. 2° La fausseté de cette opinion est évidente d'après son hypothèse elle-même. En effet, s'il est naturel à l'âme quand elle existe d'être unie à un corps, il est contraire à sa nature d'exister sans ce corps, et ainsi sa nature n'est pas parfaite. Or, il n'eût pas été convenable que Dieu eût commencé son œuvre par quelque chose d'imparfait et de contraire à la nature. Car il n'a pas fait l'homme sans pieds et sans mains, parce que ce sont des membres qui lui sont naturels, et à plus forte raison n'a-t-il pas fait l'âme sans le corps. D'un autre côté, si l'on dit qu'il n'est pas naturel à l'âme d'être unie au corps, il faut alors chercher le motif pour lequel elle lui est unie. On est forcé de dire que c'est le fait de sa volonté, ou d'attribuer ce phénomène à une autre cause. Si l'on dit que c'est le fait de sa volonté, il semble qu'il y ait en cela de la répugnance. 1° Parce que si l'âme n'avait pas besoin du corps il semblerait déraisonnable qu'elle voulût lui être unie. Et si elle en avait besoin, son union avec lui serait naturelle, puisque la nature ne fait pas défaut en ce qui est nécessaire. 2° Parce qu'il n'y au-

origénistes et des priscillianistes. Elle a été condamnée par le concile de Constantinople (sess. VI), par le concile de Braga (sess. I, can. 6) et par le pape saint Léon Ier (*Epist. ad Turibium, episc. Astur.* et *Epist. ad Julianum.*).

(1) Cette hérésie est venue de Platon, qui faisait de l'âme simplement le moteur du corps.

rait pas de raison pour qu'une âme qui a été créée dès le commencement du monde veuille après un certain laps de temps s'unir à un corps. Car les substances spirituelles sont supérieures au temps, comme étant au-dessus des révolutions des sphères célestes. 3° Parce qu'il semblerait que l'union d'une âme à tel ou tel corps serait l'effet du hasard, puisqu'elle résulterait du concours fortuit de deux volontés, celle de l'âme qui s'unirait au corps, et celle de l'homme qui l'engendrerait. Si on prétend que l'âme est unie au corps contrairement à sa volonté et à sa nature, il faut alors attribuer cette union à une cause violente, et la considérer comme un châtiment et comme une peine. On retombe en ce cas dans l'erreur d'Origène, qui supposait que les âmes étaient unies aux corps en punition d'une faute (1). Puisque tous ces systèmes sont insoutenables, il faut donc reconnaître simplement que les âmes n'ont pas été créées avant les corps, mais qu'elles le sont en même temps que ceux qu'elles animent.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il n'est pas dit que Dieu ait cessé toute action au septième jour, puisque Notre-Seigneur dit lui-même (Joan. v, 17) : *Mon Père travaille jusqu'aujourd'hui.* Ces paroles signifient seulement que Dieu a cessé de produire de nouveaux genres et de nouvelles espèces qui n'aient pas préalablement existé de quelque manière dans ses premières œuvres. Car les âmes qu'il crée maintenant ont préexisté selon la ressemblance de leur espèce dans ses premières œuvres parmi lesquelles il a créé l'âme d'Adam (2).

Il faut répondre au *second*, qu'on peut chaque jour ajouter à la perfection de l'univers relativement au nombre des individus, mais non relativement au nombre des espèces.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'âme subsiste dans le corps cela provient de la corruption même du corps qui est une conséquence du péché. Il n'eût donc pas été convenable que les œuvres de Dieu eussent ainsi commencé ; car, comme le dit la Sagesse (*Sap.* I, 13), *Ce n'est pas Dieu qui a fait la mort, mais ce sont les impies qui l'ont appelée a eux par leurs œuvres et leurs paroles.*

QUESTION CXIX.

DE LA GÉNÉRATION DE L'HOMME PAR RAPPORT AU CORPS.

Après avoir parlé de la production de l'âme nous avons maintenant à traiter de la manière dont le corps humain se propage. — A ce sujet deux questions se présentent : 1° Une partie des aliments se convertit-elle réellement dans la substance humaine ? — 2° Le principe générateur est-il produit par ce qu'il y a de superflu dans les aliments (3) ?

ARTICLE I. — UNE PARTIE DES ALIMENTS SE CONVERTIT-ELLE EN LA VÉRITABLE SUBSTANCE DE LA NATURE HUMAINE (4)?

1. Il semble qu'aucune partie des aliments ne se change en la substance de la nature humaine. Car il est dit dans saint Matthieu (Matth. XV, 17) : *Tout*

(1) Cette erreur était aussi celle de Priscillien, car le canon VI du concile de Bragance est ainsi conçu : *Si quis animas humanas dicit priùs in cœlesti habitatione peccasse et per hoc in corpore humano interjectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.*

(2) Voyez cette même réponse, tome Ire, quest. LXXIII, art. 2, pag. 610.

(3) Cette question étant une question de physiologie, je n'ai pas cru utile de la traduire. La langue française, si retenue et si réservée, se prête d'ailleurs difficilement à ces détails que le latin peut rendre d'une manière tolérable.

(4) Cette question est de pure physiologie, mais elle a son côté théologique, parce qu'elle se rattache à la question de l'unité et de l'identité de l'individu.

ce qui entre dans la bouche descend dans le ventre et est ensuite rejeté au lieu secret. Or, ce qui est rejeté ne se transforme pas dans la substance de la nature humaine. Donc aucune partie de l'aliment ne se transforme en cette substance.

2. Aristote (*De Gen.* lib. I, text. 35, 36 et 37) distingue la chair selon l'espèce et la matière. Il dit que la chair s'accroît et passe selon la matière, et que le produit de l'aliment s'accroît et passe aussi. Donc l'aliment se change en un produit qui est la chair selon la matière et non la chair selon l'espèce. Or, ce qui appartient à la véritable substance de la nature humaine, c'est ce qui a rapport à son espèce. Donc l'aliment ne se change pas en la véritable substance de la nature humaine.

3. Ce qui semble appartenir à la véritable substance de la nature humaine, c'est l'humidité radicale (1), qui, quand elle est perdue, ne peut plus être rétablie, comme disent les médecins. Elle pourrait cependant être rétablie, si l'aliment se transformait en elle. Donc la nourriture ne se change pas en la véritable substance de la nature humaine.

4. Si un aliment se transformait en la véritable substance de la nature humaine, il pourrait rétablir en elle tout ce qui se perd. Or, la mort n'arrive que par la perte de l'une de ses parties. L'homme pourrait donc, en prenant des aliments, se mettre à jamais à l'abri de la mort.

5. Si l'aliment se transformait en la véritable substance de la nature humaine, il n'y aurait rien dans l'homme qui ne pût s'en aller et être réparé, parce que ce que l'aliment produirait serait toujours soumis à ce double mouvement. Si l'homme vivait longtemps il s'ensuivrait qu'à la fin de sa vie il n'y aurait matériellement plus rien en lui de ce qui y était au commencement. Ainsi, pendant toute sa vie il ne resterait pas numériquement le même homme, parce que pour que l'individu soit numériquement le même, il faut qu'il y ait identité de matière. Or, cette conséquence répugne. Donc l'aliment ne se transforme pas en la véritable substance de la nature humaine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de ver. relig.* cap. 40) : Les aliments digérés perdent leur forme et deviennent par ce changement le tissu organique de nos membres. Or, le tissu organique de nos membres appartient à la réalité de notre nature. Donc les aliments se transforment réellement en notre substance.

CONCLUSION. — Pour réparer ce que la substance humaine perd par l'effet de la chaleur naturelle, il faut nécessairement qu'une partie de l'aliment se change en cette substance.

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Met.* lib. II, text. 4), tout ce qui concourt à l'être d'une chose concourt à sa réalité. Par conséquent, tout ce qui entre dans la constitution d'une chose appartient à sa réalité. Mais la nature peut se considérer sous deux aspects : 1° d'une manière générale, et alors on la considère dans l'espèce; 2° d'une manière particulière, et alors on la considère dans l'individu. La réalité de la nature considérée dans l'espèce comprend la forme et la matière prises en général; et la réalité de la nature considérée dans l'individu comprend la matière individuelle et la forme que cette matière individualise. Ainsi, la nature humaine, considérée dans l'espèce, comprend l'âme et le corps en général, et quand on la considère dans Pierre, dans Martin, elle comprend leur âme et leur corps respectifs.

(1) *Humidum radicale*. Hippocrate appelle ainsi l'humidité, qui est la base et le fondement de l'existence.

Mais il y a des êtres dont les formes ne peuvent subsister que dans une seule matière qui leur est désignée. La forme du soleil, par exemple, ne peut exister que dans la matière qu'elle renferme en elle actuellement. Selon cette hypothèse il y a des philosophes qui ont pensé que la forme humaine ne pouvait subsister que dans la matière primitive dont le corps du premier homme a été formé dès le commencement (1), de telle sorte que tout ce que nous acquérons en dehors de ce qu'Adam a transmis à ses descendants n'appartient pas à la véritable substance de la nature humaine, parce qu'elle n'en revêt réellement pas la forme. La matière dont le premier homme fut formé se multiplia donc en elle-même, et la multitude des corps humains qui ont existé est sortie du corps d'Adam. D'après ce sentiment, les aliments ne se changent point en la véritable substance de la nature humaine. Ils servent seulement, suivant ces philosophes, de tempérament à l'activité de la chaleur naturelle qui sans cela consumerait les humeurs constitutives, comme le plomb ou l'étain s'allie à l'argent pour l'empêcher d'être consumé par le feu. Mais ce sentiment est déraisonnable pour plusieurs raisons : 1° Parce que si une forme peut se détacher de la matière qui lui est propre elle peut au même titre s'attacher à une autre matière; c'est pour ce motif que tous les êtres engendrés sont corruptibles et réciproquement. Or, il est évident que la forme humaine peut se détacher de la matière qui est son sujet, autrement le corps humain ne serait pas corruptible. Il s'ensuit donc qu'elle peut s'attacher à une autre matière, et par conséquent qu'un nouvel élément peut entrer dans la substance véritable de la nature humaine. 2° Parce que dans tous les êtres dont la matière est comprise tout entière sous un seul individu, il n'y a que cet individu dans l'espèce, comme on le voit pour le soleil, la lune, etc. Dans cette hypothèse il ne devrait y avoir dans l'espèce humaine qu'un seul individu. 3° Parce qu'on ne peut considérer la multiplication de la matière que sous le rapport de la quantité exclusivement, comme il arrive dans les corps raréfiés dont la matière reçoit des dimensions plus grandes, ou sous le rapport de la substance matérielle. Or, tant que la même substance matérielle reste seule on ne peut pas dire qu'elle soit multipliée. Car le même être ne constitue pas à l'égard de lui-même la multiplicité, puisque toute multitude est nécessairement le produit de la division. Il faut donc qu'une autre substance s'ajoute à la matière, soit par la création, soit par la transformation d'une autre substance en elle. D'où il résulte qu'une matière ne peut être multipliée que par la raréfaction, comme quand avec de l'eau on produit de l'air, ou par l'addition, comme quand on multiplie le feu en y jetant du bois ; ou par la création d'une matière nouvelle. Il est évident que la matière ne peut se multiplier dans les corps humains par la raréfaction, puisque dans ce cas les corps des hommes mûrs seraient plus imparfaits que ceux des enfants. Elle ne se multiplie pas non plus par la création d'une matière nouvelle, puisque, d'après saint Grégoire (*Moral.* lib. xxxii, cap. 9), tous les corps ont été créés en même temps pour ce qui est de la substance de la matière, quoiqu'ils n'aient pas été formés en même temps chacun dans leur espèce. Ainsi, le corps humain ne se multiplie donc qu'autant que l'aliment qu'il reçoit se transforme dans la réalité de sa substance. 4° L'homme ne différant pas des animaux et des plantes sous le rapport de l'âme végétative, il s'ensuivrait que les corps des animaux et

(1) Ce sentiment est celui de Pierre Lombard ; mais toute grave que soit son autorité, il a été complétement abandonné sur ce point.

des plantes ne se multiplieraient pas par la transformation des aliments qu'ils reçoivent, mais par un procédé qui ne pourrait être naturel, puisque la matière ne s'étend naturellement que jusqu'à une certaine limite, et qu'une chose ne peut croître au delà qu'autant qu'on la raréfie ou qu'elle transforme en elle-même d'autres êtres. Ainsi, l'œuvre de la génération et celle de la nutrition, qui sont des œuvres naturelles, seraient un miracle constant, ce qui répugne absolument. — D'autres ont dit que la forme humaine peut à la vérité se produire de nouveau dans une autre matière, si on considère la nature de l'homme en général, mais qu'il n'en est pas ainsi si on la considère dans l'individu. Car, disent-ils, la forme humaine reste fixe dans la matière particulière à laquelle elle s'est attachée lorsque l'individu a été engendré, de telle sorte qu'elle ne l'abandonne plus jusqu'au dernier terme de la corruption organique. A leur sens voilà la matière qui appartient véritablement à la quiddité ou l'essence de la nature humaine. Mais comme cette matière ne suffit pas au développement que le corps doit prendre, il faut qu'une autre matière vienne s'adjoindre à elle par la transformation de l'aliment en la substance de celui qui s'en nourrit. Ils prétendent que cette matière nouvelle n'appartient que secondairement à la véritable substance de la nature humaine, parce qu'elle n'est pas nécessaire pour la formation de l'être primitif de l'individu, mais seulement pour son accroissement. Si l'aliment produit autre chose, ce qu'il produit n'appartient pas à la réalité de la nature humaine, à proprement parler. Mais cette thèse n'est pas plus soutenable que la première : 1° Parce qu'elle juge des corps vivants de la même manière que des corps inanimés qui ont la vertu d'engendrer des êtres qui leur ressemblent selon l'espèce, mais non selon l'individu. Il n'y a que les êtres organiques qui aient ce privilége, et ils le doivent à leur faculté nutritive. La nutrition n'ajouterait donc rien aux corps organiques, si les aliments ne pouvaient être convertis en leur substance. 2° Parce que la vertu active qui est dans la semence génératrice est une impression qui dérive de l'âme du générateur, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1). Elle ne peut donc pas avoir en agissant plus de vertu que l'âme elle-même dont elle dérive. Par conséquent, si la vertu séminale donne réellement à une matière la forme de la nature humaine, l'âme peut à plus forte raison, par le moyen de ses facultés nutritives, transformer l'aliment en la véritable substance de l'homme. 3° Parce que le corps n'a pas seulement besoin de nourriture pour se développer, autrement la nourriture ne serait plus nécessaire une fois qu'il serait arrivé à son parfait développement, mais il en a encore besoin pour réparer ce qu'il perd par l'action de la chaleur naturelle (1). Or, cette réparation n'aurait pas lieu si ce que l'aliment produit ne se substituait aux pertes que le corps fait. Ainsi, comme ce qui a primitivement existé appartient à la véritable substance de la nature humaine, de même ce que l'aliment produit y appartient également. Il faut donc dire avec les autres philosophes que les aliments se changent véritablement dans la substance de la nature humaine, en ce sens qu'ils peuvent devenir chair, os, etc. C'est la pensée qu'exprime Aristote quand il dit (*De animâ*, lib. II, text. 46) que *l'aliment nourrit parce qu'il est chair en puissance*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le Seigneur ne dit pas que

(1) Le chaud et le froid, le sec et l'humide sont les quatre qualités naturelles d'après lesquelles Hippocrate explique toute l'organisation humaine. Aristote en a fait des applications très-ingénieuses dans son petit traité *De la longévité et de la brièveté de la vie*, ch. 5.

tout ce qui entre dans la bouche est rejeté, mais que dans toute nourriture il y a quelque chose d'impur que le corps ne doit pas conserver. On peut dire encore que ce que l'aliment produit peut être absorbé par la chaleur naturelle et s'échapper par les pores de la peau, comme le dit saint Jérôme dans son commentaire sur ce passage.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a des philosophes qui ont entendu par la chair selon l'espèce ce qui vient du générateur et ce qui a primitivement revêtu l'espèce humaine. Ils disent que celle-ci subsiste toujours, ou du moins tant que dure l'individu. Par la chair selon la matière ils entendent ce que la nourriture engendre, et ils disent que celle-là ne subsiste pas toujours, mais qu'elle se perd comme elle s'acquiert. Mais cette interprétation est contraire à la pensée d'Aristote (*loc. cit.*). Car il dit que dans la chair comme dans les êtres matériels de toute espèce, tels que le bois et la pierre, il faut distinguer ce qui a rapport à l'espèce et ce qui a rapport à la matière. Or, d'après l'interprétation que nous venons d'exposer, cette distinction ne serait cependant pas applicable aux choses inanimées qui ne se reproduisent pas séminalement et qui ne vivent pas d'aliments. De plus, comme ce qui est produit par l'aliment se mêle au corps que l'aliment nourrit de la même manière que l'eau se mêle avec le vin, suivant l'exemple qu'Aristote cite lui-même (*Lib. de Gen.* text. 39 et 88), il ne peut se faire que ce que l'aliment produit soit d'une autre nature que le corps auquel il s'unit, puisque par suite de leur mixtion ils ne forment plus l'un et l'autre qu'un seul et même être. Il n'y a donc pas de raison pour que l'un soit absorbé par la chaleur naturelle, tandis que l'autre reste. Il faut donc dire que cette distinction d'Aristote ne se rapporte pas à des chairs différentes, mais à la même chair considérée sous divers rapports. Car si on considère la chair par rapport à l'espèce, c'est-à-dire d'après ce qu'il y a de formel en elle, en ce sens elle subsiste toujours, parce que la nature de la chair subsiste toujours ainsi que sa disposition naturelle. Mais si on la considère par rapport à la matière, elle ne subsiste pas, mais insensiblement elle est absorbée et réparée, comme on le voit dans le feu d'une fournaise dont la forme subsiste tandis que la matière est peu à peu consumée et remplacée par une autre qu'on lui substitue.

Il faut répondre au *troisième*, que par l'humide radical on entend tout ce qui constitue la vertu même de l'espèce. Quand cet élément est détruit on ne peut pas plus le remplacer qu'on ne peut remplacer une main, un pied, ou tout autre membre après l'amputation. Mais l'humide nutritif est ce qui n'est pas encore parvenu à recevoir parfaitement la nature de l'espèce, mais qui tend à y arriver, comme le sang et les autres choses semblables. Par conséquent quand ces éléments sont détruits il reste encore la vertu radicale de l'espèce qui n'est pas pour cela anéantie.

Il faut répondre au *quatrième*, que dans un corps passible toute vertu s'affaiblit par la continuité de son action, parce que ces agents sont eux-mêmes passifs. C'est pourquoi au début de la vie la vertu de transformation est dans l'homme si puissante que non-seulement elle peut changer en sa substance ce qu'il faut pour réparer les pertes qu'il fait, mais encore ce qu'il faut pour accroître son corps. Plus tard elle ne peut transformer en lui-même que ce qu'il faut pour réparer ses pertes, et alors le corps ne se développe plus. Enfin elle ne suffit pas à réparer ce qu'il perd, et alors il y a diminution. En dernier lieu elle ne fonctionne plus, et c'est en ce moment que l'animal meurt. C'est ainsi, comme le dit encore Aristote (*De Gen.*

lib. I, text. 88), que le vin, en transformant l'eau qu'on y mêle, perd insensiblement de sa force jusqu'à ce qu'il n'ait plus lui-même d'autre vertu que celle de l'eau.

Il faut répondre au *cinquième,* que, comme le dit Aristote (*De Gen.* lib. I, text. 39), quand une matière s'enflamme par elle-même on dit alors que le feu vient d'être nouvellement produit. Quand une matière est absorbée par un feu qui existait déjà, on dit qu'elle le nourrit. Par conséquent quand une matière cesse absolument d'être enflammée et qu'une autre matière prend feu, il y a donc alors un autre feu numériquement. Mais si à mesure que le bois est brûlé on en jette de l'autre sur la flamme et ainsi de suite jusqu'à ce que les premiers morceaux soient absolument consumés, le feu reste toujours le même numériquement, parce que ce qu'on y ajoute le trouve préexistant et ne sert qu'à l'alimenter. On doit donc penser qu'il en est de même des corps vivants chez lesquels la nourriture répare ce que la chaleur naturelle absorbe.

ARTICULUS II. — UTRUM SEMEN SIT DE SUPERFLUO ALIMENTI (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantiâ generantis. Dicit enim Damascenus (lib. I orth. Fid., cap. 8, à med.) quòd *generatio est opus naturæ ex substantiâ generantis producens illud quod generatur.* Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantiâ generantis.

2. Præterea, secundùm hoc filius assimilatur patri, quòd ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quàm aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco quàm cum patre, et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit (10 Super Gen. ad litt., cap. 20) quòd *nos fuimus in Adam non solùm secundùm seminalem rationem, sed etiam secundùm corpulentam substantiam.* Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter in lib. I de Gen. animal., cap. 19, quòd *semen est superfluum alimenti.*

Respondeo dicendum quòd ista quæstio aliqualiter dependet ex præmissis (art. præc. et quæst. CXVIII, art. 1). Si enim in naturâ humanâ est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solùm in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quòd alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentiâ reducatur in actum. Et ideò in his quæ generantur, invenimus quòd primùm unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quòd commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum : et ideò videmus quòd in generatione animalis priùs generatur animal quàm homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primò quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quòd accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem : quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc jam esset recedens à naturâ generantis, quasi in viâ corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si verò retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solùm ad naturam partis : nisi fortè quis dicat quòd esset resolutum ab omnibus

(1) Nous reproduisons cet article en latin, pour que notre œuvre soit complète.

partibus corporis, et quòd retineat naturam omnium partium; et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quòd semen non sit decisum ab eo quod erat actu totum, sed magis in potentiâ in totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab animâ generantis, ut supra dictum est (art. præc).

Hoc autem quod est in potentiâ ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequàm convertatur in substantiam membrorum; et ideò ex hoc semen accipitur. Et secundùm hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur à virtute generativâ ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus (lib. 1 de Gener. anim., cap. 18), quòd animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundùm quantitatem sui corporis, et paucæ generationes, et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eamdem causam.

Ad primum ergo dicendum quòd generatio est de substantiâ generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex formâ generantis, et in quantum est in potentiâ ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quòd assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quòd aliquis assimiletur avo, quòd materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quòd sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante parte.

Et similiter dicendum est ad tertium : nam affinitas non attenditur secundùm materiam, sed magis secundùm derivationem formæ.

Ad quartum dicendum quòd verbum Augustini non est sic intelligendum, quòd in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundùm originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est à matre, quam vocant *corpulentam substantiam*, derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundùm corpulentam substantiam*, sed non *secundùm seminalem rationem;* quia materia corporis ejus, quæ ministrata est à Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritûs sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in secula seculorum. Amen.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS.

PREMIÈRE SECTION DE LA SECONDE PARTIE.

PLAN DE CETTE PREMIÈRE SECTION.

Dans la première partie de la *Somme*, saint Thomas s'est occupé de Dieu et de ses œuvres. Cette seconde partie est consacrée à l'étude des choses que l'homme doit faire pour arriver à Dieu. Elle embrasse donc toute la morale.

Ce vaste sujet se subdivise en deux sections principales, dont la première comprend la morale en général, et la seconde, la morale en particulier.

La morale en général renferme huit traités, qui sont : 1° celui de la félicité de l'homme; 2° celui du volontaire; 3° celui de la bonté des actions humaines; 4° celui des passions de l'âme; 5° celui des habitudes et des vertus; 6° celui des péchés et des vices; 7° celui des lois humaines et divines; 8° celui de la grâce.

I. *Traité de la félicité de l'homme.* Pour savoir comment l'homme doit se conduire, la première chose à examiner, c'est sa fin dernière; car il faut avant tout connaître le but vers lequel on tend. Or, il est certain que l'homme a une fin dernière à laquelle il rapporte tous ses actes, et que cette fin dernière n'est rien autre chose que le bonheur.

Toutefois le bonheur pour lui ne consiste ni dans les richesses, ni dans les honneurs, ni dans la gloire, ni dans les plaisirs, ni dans la puissance. Tout bien créé est incapable de satisfaire son âme. L'attrait de la science et les joies que procurent la contemplation et l'étude de la vérité sont une participation du bonheur véritable, mais nous ne pouvons en trouver la réalisation parfaite que dans la vue de Dieu.

Cette vue doit produire en nous la délectation la plus pure, le repos de l'âme le plus absolu, mais on ne peut en jouir qu'autant qu'on a la volonté droite et la conscience sans tache.

A la vérité, notre nature ne pourrait par elle-même s'élever jusqu'à la possession et la jouissance immédiate de celui qui est le bien universel, mais avec sa grâce nous pouvons y parvenir. Et selon que nous correspondons avec plus ou moins de fidélité à ce secours divin, nous verrons Dieu plus ou moins parfaitement après cette vie.

Le bonheur n'existe pas ici-bas, mais nous le trouverons dans l'autre monde en raison de nos mérites (quest. I-VI).

II. *Traité du volontaire.* Les œuvres de l'homme étant le moyen qui doit le faire parvenir à la béatitude ou qui doit l'en écarter, après avoir parlé de sa fin nous devons nous occuper de ses moyens, et rechercher le caractère que doivent avoir ses actions.

Parmi les actions de l'homme il y en a qui lui sont propres, et d'autres qui lui sont communes avec les animaux.

Celles qui lui sont propres sont appelées volontaires parce que la volonté en est le principe.

Le volontaire n'existe d'une manière parfaite que dans les êtres raisonnables. La violence le détruit, la crainte l'affaiblit, la concupiscence l'augmente, l'ignorance le modifie.

Il importe donc beaucoup, pour juger un acte, de faire attention à ses principales circonstances. On les a toutes réunies dans ce vers technique :

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò.

La volonté porte nécessairement sur la fin et les moyens. Elle meut toutes les puissances de l'âme, mais l'appétit sensitif et l'entendement ont de l'influence sur elle. Indépendamment de ces puissances internes, elle a encore besoin d'être mue par un principe extérieur. Mais il n'y a que Dieu qui puisse ainsi disposer d'elle.

Tous les autres êtres ne peuvent agir qu'indirectement sur ses déterminations.

Quoique Dieu en soit le maître souverain, cependant il ne la violente pas, il respecte sa liberté. Il n'y a qu'une chose qui la nécessite ; c'est le bien général, parce qu'elle ne peut pas ne pas vouloir son bonheur.

Quant aux autres biens, ils la sollicitent, mais elle peut toujours leur résister, parce qu'elle est libre de préférer l'un à l'autre.

La jouissance est son acte, et pour qu'elle soit parfaite il faut que la volonté soit en possession de la béatitude qui est l'objet de sa fin dernière.

C'est à la volonté que se rapporte l'intention, puisqu'elle doit tout à la fois s'attacher à la fin et aux moyens.

Elle n'a pas la liberté de choisir sa fin dernière, mais elle est libre à l'égard des moyens.

Le conseil précède son choix, et une fois que l'affaire a été mûrement réfléchie, elle y donne son consentement.

Relativement à l'usage que nous faisons de nos facultés, la volonté est le premier moteur, la raison est la puissance qui dirige, et les autres facultés exécutent.

De concert avec la raison, elle commande aux membres extérieurs, exerce un certain ascendant sur l'appétit sensitif; et si la raison a sur elle de l'empire, elle règle aussi l'exercice de cette faculté (quest. VI-XVIII).

III. *Traité de la bonté et de la malice des actions humaines.* Les actes humains tirent leur bonté ou leur malice de leurs objets, de leurs circonstances et de leur fin.

Par là même que leur objet les spécifie, il y a une différence d'espèce entre un acte bon et un acte mauvais.

Il y a des actes qui sont indifférents quand on les considère en général, mais il n'y en a pas qui le soient quand on les considère *in individuo*, parce que l'intention de celui qui les accomplit les rend toujours bons ou mauvais.

Quelquefois les circonstances changent l'espèce de l'acte, mais toute circonstance aggravante n'a pas ce caractère.

On distingue deux sortes d'actes, les actes intérieurs et les actes extérieurs.

Par rapport aux actes intérieurs, la droiture de la volonté dépend de la bonté de son objet et de la raison subordonnée à la loi éternelle. Toutes les fois que la volonté est en désaccord avec la raison, elle est mauvaise, et elle ne peut être bonne qu'autant qu'elle est conforme à la volonté divine.

Quant aux actes extérieurs, leur bonté et leur malice dépend de la bonté et de la malice de la volonté. La bonté et la malice de l'acte extérieur est la même que celle de l'acte intérieur par rapport à la fin, elle n'y ajoute que par accident, mais par rapport aux circonstances elle en est distincte et l'augmente.

Selon qu'un acte est bon ou mauvais, il mérite récompense ou châtiment. Et Dieu, qui est le maître souverain de l'univers, rendra à chacun selon ses œuvres (quest. XVIII-XXII) (1).

IV. *Traité des passions humaines.* Après avoir considéré les actions qui sont propres à l'homme, nous devons examiner celles qui lui sont communes avec les animaux, c'est-à-dire les passions.

L'âme est le sujet des passions. Elles résident dans la partie appétitive plutôt que dans la partie cognitive, et elles sont plus propres à l'appétit sensitif qu'à l'appétit intelligentiel.

Les passions de l'appétit irascible ne sont pas de la même espèce que celles de l'appétit concupiscible.

Celles de l'irascible sont opposées d'après leurs objets et selon qu'elles s'éloignent et s'écartent du même terme, tandis que les passions du concupiscible ne sont opposées que d'après leurs objets.

Entre toutes les passions de l'âme il n'y a que la colère qui n'ait pas son contraire.

Dans la partie appétitive il y a des passions qui sont d'espèce différente sans être contraires, comme l'amour et la joie.

Les passions sont bonnes ou mauvaises moralement selon qu'elles sont soumises à l'empire de la raison. Il n'y a de mauvaises que les passions qui sont contraires à la raison. Elles augmentent ou diminuent la bonté ou la malice des actions selon qu'elles sont plus ou moins déraisonnables.

Les passions du concupiscible sont antérieures à celles de l'irascible, de telle sorte qu'elles en sont le principe et la fin.

L'amour est la première de toutes les passions, parce que c'est de l'amour que naissent toutes les passions qui sont dans l'appétit concupiscible.

L'espérance tient le premier rang parmi les passions de l'irascible.

Il y a en tout onze passions qu'on peut ainsi ordonner : l'amour et la haine, le désir et la fuite, l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, la colère, la joie et la tristesse. Parmi ces onze passions, il y en a cinq qui se rapportent à l'irascible. Ce sont : l'espérance et le désespoir, l'audace et la crainte, et la colère.

Les autres appartiennent à l'appétit concupiscible.

L'amour a pour cause le bien que l'intellect connaît et la ressemblance qui fait qu'un individu a de l'affection pour un autre. Cette passion a pour effet d'unir intimement celui qui aime avec l'objet de son amour, de le ravir à lui-même en quelque sorte, d'exciter en lui des mouvements de zèle très-violents et de diriger l'individu dans toutes ses actions. Elle le perfectionne quand elle le

(1) On comprend généralement ces trois premiers traités sous le nom de *Traité des actes humains*. Nous le ferons nous-mêmes dans les titres généraux qui indiquent les matières contenues dans ce volume, pour nous conformer à l'usage.

porte vers un objet qu'il doit aimer, et elle le dégrade quand elle lui donne une impulsion contraire.

La haine est le contraire de l'amour, et le mal est son objet et sa cause. Cette passion vient de l'amour parce qu'elle résulte de l'attachement que l'on a pour l'objet contraire à celui qu'on déteste. Par là même qu'elle est un effet de l'amour, elle est moins forte que lui. Elle a aussi moins d'extension, car personne ne peut se haïr soi-même, ni haïr le bien et le vrai en général. On ne peut haïr que certaines vérités particulières qui contrarient les penchants qu'on veut satisfaire.

Le désir réside dans l'appétit concupiscible. Cette passion se distingue de l'amour qui en est le principe, et du plaisir ou de la délectation qui en est le terme. On distingue les désirs naturels, qui sont communs à l'homme et aux animaux, parce qu'ils se bornent aux choses sensibles, et les désirs qui sont au-dessus de la nature ou qui ne sont pas naturels parce qu'ils ont pour objets les biens qui résident dans la raison ou qui lui sont supérieurs. Les premiers sont bornés, les autres ne le sont pas.

Le plaisir ou la joie est une passion de l'âme. Elle diffère de la délectation que l'on attribue aux animaux parce qu'elle est une jouissance raisonnable. A ce titre, elle ne réside pas seulement dans l'appétit sensitif, mais elle réside encore dans l'appétit intelligentiel.

Les joies de l'intelligence et de l'esprit sont supérieures à celles des sens et du corps, et parmi les délectations des sens ce sont celles du tact qui l'emportent. La joie a pour causes : l'action, le mouvement, l'espérance et la mémoire, les bonnes actions des autres, le souvenir des épreuves que l'on a victorieusement traversées, le bien que l'on a fait, l'admiration qu'on éprouve, la ressemblance qu'on trouve entre soi et les autres. Ses effets sont de dilater le cœur, d'exciter le désir quand elle est l'effet d'un souvenir, et de troubler la raison ou de l'aider dans ses fonctions, selon qu'elle est produite par les sens ou par l'intelligence.

Ces jouissances sont bonnes ou mauvaises, selon qu'elles sont conformes à la raison ou qu'elles lui sont contraires. Il y a une délectation qui est le bien suprême, c'est celle qui mène l'homme à la béatitude. On juge qu'un homme est bon ou mauvais d'après la nature des choses qui le délectent ou qui l'attristent.

La douleur est une passion dans le sens le plus strict du mot. Elle s'entend communément des souffrances extérieures, et l'on se sert du mot tristesse pour exprimer les afflictions intérieures. La tristesse et la délectation sont opposées l'une à l'autre d'après leurs objets. Quand leurs objets sont contraires, elles ne se combattent pas mutuellement. Ainsi, se réjouir du bien et s'attrister du mal ne sont pas des sentiments contraires.

La délectation qui résulte de la contemplation n'est jamais mêlée de tristesse. Elle peut être parfaite et entière, mais la tristesse ne peut jamais être que partielle et relative. Elle l'emporte cependant sur la douleur, car souvent on échangerait volontiers les peines intérieures contre des douleurs extérieures quelles qu'elles soient.

On distingue quatre espèces de tristesse : l'abattement, l'anxiété, la miséricorde et l'envie.

La cause de la tristesse est le mal que l'on éprouve plutôt que le bien qu'on a perdu. Le désir en est aussi quelquefois une cause, parce que nous nous attristons quand nous voyons que le bien que nous désirions diffère de se réaliser ou nous fait complétement défaut. Une puissance à laquelle on ne peut résister est aussi une cause de tristesse.

La tristesse a pour effets de paralyser en nous toute volonté et toute faculté d'apprendre. Elle appesantit l'âme et arrête les mouvements du corps. Elle nuit à notre organisation physique plus que les autres passions de l'âme parce qu'elle empêche le mouvement vital du cœur.

La délectation lui étant opposée, elle peut lui servir de remède. Les pleurs et les gémissements sont aussi un moyen de calmer cette passion, ainsi que les sympathies de l'amitié et la contemplation du vrai. Le sommeil et les bains sont les remèdes physiques qui produisent, sous ce rapport, les plus heureux résultats.

La valeur morale de cette passion s'apprécie, comme celle de toutes les autres, d'après son objet. C'est pourquoi, quoique la tristesse soit mauvaise en elle-même, néanmoins elle est bonne et louable quand elle a le mal pour objet, et elle peut être utile si elle a pour conséquence de nous porter à le fuir et à l'éviter.

Telles sont les passions de l'appétit concupiscible.

La première des passions de l'irascible est l'espérance, qui a pour objet un bien qu'il est possible, mais difficile d'obtenir. C'est sous ce dernier rapport qu'elle diffère de la cupidité et du désir. Elle réside dans la partie appétitive de l'âme et non dans sa partie cognitive.

Le désespoir lui est opposé. Elle a pour cause l'expérience qui l'affaiblit quelquefois par les déceptions qu'elle lui procure. Elle est plus ardente dans les jeunes gens, dans les insensés et dans tous ceux qui sont incapables de calculer les difficultés de leurs entreprises. Elle est tout à la fois l'effet et la cause de l'amour, et elle aide l'homme en lui donnant du courage pour l'exécution de ses desseins.

La crainte est aussi une passion de l'âme distincte de toutes les autres. Elle est naturelle quand elle a pour objet le bien contraire à la nature, et elle ne l'est pas quand elle a pour objet ce qui est contraire au bien que l'on aime et que l'on désire.

Les philosophes distinguent six espèces de craintes : la lenteur, la pudeur, la honte, l'étonnement, la stupeur et l'angoisse.

La crainte porte sur le mal de la nature et sur le mal du péché, et elle est surtout excitée par des calamités subites et des peines qu'il n'est pas facile d'éviter.

Elle a pour cause l'amour et la force, parce que nous craignons de perdre ou de ne pas obtenir ce que nous aimons, et que d'ailleurs nous redoutons ce qui est plus puissant que nous. Ses effets physiques sont la contraction des esprits vitaux à l'intérieur et un tremblement général de tous les membres. Sous le rapport moral, elle a pour effet de rendre l'homme plus réservé et plus attentif et de l'engager à prendre conseil.

L'audace brave le péril au lieu de le redouter comme la crainte. Elle est excitée par l'espérance. Mais les audacieux sont toujours plus ardents au commencement du danger, tandis que ceux qui l'affrontent de propos délibéré se maintiennent mieux.

La colère est une passion spéciale qui résulte du concours de plusieurs autres. Elle a pour but la vengeance, et réside dans l'appétit irascible. Elle n'existe pas sans la raison, et, sous ce rapport, elle est plus naturelle à l'homme que la concupiscence, quoique sous un autre elle le soit moins. La haine est un mal beaucoup plus grave que la colère, et cette dernière passion ne se rapporte qu'aux gens auxquels il appartient de se venger.

Le fiel, la manie et la fureur sont trois espèces de colère.

Ce qui excite la colère, ce sont les injures reçues, les mépris qu'on essuie,

la bassesse de celui qui offense et la supériorité relative de celui qui est offensé. Cette passion produit une certaine délectation quand on est parvenu à satisfaire sa vengeance. Elle embrase le sang, trouble la raison, et quelquefois provoque une perturbation si profonde dans l'individu, qu'il perd complétement l'usage de la parole (quest. XXII, XLIX).

V. *Traité des habitudes et des vertus.* Après avoir étudié les actes et les passions nous devons nous occuper des principes des actes humains. Il y en a de deux sortes, les principes intérieurs et les principes extérieurs.

Les principes intérieurs sont les puissances et les habitudes. Comme nous avons traité des puissances dans la première partie (quest. LXXVII) nous avons maintenant à examiner les habitudes. Nous parlerons d'abord des habitudes en général.

L'habitude est une qualité qui change difficilement et qui fait que l'individu se conduit bien ou mal conformément à sa nature. Elle est le principe d'un acte ou d'une opération. Les habitudes existent dans l'âme selon ses puissances. Elles existent dans les puissances sensitives selon que la raison règle leurs actes.

Il y a aussi des habitudes qui résident dans l'intellect, comme la science et la sagesse, et il y en a d'autres qui résident dans la volonté, comme la justice.

Parmi les habitudes il y en a qui viennent de la nature comme la connaissance des premiers principes, d'autres viennent de la répétition des mêmes actes, d'autres enfin sont infuses parce qu'elles ont une fin surnaturelle.

Les habitudes peuvent être augmentées ou diminuées; elles sont augmentées quand le sujet où elles se trouvent participe davantage à une force préexistante. Tout acte d'ailleurs les augmente quand il est accompli avec une certaine énergie.

Une habitude peut être détruite ou affaiblie par une habitude opposée ou par la cessation des actes qui l'ont produite.

Plusieurs habitudes peuvent se rapporter à une même puissance. Elles se distinguent d'après leurs principes, leurs objets et leurs natures. On les distingue aussi selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises. C'est ce qui établit la différence qu'il y a entre les vertus et les vices.

La vertu est une habitude par laquelle on agit bien et dont on ne fait jamais mauvais usage et que Dieu opère en nous sans nous.

La vertu réside dans la volonté, dans l'appétit irascible et concupiscible, selon que ces puissances se rapportent à la raison.

Les vertus intellectuelles spéculatives n'ont d'autre effet que de mettre l'homme à même de bien agir. Il n'y en a que trois : la sagesse, la science et l'intellect. L'art est une vertu au même titre que les vertus intellectuelles spéculatives. La prudence est distincte de l'art parce qu'elle n'a pas pour objet les travaux que l'homme doit exécuter, mais les bonnes actions qu'il doit faire. Elle dirige d'ailleurs l'homme dans sa conduite en lui suggérant tous les moyens qu'il doit employer pour être irréprehensible.

Le conseil, la sagacité et le jugement sont des vertus associées à la prudence.

Les vertus morales se distinguent des vertus intellectuelles comme l'intellect diffère lui-même de l'appétit. Toute vertu appartient nécessairement à l'une ou à l'autre de ces catégories. La vertu morale peut exister sans certaines vertus intellectuelles, par exemple sans la sagesse, la science et l'art; mais toutes les vertus intellectuelles, à l'exception de la prudence, peuvent exister sans la vertu morale.

La vertu morale ne peut être une passion, puisqu'elle n'a que le bien pour objet tandis que la passion se rapporte également au mal. Elle peut exister

avec elle quand la passion est bien réglée, mais toutes les vertus n'ont pas les passions pour objet; il y en a qui peuvent exister sans elles et d'autres qui ne le peuvent pas.

Les vertus morales sont nécessairement multiples d'après la diversité de leurs objets. Celles qui se rapportent aux opérations se distinguent de celles qui se rapportent aux passions. Quoique toutes celles qui se rapportent aux opérations rentrent dans la justice d'une manière générale, cependant elles sont de plusieurs espèces selon leurs différentes raisons spéciales.

Il n'est pas possible qu'il n'y ait qu'une seule et même vertu pour toutes les passions. On en distingue autant qu'il y a d'objets divers auxquels les passions se rapportent rationnellement.

On donne le nom de vertus cardinales ou principales à celles qui ont pour objet de régler l'appétit. On en compte quatre : la prudence, la justice, la tempérance et la force. Ces quatre vertus sont parfaitement distinctes les unes des autres.

On les divise encore en vertus politiques, purgatives, de l'âme purifiée, et en vertus exemplaires.

Indépendamment des vertus morales il y a d'autres vertus qui sont infuses dans l'homme pour qu'il puisse atteindre sa fin surnaturelle. On les appelle théologales.

Elles se distinguent des vertus morales et intellectuelles par leur objet qui est surnaturel.

Il y en a trois: la foi, l'espérance et la charité. Selon l'ordre de génération la foi est antérieure à l'espérance et l'espérance antérieure à la charité, quoique dans l'ordre de perfection cette dernière vertu ait la priorité sur les autres.

La nature a mis en nous une certaine aptitude pour toutes les vertus morales. Les bonnes œuvres quand elles sont fréquentes peuvent produire des habitudes vertueuses. Les vertus théologales ne sont pas les seules qui soient infuses en nous. Nous recevons aussi de cette manière certaines vertus morales qui sont alors spécifiquement différentes des vertus acquises.

Toute vertu morale consiste dans un certain milieu conforme à la raison. Il en est de même des vertus intellectuelles et des vertus théologales, du moins par rapport à nous. Car tout extrême est condamnable.

Les vertus morales sont nécessairement communes entre elles. On peut avoir sans la charité les vertus morales que l'on acquiert humainement, mais on ne peut avoir ainsi les vertus infuses. On ne peut avoir la charité sans avoir en même temps toutes les vertus morales et théologales, mais on peut avoir la foi et l'espérance sans elle.

Les vertus qui sont d'espèce différente ne sont pas égales entre elles. Les mêmes vertus sont aussi différentes selon les divers temps dans le même individu ou selon les divers sujets qui les mettent en pratique. Toutes les vertus se développent simultanément d'une manière proportionnelle dans le même individu, mais l'une peut être supérieure à l'autre.

Les vertus intellectuelles ont des habitudes plus nobles que les vertus morales qui perfectionnent l'appétit. La justice est la première de toutes les vertus morales; après elle viennent la force et la tempérance.

La sagesse est la première des vertus intellectuelles et la charité la première des vertus théologales.

Après cette vie les vertus morales et intellectuelles ne subsistent plus quant à ce qu'elles ont de matériel ; elles ne subsisteront que par rapport à ce qu'elles ont de formel. La foi et l'espérance n'existeront plus, puisque nous verrons ce que nous croyons et que nous posséderons ce que nous espérons. Mais la cha-

rité persévérera parce qu'elle ne renferme rien d'imparfait dans son essence.

Les dons perfectionnent l'homme pour qu'il suive facilement l'impulsion de l'Esprit-Saint. Ce sont des habitudes nécessaires pour arriver à la fin surnaturelle. On en compte sept : le don de sagesse, d'intelligence, de conseil, de force, de science, de piété et de crainte. Ces dons sont connexes entre eux comme les vertus morales. Ils ne subsisteront pas dans le ciel quant à la matière, mais quant à l'essence. Les vertus théologales leur sont supérieures, mais ils sont supérieurs aux vertus morales.

Les béatitudes se distinguent des vertus et des dons comme les actes se distinguent des habitudes. Toutes les récompenses que les béatitudes renferment sont ou la béatitude parfaite et alors elles se rapportent à la vie future, ou le commencement de cette béatitude et à ce titre elles regardent la vie présente. Les huit béatitudes que l'Evangile énumère correspondent parfaitement aux actes des vertus et aux dons, et on décerne à chacune d'elles la récompense qui lui convient le mieux.

Les fruits de l'Esprit-Saint sont des actes humains inspirés par l'Esprit-Saint lui-même. Ils sont opposés aux œuvres de la chair, et saint Paul en a fait une énumération parfaite dans son Epître aux Galates (quest. XLIX, LXXI).

VI. *Traité des vices et des péchés.* Les habitudes mauvaises produisent les vices et les péchés.

Le vice est contraire à la vertu. Il est aussi contraire à la nature de l'homme dans le sens qu'il est une transgression de l'ordre de la raison.

Le péché mortel ne peut exister simultanément avec les vertus infuses comme avec les vertus acquises. D'après saint Augustin on définit le péché en général une parole, une action ou un désir contraire à la loi éternelle.

Les péchés se distinguent spécifiquement d'après leur objet. On appelle péchés spirituels ceux qui consistent dans la délectation de l'esprit et péchés charnels ceux qui consistent dans la délectation de la chair.

Les fins diverses qu'on se propose en péchant constituent aussi différentes espèces de péchés parce qu'il en résulte par rapport à la volonté une diversité d'objets.

On divise avec raison les péchés en trois parties : péchés contre Dieu, péchés contre soi-même et péchés contre le prochain.

Le péché du cœur, de la bouche et de l'action sont des degrés divers du même péché.

Pécher par excès et pécher par défaut sont deux actes réciproquement contraires.

Le péché d'omission diffère spécifiquement du péché de commission quand leurs objets formels ne sont pas les mêmes. D'après le même principe les circonstances changent l'espèce du péché quand elles proviennent de motifs différents.

Les péchés étant contraires les uns aux autres, ils ne sont pas connexes comme les vertus. Leur gravité varie selon la nature de leurs objets. Les péchés spirituels sont plus graves quoique moins infamants que les péchés charnels, parce qu'ils offensent Dieu et le prochain, tandis que les autres s'attaquent directement au corps.

Tout ce qui affaiblit le libre arbitre diminue dans la même proportion la gravité de la faute. Il y a des circonstances qui l'aggravent et d'autres qui l'atténuent. Ainsi le dommage que l'on porte avec intention, la dignité de la personne offensée, la position élevée du coupable sont autant de circonstances aggravantes.

La volonté étant le principe du péché en est par là même le sujet. Mais elle n'est pas la seule puissance qui ait cette prérogative ; le péché réside encore

dans les facultés qui sont le principe des actes volontaires commandés. Il peut se trouver dans la sensibilité, mais il n'est mortel qu'autant que la raison y consent.

C'est à la raison supérieure à se prononcer, parce que c'est d'elle que dépend la consommation de l'acte sous le rapport moral.

Le péché est véniel quand la raison supérieure consent à un acte qui n'est qu'une faute vénielle, et il est mortel si la faute est grave et s'il y a eu de sa part délibération libre et parfaite.

L'intellect et la volonté sont les causes intérieures et immédiates du péché. L'imagination et l'appétit sensitif en sont les causes intérieures médiates. L'homme, le démon et les biens extérieurs qui sollicitent l'appétit sensitif en sont les causes extérieures, mais ces causes ne sont pas absolument déterminantes.

Un péché peut être la cause d'un autre péché.

L'ignorance est aussi une cause de péché. Elle est coupable elle-même quand elle porte sur des choses que l'on est tenu de savoir. Tantôt elle excuse totalement le péché, tantôt elle l'aggrave et tantôt elle le diminue.

Les passions de l'appétit sensitif peuvent porter indirectement la volonté au mal. Elles sont capables de troubler complétement la raison ou du moins de l'entraver dans l'exercice de ses fonctions. C'est pour ce motif qu'on dit que tous les péchés qui naissent de la passion proviennent de cette infirmité.

L'amour déréglé de soi-même est le principe et la fin de tout péché.

Comme l'appétit peut être déréglé de trois manières on distingue trois sortes de péchés : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie. Les passions sont comme l'ignorance; tantôt elles affaiblissent le péché, tantôt elles l'aggravent et tantôt elles l'excusent totalement.

On dit que les hommes pèchent par malice quand ils choisissent le mal sciemment. Ceux qui pèchent par malice ne pèchent pas toujours par habitude; cette disposition aggrave leur faute.

Dieu ne peut être ni directement, ni indirectement la cause du péché. Il est l'auteur de tout ce qu'il y a d'être dans l'acte du péché; c'est lui qui aveugle et qui endurcit le pécheur en lui retirant sa grâce, et il lui impose cette peine pour que ceux qui sont dans le péché fassent humblement pénitence et se convertissent à lui.

Le diable ne peut pas être la cause directe et suffisante du péché de l'homme. Il peut le pousser au mal, mais il ne peut l'y pousser nécessairement parce que l'homme a toujours la puissance de lui résister. Il est toutefois la cause occasionnelle de tous les péchés parce qu'il en a posé le principe en faisant tomber le premier homme.

Le péché du premier homme s'est transmis à tous ses descendants avec la nature humaine qu'il a entièrement souillée. Mais il n'y a que ce péché qui passe ainsi du père aux enfants. Il est le fait d'Adam exclusivement; car si Eve seule l'eût commis il n'aurait pas souillé toute la race humaine. Il se communique par la génération, puisque si quelqu'un était formé miraculeusement de chair humaine il échapperait à cette tache.

Le péché originel est une habitude, c'est une disposition déréglée de la nature et une langueur qui résulte de la privation de la justice originelle. Il est numériquement divers dans les différents individus, mais il ne l'est pas dans le même homme. Puisqu'il n'est formellement que la privation de la justice originelle, il ne peut pas être plus dans l'un que dans l'autre.

Il est dans l'âme comme dans son sujet, dans Adam comme dans sa cause principale, dans le sang et la chair comme dans sa cause instrumentale.

L'essence de l'âme est le premier objet qu'il atteint, il corrompt ensuite la volonté et souille particulièrement la puissance génératrice, l'appétit concupiscible et le tact.

La cupidité considérée comme l'amour déréglé des richesses est la raison de tous les maux. L'orgueil qui est le désir déréglé de sa propre supériorité est le principe de tout péché. Indépendamment de l'orgueil et de l'avarice il y a d'autres péchés capitaux qui sont : la luxure, l'envie, la gourmandise, la colère et la paresse.

Le péché ne détruit pas la nature, mais il affaiblit le penchant qu'elle a pour le bien. Les conséquences de cet affaiblissement sont l'ignorance, la malice et la concupiscence. Par là même que le péché est la privation du bien, il est la privation du mode, de l'espèce et de l'ordre. La mort et les autres défauts corporels de la nature humaine ont pour cause accidentelle le péché originel.

Quand on dit que le péché produit sur l'âme une tache, on doit prendre cette expression dans un sens métaphorique. Cette tache subsiste jusqu'à ce que la grâce ait ramené l'homme à un autre état.

Tout péché mérite une peine. Un péché peut être accidentellement la peine d'un autre. Tous les péchés mortels sont dignes de la peine éternelle. Cette peine est infinie sous un rapport et finie sous un autre. Le péché véniel ne mérite qu'une peine temporelle. Quand le péché est remis, il reste encore la satisfaction. Toute peine résulte d'une faute, soit qu'elle vienne du péché originel, soit qu'elle vienne du péché actuel. On peut s'imposer une peine satisfactoire pour les fautes d'un autre; quelquefois Dieu ou l'homme nous inflige une peine médicinale pour les péchés des autres, mais on ne peut être puni que pour ses fautes personnelles.

Le péché véniel et le péché mortel ne sont pas du même genre quand on les considère d'après leurs objets, mais l'intention et les dispositions de l'agent peuvent rendre mortel ce qui est véniel et réciproquement. Le péché véniel dispose indirectement au péché mortel. Les circonstances qui changent l'espèce du péché peuvent rendre mortel le péché véniel, et ce qui est mortel peut être véniel quand l'acte est imparfait de quelque manière.

Le péché véniel ternit l'éclat que l'âme retire de ses vertus, mais il ne détruit pas complétement la charité. L'Apôtre le compare au bois, au foin et à la paille pour nous faire comprendre qu'il est plus ou moins difficile à effacer. Dans l'état d'innocence l'homme ne pouvait pécher véniellement. Les anges et les démons ne le pouvaient pas non plus. Et il n'est pas possible qu'un homme n'ait que le péché originel avec un péché véniel, sans péché mortel.

Les péchés et les vertus sont les principes intérieurs des actes humains; il ne nous reste plus qu'à considérer leurs principes extérieurs qui sont : les lois et la grâce (quest. LXXI-XC).

VII. *Traité des lois.* La loi étant la règle et la mesure des actes humains se rapporte nécessairement à la raison. Elle doit avoir toujours pour fin le bien général. C'est au peuple ou au pouvoir qui le représente à la faire. Pour être obligatoire il faut qu'elle soit promulguée.

On distingue la loi éternelle, la loi naturelle, la loi humaine, la loi divine et la loi de la chair ou de la concupiscence.

L'effet propre de la loi est de rendre les hommes meilleurs. Elle commande les actes vertueux, défend ceux qui sont vicieux, tolère les indifférents et porte des châtiments contre ceux qui la transgressent.

La loi éternelle est la raison souveraine qui existe en Dieu et par laquelle il mène tous les êtres à leur fin. Elle est connue de tous les êtres raisonnables comme ils connaissent tous les premiers principes de l'ordre naturel. Toutes

les lois en découlent parce qu'elles participent toutes à la droite raison. Toutes les créatures et toutes les choses humaines lui sont soumises, puisqu'elle n'est rien autre chose que la raison du gouvernement de l'Univers.

La loi naturelle est une habitude dans le sens qu'elle renferme des préceptes qui existent habituellement dans la raison elle-même. Elle en renferme plusieurs, mais ils se rapportent tous à un seul point, c'est que l'on doit faire le bien et éviter le mal. Elle est la même chez tous les hommes quant aux premiers principes généraux, mais elle n'est pas la même quant aux conséquences particulières qu'on en déduit. Quoiqu'elle soit immuable par rapport aux principes généraux, cependant on peut y ajouter plusieurs choses utiles selon les circonstances. Elle ne peut s'effacer du cœur de l'homme que par rapport à ses applications particulières.

La loi humaine est nécessaire pour obliger les méchants, par la crainte du châtiment, à s'éloigner du vice et à pratiquer la vertu. Toute loi humaine doit venir nécessairement de la loi naturelle. D'après saint Isidore, elle doit être juste, honnête, possible à la nature, conforme aux usages du pays, en rapport avec le temps et les lieux, nécessaire, utile, claire, ayant pour fin le bien général. On distingue le droit des gens et le droit civil, les lois militaires, sacerdotales et royales, ou bien on les désigne d'après les noms de ceux qui les ont faites.

La loi humaine doit être faite pour les personnes, les affaires et les temps considérés plutôt en général qu'en particulier. Elle peut comprimer les vices les plus graves, mais elle ne peut pas les réprimer tous. Elle n'ordonne que les actes de vertu qui ont pour fin le bien général. Elle oblige au for de la conscience; on doit la suivre à la lettre, à moins que le bien public ne s'y oppose et qu'on n'ait pas le temps de recourir à un supérieur.

Elle peut être changée selon que les besoins des temps et des hommes l'exigent. On ne doit pas toujours la changer quand quelque chose de mieux se présente, à moins qu'il n'y ait nécessité ou qu'il n'en résulte un très-grand avantage pour l'Etat. La coutume peut avoir force de loi. C'est aux chefs de l'Etat à dispenser des lois pour des raisons légitimes.

La loi ancienne était bonne quoiqu'elle ne fût pas parfaite. Elle était non pas l'œuvre du démon, mais celle de Dieu qui l'avait donnée aux hommes par le ministère de ses anges. Elle n'existait que pour le peuple juif et n'était obligatoire que pour lui. Toutes les autres nations n'étaient tenues qu'à observer la loi naturelle.

La loi ancienne ne renfermait qu'un précepte relativement à sa fin qui était l'amour de Dieu et du prochain, mais elle en comprenait plusieurs relativement aux moyens qui mènent à cette fin. On distinguait les préceptes moraux, les préceptes cérémoniels et les préceptes judiciels.

Tous les préceptes moraux renfermés dans la loi ancienne appartiennent nécessairement d'une certaine manière à la loi naturelle. Ils reviennent tous aux dix préceptes du décalogue. Parmi ces dix préceptes il y en a trois qui se rapportent à Dieu et trois qui se rapportent au prochain. Ces préceptes sont placés dans l'ordre le plus convenable et sont une preuve de l'insigne sagesse de leur auteur. Personne n'en peut dispenser. Comme ils ne renferment que les principes généraux, il a été convenable que les sages y ajoutent d'autres prescriptions particulières. Les préceptes moraux ne justifiaient qu'improprement dans le sens qu'ils signifiaient la justice et qu'ils y disposaient.

Les préceptes cérémoniels sont ceux qui appartiennent au culte de Dieu. Ces préceptes étaient figuratifs et il était nécessaire de les multiplier pour détourner les hommes de l'idolâtrie et leur inspirer l'amour du vrai Dieu. Ces

préceptes se divisent en quatre parties : les sacrifices, les sacrements, les choses sacrées et les observances.

Selon que les préceptes cérémoniels se rapportent au culte de Dieu on doit les prendre dans un sens littéral, et selon qu'ils figurent le Christ on doit les prendre dans un sens mystique. Tous les sacrifices avaient pour but d'élever l'homme vers Dieu et de le détourner de l'idolâtrie, et ils figuraient la passion et l'immolation volontaire du Christ. Toutes les choses sacrées, tous les sacrements et toutes les observances avaient cette double fin ; ils honoraient Dieu d'une part et de l'autre ils étaient figuratifs.

Avant la loi il y eut des cérémonies religieuses, mais il n'y avait pas de cérémonies légales puisqu'elles n'avaient pas été établies par un législateur. Les cérémonies légales ne purifiaient que des souillures corporelles et n'effaçaient le péché qu'autant que la foi dans le Christ s'adjoignait à elles. Depuis l'arrivée du Christ elles ont cessé d'être en vigueur, mais on a pu sans péché les observer encore quelque temps après la mort de l'homme-Dieu pour ensevelir avec honneur la synagogue.

Les préceptes judiciels ont pour objet de régler les rapports des hommes entre eux. Ils n'étaient figuratifs que par accident ; ils pourraient encore être aujourd'hui obligatoires, mais il n'en est pas de même des préceptes cérémoniels.

Ces préceptes réglaient tout ce qui avait rapport au chef de l'Etat, aux citoyens, aux étrangers et à la famille, et ils étaient tous pleins de sagesse.

La loi évangélique, qu'on appelle aussi la loi de grâce, justifie l'homme, mais elle n'a dû être donnée au monde qu'après l'avénement du Christ et elle doit durer autant que l'humanité. Elle se distingue de la loi ancienne comme sa perfection et son accomplissement. Car elle était renfermée en elle comme l'arbre dans sa semence.

Elle détermine parfaitement tous les actes extérieurs et tous les actes intérieurs de vertu que l'homme doit accomplir, mais comme elle est une loi de liberté il y a des choses de perfection qu'elle ne fait que conseiller (quest. XC-CIX).

VIII. *Traité de la grâce.* La loi éclaire l'homme sur ses devoirs, la grâce l'aide à les remplir.

Sans la grâce l'homme peut connaître les vérités naturelles, mais elle lui est nécessaire pour faire et pour vouloir un bien qui soit méritoire. Dans l'état de nature intègre il pouvait naturellement aimer Dieu par-dessus toutes choses, mais maintenant il faut que la grâce guérisse sa nature. Il pouvait observer quant à la substance de l'acte tous les préceptes de la loi, mais aujourd'hui il ne le peut plus. Par ses facultés naturelles il n'a jamais pu mériter la vie éternelle. Il ne peut pas par lui-même se préparer à recevoir la lumière de la grâce divine, il a besoin pour cela d'un secours gratuit qui lui vienne de Dieu, et pour faire un acte méritoire il faut qu'il ait en lui le don de la grâce habituelle qui en soit le principe. Quand l'homme a péché il n'est pas possible qu'il se relève sans la grâce. Dans son état actuel il ne peut éviter le péché mortel sans ce secours. L'homme qui est en état de grâce ne peut par lui-même faire le bien et éviter le mal sans un nouveau secours de Dieu qui le meuve, le dirige et le protége. Et pour persévérer dans le bien jusqu'à la fin, on a encore besoin d'un secours divin contre les tentations.

La grâce est une qualité ou une habitude surnaturelle distincte des vertus infuses et qui a l'essence de l'âme pour sujet.

On distingue la grâce sanctifiante et la grâce gratuitement donnée, la grâce opérante et la grâce coopérante, la grâce prévenante et la grâce subséquente,

Les grâces gratuitement données sont la foi, la sagesse et la science du discours, le don de guérir les malades et de faire des miracles, la prophétie, le discernement des esprits, le don des langues et leur interprétation. La grâce sanctifiante l'emporte en dignité et en noblesse sur les grâces gratuitement données quelles qu'elles soient.

Il n'y a que Dieu qui soit cause de la grâce, mais l'homme peut se préparer à recevoir la grâce habituelle. Quand il fait tout ce qui est en lui il ne manque pas de la recevoir. Elle peut être plus abondante dans l'un que dans l'autre, d'après les dispositions différentes de ceux qui la reçoivent. Personne ne peut savoir certainement, si Dieu ne le lui révèle, qu'il a la grâce.

Pour effacer le péché avec lequel nous naissons il faut une infusion de la grâce. Quand il s'agit de la justification de l'impie il faut de plus que le libre arbitre consente à la grâce. Il n'y a pas de justification sans la foi et la haine du mal qu'on a fait. La justification de l'impie est le plus grand œuvre de Dieu et on peut dire que c'est un miracle. L'homme peut mériter, mais il ne peut et il n'a jamais pu mériter la vie éternelle sans la grâce. C'est par la charité plutôt que par les autres vertus que la grâce est le principe du mérite. On ne peut pas dire que l'homme puisse mériter sa première grâce. Il n'y a que le Christ qui ait pu mériter pour un autre *de condigno* la première grâce.

Quand l'homme est tombé il ne peut mériter son pardon; il ne peut l'obtenir que de la miséricorde de Dieu. Il peut mériter un accroissement de grâce et de charité par ses bonnes œuvres, s'il les fait d'après l'inspiration de Dieu. Nous ne pouvons mériter la persévérance en cette vie jusqu'à notre dernier soupir; il n'y a que les bienheureux qui méritent de persévérer dans la gloire. Nous ne méritons les biens temporels qu'autant qu'ils nous sont utiles pour arriver aux biens éternels.

PROLOGUE.

Puisque, d'après saint Jean Damascène (*Orth. fid.* lib. II, cap. 12), quand on dit que l'homme est fait à l'image de Dieu, on doit entendre par là qu'il est un être intelligent, libre et maître de ses actions; après avoir parlé du *modèle,* c'est-à-dire de Dieu et des choses qui sont sorties de sa divine puissance conformément à sa volonté, il nous reste à traiter de son *image,* c'est-à-dire de l'homme considéré comme étant lui-même le principe de ses actions, comme étant libre et maître de ses déterminations.

QUESTION I.

DE LA FIN DERNIÈRE DE L'HOMME EN GÉNÉRAL.

Nous devons nous occuper en premier lieu de la fin dernière de l'homme et examiner ensuite les moyens par lesquels il peut arriver à sa fin et ceux par lesquels il peut s'en écarter. Car c'est d'après la fin qu'il faut juger la nature des moyens qui s'y rapportent. Et puisqu'on regarde le bonheur comme la fin dernière de l'homme, il faut que nous traitions d'abord de la fin dernière en général, puis de la béatitude. — A l'égard de la fin dernière en général huit questions se présentent : 1° Est-il convenable que l'homme agisse pour une fin? — 2° Est-ce le propre de l'être raisonnable d'agir ainsi? — 3° Les actes de l'homme sont-ils spécifiés d'après leur fin? — 4° Y a-t-il pour la vie de l'homme une fin dernière? — 5° Un seul homme peut-il avoir plusieurs fins dernières? — 6° L'homme rapporte-t-il tout à une fin dernière? — 7° N'y a-t-il qu'une seule et même fin dernière pour tous les hommes? — 8° Toutes les autres créatures ont-elles la même fin dernière que l'homme?

ARTICLE I. — EST-IL CONVENABLE QUE L'HOMME AGISSE POUR UNE FIN (1)?

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

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

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

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

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

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

(1) La fin étant le principe de tous les actes et ce qui détermine la valeur des moyens, il est essentiel de commencer la morale par l'étude de ce traité. Car, si l'on ne sait où l'homme va, on ne peut savoir par quels chemins il doit marcher.

son objet. Et comme l'objet de la volonté est la fin et le bien, il faut par conséquent que toutes les actions humaines se rapportent à une fin.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la fin soit la dernière dans l'exécution, elle est la première dans l'intention de celui qui agit, et c'est sous ce dernier rapport qu'elle est cause.

Il faut répondre au *second*, que s'il y a quelque action humaine qui soit la fin dernière de l'homme, il faut qu'elle soit volontaire : autrement elle ne serait pas humaine, comme nous venons de le dire (*in corp. art.*). Or, il y a deux sortes d'action volontaire : 1° il y a l'action *commandée* par la volonté, comme marcher, parler ; 2° il y a l'action *élicite* qui vient de la volonté, mais qui est immanente en elle, comme le vouloir. Il est impossible que l'acte élicite ou intérieur soit la fin dernière de l'homme : car la fin est l'objet de la volonté, comme la couleur est l'objet de la vue. Et puisqu'il est impossible que la vue soit à elle-même son objet, et qu'on ne peut voir une chose qu'autant qu'elle est visible extérieurement, de même il est impossible que la volonté soit à elle-même sa fin et l'objet de son désir. Ainsi s'il y a une action humaine qui soit la fin dernière de l'homme il faut que ce soit une action commandée. Il est donc nécessaire qu'elle ait été voulue ou commandée pour une fin, autrement ce ne serait pas une action humaine. Par conséquent il est vrai de dire que dans toutes ses actions l'homme agit pour une fin, même en faisant une action qui est sa fin dernière (1).

Il faut répondre au *troisième*, que ces actions ne sont pas à proprement parler des actions humaines, parce qu'elles ne sont pas produites d'une manière réfléchie et délibérée, ce qui est essentiel aux actes humains. C'est pourquoi elles ont pour ainsi dire une fin fictive plutôt qu'une fin préalablement établie par la raison (2).

ARTICLE II. — EST-CE LE PROPRE DE L'HOMME RAISONNABLE D'AGIR POUR UNE FIN (3)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que tous les êtres agissent nécessairement pour une fin. Car, si dans une série de causes qui s'enchaînent entre elles vous supprimez la première, il est nécessaire que vous supprimiez en même temps toutes les autres. Or, la première de toutes les causes est la cause finale. En effet

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

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

(3) Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Ecriture : *Tua autem, Pater, providentia cuncta gubernat* (*Sap.* XIV) : *Sapientia attingit à fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter* (*ibid.* VIII).

la matière ne reçoit sa forme qu'autant qu'elle est mue par un agent, et comme d'ailleurs rien ne passe de soi-même de la puissance à l'acte, l'agent n'imprime son mouvement qu'en raison de la fin qu'il se propose. Car si un agent n'était pas employé pour un effet déterminé, il ne produirait pas une chose plutôt qu'une autre. Pour produire un effet déterminé il est donc nécessaire qu'il se rapporte à quelque chose de positif qui soit son but, sa fin. Dans les êtres raisonnables cette détermination est l'œuvre de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, tandis que dans les autres êtres elle résulte de l'inclination naturelle à laquelle on donne le nom d'appétit instinctif. — Cependant il faut observer qu'un être par son action ou son mouvement tend de deux manières à sa fin. Il y tend : 1° en se portant lui-même vers elle, comme le fait l'homme; 2° en obéissant à l'impulsion d'un autre être qui le dirige. C'est ainsi que la flèche est lancée vers le but par le chasseur qui lui imprime son mouvement et sa direction. Les êtres raisonnables se portent d'eux-mêmes vers leur fin, parce qu'ils sont maîtres de leurs actions par le libre arbitre qu'ils tiennent de leur raison et de leur volonté. Les êtres dépourvus de raison y tendent par une inclination naturelle, comme s'ils étaient mus par un autre être, puisqu'ils ne savent ce que c'est qu'une fin. C'est pourquoi ils ne peuvent rien rapporter à leur fin, il faut que ce soit un autre être qui les y rapporte eux-mêmes. Car tous les êtres sans raison sont à l'égard de Dieu ce qu'est un instrument à l'égard de l'agent principal qui s'en sert, comme nous l'avons dit (part. I, quest. xxii, art. 2, et quest. cv, art. 5). Ainsi donc le propre de l'être raisonnable est de tendre à sa fin en se dirigeant et en se portant de lui-même vers elle; tandis que les êtres dépourvus de raison y sont pour ainsi dire poussés ou conduits par un autre être, soit qu'ils la perçoivent comme les animaux bruts, soit qu'ils ne la perçoivent pas comme les êtres sans connaissance.

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

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

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

ARTICLE III. — LES ACTES HUMAINS TIRENT-ILS LEUR ESPÈCE DE LA FIN A LAQUELLE ILS SE RAPPORTENT (2)?

1. Il semble que les actes humains ne tirent pas de leur fin leur espèce.

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

(2) La fin détermine la moralité de l'acte et son espèce. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur la distinction spécifique des actes moraux,

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

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

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

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. de mor. Eccl. et Manich.* cap. 13) : Suivant que notre fin est bonne ou mauvaise, nos actions sont louables ou blâmables.

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que la fin n'est pas absolument extrinsèque à l'acte, parce qu'elle en est le principe ou le terme. Et il est même de l'essence de l'acte de procéder d'une chose sous le rapport de

distinction qui joue un si grand rôle dans la casuistique.

(1) Quand l'homme se meut il y a action, quand il est mû il y a passion. Les actions tirent leur espèce de leur principe, et la fin est leur principe, selon qu'elle existe dans l'intention ; les passions tirent leur espèce de leur terme, et la fin est leur terme, selon qu'elle existe dans l'exécution ; de sorte que si l'on considère l'acte humain activement ou passivement, il tire toujours son espèce de sa fin (Billuart. *De ult. fin. Dissert.* I, art. 3).

son activité et de tendre vers une autre sous le rapport de sa passivité.

Il faut répondre au *second*, que la fin appartient à la volonté précisément parce qu'elle est ce qu'il y a d'antérieur dans l'intention, comme nous l'avons dit (art. 1 ad 1); et c'est en ce sens qu'elle détermine l'espèce de l'acte humain ou de l'acte moral.

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

ARTICLE IV. — LA VIE HUMAINE A-T-ELLE UNE FIN DERNIÈRE (1)?

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

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

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *second*, que dans les choses qui existent par elles-mêmes la raison part de principes qui lui sont naturellement connus et marche jusqu'à un terme quelconque. Aristote prouve de cette manière (*Post.* lib. I, text. 6) qu'en matière de démonstration il n'y a pas de séries indéfinies, parce que les démonstrations ont pour objet des choses qui sont essentiellement liées entre elles et non accidentellement. Mais pour celles qui ne sont unies ensemble qu'accidentellement rien n'empêche de reconnaître un progrès indéfini. Comme c'est par accident qu'une quantité

s'ajoute à une quantité et un nombre à un nombre préalablement existant, rien n'empêche en ce cas d'admettre l'infinité de la progression.

Il faut répondre au *troisième*, que ces actes multipliés de la volonté se repliant sur elle-même ne se rapportent qu'accidentellement à ses fins. La preuve en est qu'à l'égard d'un seul et même acte la volonté se replie indifféremment sur elle-même une ou plusieurs fois.

ARTICLE V. — UN SEUL HOMME PEUT-IL AVOIR PLUSIEURS FINS DERNIÈRES (1)?

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

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

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

Mais c'est le *contraire*. Le terme dans lequel l'homme se repose et qu'il choisit pour sa fin dernière, domine toutes ses affections, et c'est de là qu'il part pour régler les actes de toute sa vie. Ainsi l'Apôtre parlant de ceux qui se livrent à la bonne chère dit (*Phil.* III, 19) qu'*ils font leur Dieu de leur ventre*, parce qu'ils mettent leur fin dernière dans les délices de la table. Or, comme il est dit en saint Matthieu (Matth. VI, 24) : *Nul ne peut servir deux maîtres*, c'est-à-dire deux êtres indépendants l'un de l'autre, il est donc impossible que le même homme ait plusieurs fins dernières, si elles ne se rapportent l'une à l'autre.

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

Il faut répondre qu'il est impossible que la volonté d'un seul et même homme se rapporte simultanément à divers objets qu'il considère comme ses fins dernières. On peut le prouver de trois manières : 1° Parce que tous les êtres désirant leur propre perfection, ils désirent comme leur fin dernière ce qu'ils prennent pour le bien parfait qui doit être le complément de leur être. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 1) que ce que nous appelons la *fin* du bien n'est pas ce qui le consume au point de l'anéantir, mais ce qui le perfectionne au point de lui donner la plénitude de l'être. Il faut donc que la fin dernière comble tellement tous les désirs de l'homme qu'il n'ait plus rien à souhaiter au delà ; ce qui ne peut avoir lieu si en dehors de sa fin dernière il y a encore quelque chose de nécessaire à sa perfection. C'est pourquoi il ne peut pas se faire que son désir se porte vers deux objets comme s'ils étaient l'un et l'autre et au même

(1) L'homme ne peut avoir qu'une seule fin dernière qui le dirige dans toutes ses actions. C'est ce qui fait dire au prophète (III. *Reg.* XVIII : *Usquequò claudicatis in duas partes? Si Dominus est Deus, sequimini eum : si autem Baal, sequimini illum.*

titre son perfectionnement. 2° Parce que comme en logique le principe d'où part la raison est toujours ce que l'on connaît naturellement, de même dans la pratique le principe d'où procède la volonté est toujours l'objet que la nature désire. Il faut donc qu'il soit un, puisque la nature tend toujours à l'unité. Et comme le principe pratique de la volonté est sa fin dernière, il est nécessaire que cette fin soit unique. 3° Parce que les actions volontaires recevant, comme nous l'avons dit (art. préc.), leur forme ou leur espèce de la fin à laquelle elles se rapportent, il faut que ce soit la fin dernière, qui est la fin générale, qui produise l'idée du genre; comme on voit dans les êtres naturels le genre déterminé par la raison formelle qui leur est commune. Et puisque toutes les choses que la volonté désire ne doivent, comme telles, former qu'un seul et même genre, il faut que la fin dernière soit unique. De plus, en tout genre il n'y a qu'un principe premier. Il ne doit donc y avoir qu'une seule fin dernière, puisque la fin dernière est de même nature qu'un premier principe, comme nous l'avons dit (art. préc.). Enfin ce qu'est la fin dernière de l'homme, absolument parlant, au genre humain tout entier, la fin dernière d'un individu l'est par rapport à cet individu lui-même. Par conséquent comme tous les hommes ne peuvent avoir naturellement qu'une seule fin dernière, de même la volonté d'un homme en particulier ne peut aussi s'arrêter qu'à une seule fin de cette nature (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que tous ces divers avantages n'étaient considérés que comme les parties d'un bien unique que leur réunion aurait rendu parfait, d'après la pensée de ceux qui faisaient consister la fin dernière de l'homme en toutes ces choses (2).

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

Il faut répondre au *troisième*, que la puissance de la volonté ne va pas jusqu'à faire exister simultanément des choses contraires. Il en serait cependant ainsi si elle se proposait divers objets comme ses fins dernières, tel que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — L'HOMME VEUT-IL TOUT CE QU'IL VEUT POUR UNE FIN DERNIÈRE (3)?

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

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

3. Quiconque rapporte une chose à une fin pense à cette fin. Or, l'homme

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

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

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

ne pense pas toujours à une fin dernière à l'égard de tout ce qu'il désire ou qu'il fait. Donc il ne désire pas et ne fait pas tout pour une fin dernière.

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

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

Il faut répondre que tout ce que l'homme désire il le désire nécessairement pour une fin dernière, et cela pour deux raisons. La première c'est que tout ce que l'homme désire, il le désire parce que c'est bon. S'il ne le désire pas comme le bien suprême qui est sa fin dernière, il le désire nécessairement comme un moyen d'y parvenir, parce que toute chose qui est commencée tend à être achevée, comme on le voit dans les œuvres de la nature aussi bien que dans les œuvres de l'art. Ainsi tout commencement de bien tend au bien parfait qui se rapporte à la fin dernière. — La seconde raison c'est que la fin dernière est par rapport au mouvement de l'appétit ce que le premier moteur est à l'égard des autres agents qui communiquent le mouvement. Or, il est évident que les causes secondes ne meuvent qu'autant qu'elles sont mues par le premier moteur ; par conséquent les objets secondaires ne meuvent l'appétit qu'autant qu'ils se rapportent au premier objet désirable qui est la fin dernière.

Il faut répondre au *premier* argument, que les choses joyeuses ne se rapportent pas à une fin extrinsèque ; elles ont seulement pour but le bien de celui qui rit, soit parce qu'elles le délectent, soit parce qu'elles sont pour lui un délassement. Or, le bien parfait de l'homme est sa fin dernière.

Il faut de même répondre au *second*, que la science spéculative qu'on recherche est un bien pour celui qui l'étudie, et ce bien spécial est compris sous le bien parfait et complet qui est la fin dernière.

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

ARTICLE VII. — TOUS LES HOMMES N'ONT-ILS QU'UNE SEULE ET MÊME FIN DERNIÈRE (2) ?

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

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

3. La fin est le terme de l'action, et l'action appartient aux individus. Or,

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

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

quoique tous les hommes soient naturellement de la même espèce, cependant ils diffèrent entre eux par rapport aux choses qui sont propres à chaque individu. Donc ils n'ont pas tous la même fin dernière.

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

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

Il faut répondre que la fin dernière peut s'envisager de deux manières : 1° On peut la considérer en elle-même. 2° On peut la considérer par rapport à l'objet dans lequel elle consiste. Si on la considère en elle-même, on peut dire que tous se proposent la même fin, parce que tous désirent leur propre perfection et que c'est précisément là l'essence de la fin dernière, comme nous l'avons dit (art. 5). Mais si on la considère par rapport à son objet, les hommes cessent alors d'être d'accord entre eux. Car les uns désirent les richesses comme le souverain bien, les autres la volupté, d'autres enfin veulent autre chose. C'est ainsi que tout le monde aime ce qui est doux ; mais les uns préfèrent la douceur du vin, d'autres la douceur du miel, d'autres enfin celle de toute autre substance. Cependant on regarde comme supérieure entre toutes la douceur qui délecte plus que toutes les autres l'homme qui a le meilleur goût ; pareillement on doit regarder comme le bien le plus parfait celui que l'homme dont les affections sont les mieux disposées choisit pour sa fin dernière.

Il faut répondre au *premier* argument, que ceux qui pèchent s'éloignent de l'objet véritable de leur fin dernière, mais ils n'en ont pas moins cette fin en vue qu'ils placent à tort dans d'autres choses.

Il faut répondre au *second*, que si les hommes ont des manières de vivre toutes différentes, cela provient de la diversité de leur sentiment à l'égard des objets qu'ils considèrent comme le souverain bien.

Il faut répondre au *troisième*, que quoique les actions appartiennent aux individus, le principe premier qui les fait agir est la nature qui, comme nous l'avons dit (art. 5), tend à l'unité.

ARTICLE VIII. — TOUTES LES AUTRES CRÉATURES ONT-ELLES LA MÊME FIN DERNIÈRE QUE L'HOMME (1) ?

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

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

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

Mais c'est le *contraire*. En effet la fin dernière de l'homme est le souverain bonheur que tous recherchent, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 1). Or, les animaux dépourvus de raison ne sont pas faits pour

(1) Cet article est le commentaire de ces paroles de l'Ecriture : *Ego sum et primus et novissimus, principium et finis* (*Apoc* XXII) ; *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (*Prov.* XVI).

être heureux de la sorte, suivant le sentiment du même docteur (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 5). Donc ils n'ont pas la même fin dernière que l'homme.

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

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 22), toute fin peut avoir deux sens. On peut entendre par là la chose bonne qu'on cherche à acquérir, ou la possession et l'usage de cette chose même (1). Ainsi, par exemple, la fin du mouvement d'un corps pesant c'est un lieu bas, voilà la fin en elle-même; mais exister dans un lieu bas, voilà l'usage de cette fin. Ou mieux encore : l'argent est la fin pour laquelle l'avare travaille, et la possession de l'argent est la fin dont l'obtention le rend heureux. Si on parle de la fin dernière de l'homme considérée en elle-même, tous les autres êtres ont la même fin que lui, parce qu'en ce sens Dieu est la fin dernière de l'homme et de tout ce qui existe. Mais si on parle de la fin dernière de l'homme relativement à la manière dont il y arrive, il n'y a rien de commun sous ce rapport entre lui et les créatures privées de raison. Car l'homme et tous les autres êtres raisonnables arrivent à leur fin dernière par la connaissance et l'amour de Dieu (2), ce qui n'a pas lieu pour les autres créatures qui y parviennent selon qu'elles ressemblent à Dieu par ce qu'il y a en elles d'être, de vie, ou même de connaissance (3).

Par là la réponse aux objections devient évidente; car on donne le nom de bonheur à la possession de la fin dernière.

QUESTION II.

EN QUOI CONSISTE LE BONHEUR SUPRÊME DE L'HOMME.

Après avoir parlé de la fin dernière en général, nous allons nous occuper du bonheur suprême de l'homme. Nous dirons : 1° en quoi il consiste; 2° ce qu'il est; 3° comment nous pouvons y parvenir. — Sur le premier point huit questions se présentent : 1° Le bonheur consiste-t-il dans les richesses? — 2° Consiste-t-il dans les honneurs? — 3° Est-il dans la renommée ou dans la gloire? — 4° Est-il dans la puissance? — 5° Réside-t-il dans un bien corporel? — 6° Est-il dans la volupté? — 7° Existe-t-il dans l'un des biens de l'âme? — 8° Existe-t-il dans un bien créé?

ARTICLE I. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS LES RICHESSES (4)?

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

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

3. Le désir du souverain bien semble être infini, puisqu'il ne fait jamais

(1) C'est ce que l'Ecole exprime par la fin *cujus* et la fin *quo*.

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

(3) Il s'agit ici de la connaissance sensitive des animaux.

(4) L'Ecriture dit : *Divitiæ si affluant, nolite cor apponere* (*Ps.* LXI : *Qui amat divitias fructum non capiet ex eis* (*Eccles.* V). Et plus loin : *Divitiæ conservatæ in malum Domini sui.*

défaut. Or, il semble qu'il ait surtout pour objet la richesse, puisqu'il est écrit que *l'argent ne satisfait jamais l'avare* (*Eccl.* v, 9). Donc le bonheur consiste dans les richesses.

Mais c'est le *contraire*. Le bien de l'homme consiste plutôt à conserver la béatitude qu'à la sacrifier. Or, comme le dit Boëce (*De Cons.* lib. II, pros. 5), les richesses brillent plutôt quand on les répand que quand on les entasse; c'est pourquoi l'avarice rend odieux, tandis que la générosité rend illustre. Donc le bonheur ne consiste pas dans les richesses.

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

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

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que le désir des richesses naturelles n'est pas infini, parce qu'elles suffisent à la nature dans une certaine mesure, mais le désir des richesses artificielles l'est, parce qu'il obéit à une concupiscence effrénée qui n'a pas de règle, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 6). Toutefois le désir des richesses n'est pas infini de la même manière que le désir du souverain bien. Car à mesure qu'on possède plus pleinement le souverain bien, on l'aime davantage et on méprise plus profondément tout le reste, parce que plus on avance en lui et mieux on le connaît, suivant ces paroles de l'Ecriture (*Eccl.* XXIV, 29) : *Ceux qui se nourrissent de moi auront*

encore faim. Quand on recherche les richesses et tous les biens temporels, on remarque précisément le contraire. Car quand on les possède on les méprise et on désire autre chose, suivant ces paroles de saint Jean qui s'appliquent aux choses de ce monde : *Celui qui boit de cette eau aura toujours soif* (Joan. VI, 13). Il en est ainsi, parce qu'on connaît mieux leur insuffisance quand on les possède. Aussi ce fait montre-t-il par lui-même leur imperfection, et prouve-t-il que le souverain bonheur ne consiste pas en elles.

ARTICLE II. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS LES HONNEURS (1)?

1. Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans les honneurs. Car le bonheur ou la félicité est la récompense de la vertu, comme le dit Aristote (*Eth*. lib. I, cap. 9). Or, l'honneur semble être tout particulièrement la récompense de la vertu, d'après ce même philosophe (*Eth*. lib. IV, cap. 3). Donc la félicité consiste tout spécialement dans l'honneur.

2. Ce qui convient à Dieu et aux êtres les plus éminents paraît être surtout la félicité qui est le bien suprême. Or, tel est l'honneur, d'après Aristote (*Eth*. lib. IV, cap. 3, et lib. VIII, cap. 14), et suivant saint Paul lui-même, qui a dit (I. *Tim*. I, 17) : *A Dieu seul l'honneur et la gloire*. Donc la béatitude consiste dans l'honneur.

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *second*, que l'honneur dû à Dieu et aux créatures les plus excellentes est un signe ou un témoignage de leur supériorité préexistante ; mais ce n'est pas cet honneur qui les élève au rang où ils sont placés.

Il faut répondre au *troisième*, que par suite du désir naturel de la béati-

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

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

ARTICLE III. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS LA RENOMMÉE OU LA GLOIRE (1)?

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

2. Le bien, suivant l'expression de saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), est communicatif de lui-même. Or, ce qu'il y a de bien dans l'homme est porté par la gloire à la connaissance des autres. Car, comme le dit saint Ambroise (2), la gloire n'est rien autre chose que la connaissance accompagnée de brillants éloges. Donc le bonheur de l'homme consiste dans la gloire.

3. La félicité suprême est le plus stable de tous les biens. Or, la renommée ou la gloire semble avoir ce caractère, parce que c'est elle qui détermine le souvenir qu'on garde des hommes. C'est ce qui fait dire à Boëce (*De Cons.* lib. II. pros. 7) : Vous croyez rendre immortel votre nom si vous le faites passer par la pensée aux siècles à venir (3). Donc la béatitude consiste dans la renommée ou la gloire.

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

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

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans la renommée ou la gloire humaine. Car la gloire, selon l'expression de saint Ambroise (*loc. cit. in Reg.* II), n'est rien autre chose que la connaissance accompagnée de brillants éloges. Or, l'objet connu ne se rapporte pas à la connaissance divine de la même manière qu'à la connaissance humaine. Car la connaissance est produite dans l'homme par l'objet qu'il connaît, tandis que la connaissance divine est cause de l'objet connu. D'où il résulte que la perfection du bonheur de l'homme, qu'on appelle la béatitude, ne peut être l'effet de la connaissance humaine, mais que c'est plutôt la connaissance humaine qui procède de la béatitude. Elle doit avoir pour cause cette béatitude commencée ou arrivée à sa perfection. C'est pourquoi le bonheur de l'homme ne peut consister dans la renommée ou la gloire. Mais il dépend de la connaissance de Dieu comme de sa cause. C'est ce qui fait que la gloire qui est en Dieu rend l'homme souverainement heureux, suivant ces paroles du Psalmiste (*Psal.* XC, 15 et 16) : *Je le sauverai et je le couvrirai*

(1) Le prophète s'écrie : *Omnis caro fœnum, et omnis gloria ejus, quasi flos agri. Exsiccatum est fœnum et cecidit flos* (Is. XL).

(2) Ce mot est plutôt de saint Augustin (lib. III *Cont. Maxim.* cap. 12).

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

de gloire, je le comblerai de jours et je lui ferai voir le salut que je lui destine. Il faut aussi remarquer que la connaissance humaine est souvent en défaut, surtout à l'égard des choses contingentes qui sont l'objet des actes humains. C'est pour cela que la gloire humaine est souvent trompeuse, tandis que Dieu ne pouvant se tromper sa gloire est toujours véritable, et c'est ce qui fait dire à l'Apôtre (II. *Cor.* x, 18) que *celui à qui Dieu rend témoignage a été éprouvé.*

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

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

Il faut répondre au *troisième,* que la renommée n'a pas de stabilité ; le moindre bruit la détruit facilement, et quand elle est stable c'est un accident. Or, la béatitude est stable par elle-même et doit durer toujours.

ARTICLE IV. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS LA PUISSANCE (1)?

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

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

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

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

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

(1) L'Ecriture dit : *Melior est sapientia quàm vires et vir prudens quàm fortis* (*Sap.* VI) : *Potentes potenter tormenta patientur et fortioribus fortior instat cruciatio.*

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur consiste dans la puissance pour deux raisons : 1° parce que la puissance est un principe, comme le dit Aristote (*Met.* lib. v, text. 17), tandis que le bonheur est une fin dernière; 2° parce que la puissance peut servir au bien et au mal, tandis que la béatitude est le bien propre de l'homme et sa perfection. La béatitude pourrait donc plutôt consister dans le bon usage de la puissance qui est le fait de la vertu que dans la puissance même. — On peut d'ailleurs prouver par quatre raisons générales que le bonheur ne consiste dans aucun des biens extérieurs dont nous avons jusqu'alors parlé. La première c'est que la béatitude étant le bien suprême de l'homme elle est incompatible avec le mal, tandis que tous les biens que nous avons jusqu'alors énumérés peuvent exister dans les bons et les méchants. — La seconde, c'est qu'il est de l'essence de la béatitude de se suffire par elle-même, comme on le voit (*Eth.* lib. I, cap. 7). Il est par conséquent nécessaire que quand on possède la béatitude on ne manque plus de rien. Or, quand on possède chacun des biens dont nous avons parlé, on peut manquer encore de beaucoup de choses nécessaires, comme la sagesse, la santé, etc., etc. — La troisième, c'est que la béatitude étant la perfection du bonheur elle ne peut jamais faire de mal à celui qui la possède. Or, il n'en est pas de même de ces biens extérieurs; car, comme le dit l'Ecriture (*Eccles.* v, 12) : *Le riche conserve quelquefois ses richesses pour son malheur.* On peut en dire autant des honneurs, de la gloire humaine et de la puissance. — Enfin, la quatrième c'est que l'homme est porté à la béatitude par ses principes internes, puisque c'est au bonheur qu'il tend naturellement. Or, les quatre biens extérieurs que nous venons d'examiner proviennent plutôt de causes extérieures. C'est principalement la fortune qui les produit, et c'est pour ce motif qu'on les appelle ses biens. D'où il résulte évidemment que le bonheur ne consiste dans aucun d'eux (1).

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

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

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

ARTICLE V. — LE BONHEUR CONSISTE-T-IL DANS LES BIENS DU CORPS (2)?

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

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

(2) Loin de faire le bonheur de l'homme, le corps n'est au contraire qu'une source de misères, comme le dit l'Ecriture : *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis; qui quasi flos egreditur et conteritur; et fugit velut umbra, et nunquam in eodem statu permanet* (Job, XIV).

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

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

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

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

Il faut répondre qu'il est impossible que le bonheur de l'homme consiste dans les biens du corps, et cela pour deux raisons : La première, c'est qu'il ne peut se faire que la conservation d'une chose qui se rapporte à une autre soit une fin dernière. Ainsi, le pilote ne se propose pas, comme sa fin dernière, de conserver le navire qui lui est confié, parce que son navire a été fait dans un autre but, il existe pour naviguer. Or, ce qu'est le navire par rapport au pilote qui le dirige, l'homme l'est relativement à sa raison et à sa volonté, suivant ces paroles de l'Ecriture (*Eccles.* xv, 14) : *Dieu a formé l'homme dès le commencement et l'a laissé dans la main de son conseil.* D'où il est manifeste que l'homme se rapporte à autre chose que lui-même, comme à sa fin ; car il n'est pas le souverain bien. Par conséquent, sa raison et sa volonté ne peuvent avoir pour fin dernière la conservation de son existence. — La seconde raison c'est qu'en supposant que la raison et la volonté de l'homme n'aient d'autre fin que la conservation de son existence, on ne pourrait néanmoins pas dire que les biens corporels sont la fin de l'homme. Car l'existence humaine se compose d'un corps et d'une âme; et bien que l'existence du corps dépende de l'âme, l'existence de l'âme ne dépend pourtant pas du corps, comme nous l'avons prouvé (part. I, quest. LXXV, et quest. XC, art. 4). Le corps existe pour l'âme comme la matière pour la forme, comme l'instrument pour celui qui s'en sert, de telle sorte que c'est par le corps que l'âme agit. D'où il résulte que les biens du corps se rapportent aux biens de l'âme comme à leur fin. Il est donc impossible que le bonheur de l'homme, qui est sa fin dernière, consiste dans ces biens.

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

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

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

ARTICLE VI. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS LA VOLUPTÉ (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que les délectations corporelles sont comprises vulgairement sous le nom de volupté, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 13). Ce n'est cependant pas en elles que consiste principalement le bonheur. Car en chaque chose il faut distinguer ce qui lui est essentiel de

(1) Les disciples de Cérinthe, les millénaires, les juifs et les mahométans ont fait consister le bonheur de l'homme dans les jouissances charnelles. Il en est de même des épicuriens. Toutes es sectes sont flétries par l'Ecriture en une foule d'endroits (Voy. *Sap.* II, *Ecclesiast.* V, *Psalm.* XXXVII, Saint Thomas a tout particulièrement développé cette thèse (*Sum. cont. Gent.* lib. III, cap. 27, et lib. IV, cap. 85).

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

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que tous les hommes désirent les délectations comme ils désirent le bien, mais ils désirent les délectations par rapport au bien qui les produit, mais non réciproquement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Il ne s'ensuit donc pas que la délectation soit par elle-même le bien suprême, mais que toute délectation résulte d'un bien

particulier et que le bien absolu produit lui-même une délectation quelconque.

ARTICLE VII. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS L'UN DES BIENS DE L'AME (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 8), il faut distinguer dans la fin deux choses : *l'objet* même que nous désirons acquérir et *l'usage* ou la possession même de cet objet. Si nous parlons de la fin dernière de l'homme considérée par rapport à la chose même ou l'objet que nous désirons comme notre fin dernière, il est impossible que l'homme ait pour fin suprême son âme ou ce qui en fait partie. Car l'âme considérée en elle-même n'est qu'un être en puissance. Sous le rapport de la science comme de la vertu elle passe de la puissance à l'acte. Or, la puissance existant pour l'acte qui est son complément, il est impossible que ce qui n'existe qu'en puissance soit la fin dernière d'un être. L'âme ne peut donc être à elle-même sa propre fin dernière, et on en doit dire autant de tout ce qui se rapporte à elle, qu'il s'agisse de puissance, d'acte ou d'habitude. Car le bien qui est la fin dernière de l'homme satisfait tous ses désirs. Aussi le désir de l'homme ou sa volonté a-t-il pour objet le bien universel; et comme tout bien inhérent à l'âme est un bien qu'elle a reçu, et par conséquent un bien particulier, il est donc impossible qu'aucun de ces biens puisse être notre fin dernière. Mais si nous parlons de la fin dernière de l'homme par

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

rapport à sa possession ou à l'usage de l'objet qu'on désire, alors on peut dire en ce sens qu'elle consiste dans quelques-uns des biens de l'âme, puisque c'est par l'âme que l'homme arrive au bonheur. Ainsi donc l'objet même que l'homme désire comme sa fin est ce qui constitue le bonheur et ce qui rend heureux ; mais la possession de cet objet est ce qu'on appelle le bonheur même. D'où il résulte qu'on doit dire que le bonheur est quelque chose d'inhérent à l'âme, tandis que ce qui le constitue est quelque chose qui existe en dehors d'elle (1).

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que la béatitude elle-même étant une perfection de l'âme est un bien qui lui est inhérent, mais que ce qui constitue la béatitude, c'est-à-dire ce qui rend heureux, existe en dehors de l'âme, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE VIII. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS UN BIEN CRÉÉ (2)?

1. Il semble que le bonheur de l'homme consiste dans quelque bien créé. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que la sagesse divine joint la fin des premiers êtres avec le commencement de ceux qui viennent ensuite. D'où il résulte que le premier être du monde inférieur peut atteindre le dernier du monde supérieur. Or, le souverain bien de l'homme est la béatitude. Donc l'ange étant dans l'ordre de la nature supérieur à l'homme, comme nous l'avons dit (quest. LXXV, art. 7 ; quest. CVIII, art. 8, et quest. CXI, art. 1), il semble que le bonheur de l'homme consiste à s'élever de quelque manière jusqu'à l'ange.

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

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

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIX, cap. 26) que comme l'âme est la vie du corps, de même Dieu est la vie heureuse de

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

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

l'homme, selon ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXLIII, 15) : *Heureux le peuple qui a le Seigneur pour son Dieu.*

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

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

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

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

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

QUESTION III.

QU'EST-CE QUE LE BONHEUR.

Nous avons maintenant à examiner ce qu'est le bonheur et à quelles conditions il existe. — A ce sujet huit questions se présentent : 1° Le bonheur est-il quelque chose d'incréé ? — 2° S'il est quelque chose de créé est-ce une opération ? — 3° Est-il une opération de la partie sensitive de l'âme ou de la partie intellective seulement ? — 4° S'il est une opération de la partie intellective, dépend-il de l'intellect ou de la volonté ? — 5° Est-ce une opération de l'intellect spéculatif ou de l'intellect pratique ? — 6° S'il est une opération de l'intellect spéculatif consiste-t-il dans la contemplation des sciences spéculatives ? — 7° Consiste-t-il dans la contemplation des substances

(1) Le Psalmiste proclame la même vérité dans une foule d'endroits : *Dominus pars hæreditatis meæ* (*Ps* XV) : *Quid mihi est in cœlo et à te quid volui super terram?... Pars mea Deus in æternum* (*Ps.* LXXII) : *Satiabor cùm apparuerit gloria tua* (*Ps.* XVI).

séparées, c'est-à-dire des anges? — 8° Consiste-t-il exclusivement dans la contemplation de Dieu, par laquelle nous le voyons dans son essence?

ARTICLE I. — LE BONHEUR EST-IL QUELQUE CHOSE D'INCRÉÉ (1)?

1. Il semble que le bonheur soit quelque chose d'incréé. Car Boëce dit (*De Cons.* lib. III, pros. 10) qu'il est nécessaire de reconnaître que Dieu est le bonheur même.

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *second*, qu'on donne le nom de bonheur au bien suprême de l'homme, parce qu'il en est la possession ou la jouissance.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que le bonheur est la fin dernière de la même manière qu'on donne le nom de fin à la possession de la fin elle-même.

ARTICLE II. — LE BONHEUR EST-IL UNE OPÉRATION (2)?

1. Il semble que le bonheur ne soit pas une opération. Car saint Paul dit

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

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

(*Rom.* VI, 22) : *Le fruit que vous retirez de votre obéissance à Dieu est votre propre sanctification, et la fin sera la vie éternelle.* Or, la vie n'est pas une opération, elle est l'existence même de ceux qui la possèdent. Donc la fin dernière ou le bonheur n'est pas une opération.

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

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

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

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

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

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 7) que le bonheur est une opération dirigée par la vertu parfaite.

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

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

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

Dans cette hypothèse la béatitude n'est pas une opération, mais une substance. Cette erreur a été condamnée par le pape Innocent III, au concile de Latran.

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

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

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

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

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

La réponse au *cinquième* et au *sixième* argument est par là même évidente.

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

ARTICLE III. — LE BONHEUR EST-IL UNE OPÉRATION DE LA PARTIE SENSITIVE DE L'AME OU DE LA PARTIE INTELLECTIVE EXCLUSIVEMENT (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre qu'une chose peut appartenir au bonheur de trois manières : 1° essentiellement; 2° antécédemment; 3° conséquemment. L'opération sensitive ne peut appartenir essentiellement au bonheur. Car le bonheur de l'homme consiste essentiellement dans son union avec le bien incréé qui est sa fin dernière, comme nous l'avons prouvé (art. 1), et il ne peut être uni à cette fin par l'opération des sens. D'ailleurs nous avons aussi démontré (quest. II, art. 5) que le bonheur de l'homme ne consiste pas dans les biens matériels qui sont les seuls que les sens puissent percevoir. Mais les opérations sensitives peuvent appartenir au bonheur antécédemment et conséquemment. Elles lui appartiennent antécédemment relativement au bonheur imparfait tel qu'il peut exister dans la vie présente; car l'opération de l'intellect présuppose l'opération des sens. Elles existeront encore conséquemment dans le bonheur parfait qu'on attend au ciel, parce que, comme le dit saint Augustin (*Ep.* 56 *ad Diosc.*), après la résurrection le bonheur de l'âme se reflétera sur le corps et sur les sens de manière à les perfectionner dans leurs opérations. C'est ce que nous verrons d'ailleurs en traitant de la résurrection. Mais alors l'opération par laquelle l'âme humaine est unie à Dieu ne dépendra pas des sens.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection prouve que l'opération des sens est antécédemment nécessaire au bonheur imparfait tel qu'on peut le posséder ici-bas.

Il faut répondre au *second*, que le bonheur parfait dont jouissent les anges est l'assemblage de tous les biens dans le sens qu'il résulte de l'union de la créature avec l'être qui est la source universelle de tout bien; mais cela ne signifie pas qu'il se compose de tous les biens particuliers. Quant

(1) Il n'est pas possible que le bonheur consiste dans l'opération de la partie sensitive de l'âme, puisque Dieu, qui en est l'objet, est un pur esprit.

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

au bonheur imparfait qui existe ici-bas, il faut au contraire qu'il se compose de tous les biens qui sont nécessaires à la perfection des fonctions que nous avons à remplir en cette vie.

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

ARTICLE IV. — SI LE BONHEUR CONSISTE DANS LA PARTIE INTELLECTIVE DE L'AME, APPARTIENT-IL A L'INTELLECT OU A LA VOLONTÉ (1)?

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

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. II, art. 6), il y a deux choses nécessaires au bonheur, l'une qui lui est essentielle et l'autre qui lui est accidentelle comme la délectation qui en résulte. Quant à ce qui est essentiel au bonheur il est impossible qu'il consiste dans l'acte de la volonté. Car il est évident d'après ce que nous avons dit (art. 1 huj. quæst. et quest. 2) que le bonheur est la possession de la fin dernière. Or, la posses-

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

sion de la fin ne consiste pas dans l'acte même de la volonté, puisque c'est la volonté qui se porte vers la fin; elle la désire quand elle ne la possède pas et elle s'en délecte quand elle la possède. Il est également manifeste que le désir de la fin n'en est pas la possession, mais c'est un mouvement de la volonté vers elle. Ainsi la délectation de la volonté provient de ce qu'elle est en possession de sa fin, mais il n'y a pas réciprocité ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas en possession de sa fin parce qu'elle se délecte en elle. Il faut donc un autre acte que celui de la volonté, pour la mettre en possession de sa fin. C'est d'ailleurs ce qu'on peut rendre évident par des exemples de choses sensibles. Car si l'acte de la volonté nous mettait en possession de l'argent, du moment où l'homme cupide désirerait en avoir il en aurait. Mais comme l'argent est une chose qu'il ne possède pas préalablement, pour l'acquérir il faut qu'on le prenne avec la main ou de toute autre manière, et c'est lorsqu'on le possède ainsi qu'on se délecte dans sa possession. Il en est de même de notre fin intelligible ou spirituelle. Dès le principe nous voulons la posséder, mais nous ne la possédons qu'autant que l'acte de l'intellect nous la rend présente, et c'est alors que la volonté se délecte en se reposant dans sa possession. Ainsi donc l'essence du bonheur consiste dans l'acte de l'intellect (1). Mais la délectation qui résulte du bonheur se rapporte à la volonté, d'après ces paroles de saint Augustin (*De confes.* lib. x, cap. 23) que le bonheur est la joie que produit la vérité ; c'est-à-dire que la joie est la consommation même du bonheur.

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que l'intellect perçoit la fin avant la volonté, mais que le mouvement vers la fin commence néanmoins par cette dernière faculté. C'est pourquoi on rapporte à la volonté ce qui est la conséquence dernière de la possession de la fin : la délectation et la jouissance.

Il faut répondre au *quatrième*, que pour mouvoir l'amour l'emporte sur la connaissance, mais que pour percevoir la connaissance précède l'amour; car, comme le dit saint Augustin, on n'aime que ce qu'on connaît (*De Trin.* lib. x, cap. 1 et 2). C'est pourquoi nous percevons d'abord la fin intelligible par l'action de l'intellect, comme nous percevons en premier lieu la fin sensible par l'action des sens.

Il faut répondre au *cinquième*, que celui qui a tout ce qu'il veut est heureux par là même qu'il a ce qu'il veut, mais cet avantage lui vient d'une autre cause que de l'acte de la volonté. D'ailleurs une des conditions essentielles du bonheur c'est qu'on ne veuille rien de mal. La droiture de la

(1) L'Écriture est favorable à ce sentiment. Car la béatitude formelle de l'homme est la vision de Dieu, et la vision doit succéder à la foi qui réside ici-bas dans l'intellect : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem* (I. *Cor.* XIII) : *Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*, etc.

volonté est au nombre des biens qui rendent heureux, parce qu'elle nous porte vers eux, comme le mouvement nous mène au terme et le changement à la perfection ou à la qualité que nous désirons.

ARTICLE V. — LE BONHEUR EST-IL UNE OPÉRATION DE L'INTELLECT SPÉCULATIF OU PRATIQUE (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que le bonheur consiste plus dans l'opération de l'intellect spéculatif que dans celle de l'intellect pratique, pour trois raisons : 1° Parce que si le bonheur de l'homme est une opération, il faut que ce soit l'opération humaine la plus éminente. Or, l'opération la plus élevée de l'homme est celle qui procède de la première de ses facultés mise en rapport avec son plus noble objet. Ainsi la première puissance de l'âme est l'intellect, et son objet le plus élevé est le bien infini, la divinité qui n'est pas l'objet de l'intellect pratique, mais de l'intellect spéculatif. D'où il résulte que le bonheur consiste surtout dans l'opération de ce dernier intellect, c'est-à-dire dans la contemplation des attributs divins. Et comme tout être paraît avoir pour essence ce qu'il y a en lui de plus élevé, selon la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4, et lib. X, cap. 7), il s'ensuit que cette opération est celle qui est la plus propre à l'homme et qui lui cause le plus de jouissances. — 2° La seconde raison c'est qu'on recherche la contemplation, surtout pour elle-même, tandis qu'on ne recherche pas l'acte de l'intellect pratique pour lui-même, mais pour l'action, et les actions se rapportent à une fin. D'où il est évident que la fin dernière ne peut consister dans la

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

vie active qui appartient à l'intellect pratique. — 3° Une troisième raison c'est que dans la vie contemplative l'homme communique avec les êtres qui sont au-dessus de lui, avec Dieu et les anges auxquels la béatitude l'assimile, tandis que pour les choses qui se rapportent à la vie active les animaux communiquent en quelque façon avec l'homme, quoique très-imparfaitement. Pour toutes ces raisons la dernière et parfaite béatitude que nous attendons dans l'autre vie consiste principalement tout entière dans la contemplation. Quant à la béatitude imparfaite, telle que nous pouvons la posséder ici-bas, elle consiste premièrement et principalement dans la contemplation, et elle consiste secondairement dans l'opération de l'intellect pratique qui dirige les actions et les passions humaines, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 7 et 8).

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

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

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

ARTICLE VI. — LE BONHEUR CONSISTE-T-IL DANS LA CONNAISSANCE DES SCIENCES SPÉCULATIVES (1)?

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

2. Ce que tous les hommes désirent naturellement pour eux-mêmes semble être notre bonheur suprême. Or, tous désirent de la sorte la connaissance des sciences spéculatives. Car, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2), tous les hommes désirent naturellement savoir, et un peu plus loin il ajoute qu'on recherche les sciences spéculatives pour elles-mêmes. Donc le bonheur consiste dans la possession de ces sciences.

3. Le bonheur est la perfection dernière de l'homme. Or, un être est perfectionné selon ce qui le fait passer de la puissance à l'acte. Puisque l'intellect humain est mis en acte par la connaissance des sciences spéculatives,

(1) La science n'est pas la fin dernière de l'homme, puisque l'Apôtre dit (I. *Cor.* XIII) : *Si noverim omnem scientiam, charitatem autem non habuero, nihil sum.*

il semble donc que le souverain bonheur de l'homme consiste dans cette sorte d'étude.

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

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, qu'Aristote parle en cet endroit de

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

la félicité imparfaite, telle qu'elle peut être ici-bas, comme nous l'avons dit (art. 2 ad 4).

Il faut répondre au *second*, qu'on désire naturellement non-seulement le bonheur parfait, mais encore son image ou sa participation quelle qu'elle soit.

Il faut répondre au *troisième*, que la contemplation des sciences spéculatives fait passer d'une manière notre intellect à l'acte; mais elle ne l'élève pas à son acte dernier et complet.

ARTICLE VII. — LE BONHEUR CONSISTE-T-IL DANS LA CONNAISSANCE DES SUBSTANCES SÉPARÉES, C'EST-A-DIRE DES ANGES (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le bonheur parfait de l'homme ne consiste pas en ce qui est la perfection de l'intellect par participation, mais en ce qui est sa perfection par essence. Or, il est évident qu'une chose perfectionne une puissance selon qu'elle se rapporte plus ou moins à elle selon son objet propre. L'objet propre de l'intellect étant le vrai, tout ce qui est vrai par participation ne perfectionne pas l'intellect qui le contemple d'une manière souveraine. Et puisque les choses sont à la vérité ce qu'elles sont à l'être, comme le dit Aristote (*Met.* lib. II, text. 4), il s'ensuit que tout ce qui existe par participation est vrai aussi par participation. Les anges ayant l'être par participation, parce qu'il n'y a que Dieu dont l'être soit l'essence, comme nous l'avons démontré (part. I, quest. III, art. 4, et quest. LXI, art. 1), il en résulte qu'il n'y a que Dieu qui soit la vérité par essence, et que sa contemplation seule rend parfaitement heureux.

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

Toutefois, rien n'empêche qu'on ne fasse consister le bonheur imparfait dans la contemplation des anges, et même un bonheur plus élevé que celui qu'on place dans la connaissance des sciences spéculatives.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous assisterons aux fêtes des anges non-seulement en les contemplant, mais en contemplant Dieu avec eux.

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

Il faut répondre au *troisième*, qu'un être inférieur peut atteindre une créature supérieure de deux manières : 1° Selon le degré de la puissance dont elle participe. Ainsi l'homme sera parfaitement heureux quand il sera parvenu à contempler Dieu comme les anges le contemplent. 2° Comme la puissance atteint l'objet. En ce sens la perfection dernière de chaque puissance consiste à s'élever à ce qui renferme pleinement en soi la nature de son objet propre (2).

ARTICLE VIII. — LE BONHEUR DE L'HOMME CONSISTE-T-IL DANS LA VISION DE L'ESSENCE DIVINE (3)?

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

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

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (I. Joan. III, 2) que *quand il apparaîtra, nous serons semblables à lui et nous le verrons tel qu'il est.*

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

Il faut répondre que la béatitude souveraine et parfaite ne peut exister que dans la vision de l'essence divine. Pour rendre cette proposition évidente, il faut observer deux choses : 1° Que l'homme n'est pas parfaitement heureux tant qu'il lui reste quelque chose à désirer et à chercher. 2° Que la perfection d'une puissance se considère d'après la nature de son objet. Or, l'objet de l'intellect, c'est ce qui est, c'est-à-dire c'est l'essence

(1) Ce sentiment est celui d'Algazel et des philosophes qui admettaient le système des émanations.

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

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis parle de la connaissance de ceux qui sont sur la terre et qui tendent à la béatitude.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (art. 1), la fin peut s'entendre de deux manières : 1° par rapport à la chose même que l'on désire; en ce sens l'être inférieur et l'être supérieur, et toutes choses en un mot ont la même fin, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 8); 2° par rapport à la manière dont on possède ce que l'on a désiré. De cette manière la fin de l'être supérieur diffère de celle de l'être inférieur selon la différence des relations qu'ils ont avec leur objet. Ainsi la béatitude de Dieu dont l'intellect comprend l'essence est supérieure à celle de l'homme ou de l'ange qui voit cette même essence, mais qui ne la comprend pas.

QUESTION IV.

DES CONDITIONS REQUISES POUR LA BÉATITUDE.

Après avoir dit en quoi consiste la béatitude, nous avons maintenant à examiner quelles conditions elle requiert. — A cet égard huit questions se présentent : 1° La délectation est-elle requise pour la béatitude? — 2° La béatitude existe-t-elle plutôt dans la vision que dans la délectation? — 3° Exige-t-elle la compréhension? — 4° Demande-t-elle la droiture de la volonté? — 5° Pour être heureux l'homme a-t-il besoin de son corps? — 6° Faut-il que le corps soit parfait? — 7° La béatitude exige-t-elle des biens extérieurs? — 7° Lui faut-il une société d'amis?

ARTICLE I. — LA DÉLECTATION EST-ELLE REQUISE POUR LA BÉATITUDE (1)?

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

(1) La délectation accompagne la béatitude, d'après ces paroles du Psalmiste (*Ps.* XV) : *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo, delectationes in dexterâ tuâ usque in finem.*

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

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

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. X, cap. 22) que la béatitude est la joie qu'inspire la vérité.

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que par là même qu'une récompense est accordée à quelqu'un, la volonté de celui qui la mérite s'y repose et c'est ce qu'on appelle délectation. Ainsi la délectation est de l'essence même de la récompense qu'on accorde.

Il faut répondre au *second*, que la délectation est produite par la vision de Dieu elle-même; par conséquent celui qui voit Dieu ne peut pas avoir besoin de délectation.

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

ARTICLE II. — LA BÉATITUDE CONSISTE-T-ELLE PLUTÔT DANS LA VISION QUE DANS LA DÉLECTATION (1)?

1. Il semble que la béatitude consiste plutôt dans la délectation que dans la vision. Car la délectation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4), est la perfection de l'œuvre. Or, la perfection est préférable à l'objet perfectible. Donc la délectation l'emporte sur l'opération de l'intellect qui est la vision.

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

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

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

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

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

Il faut répondre qu'Aristote soulève cette question (*Eth.* lib. X, cap. 6, 7 et 8) et la laisse sans la résoudre. Mais si l'on y réfléchit avec soin on verra que l'opération de l'intellect qui est la vision doit nécessairement être mise avant la délectation. Car la délectation consiste dans un certain repos de la volonté, et pour que la volonté se repose en quelque chose il n'y a pas d'autre cause que la bonté de l'objet dans lequel elle s'arrête. Par conséquent si la volonté se repose dans une opération, ce repos procède de la bonté même de l'opération. La volonté ne cherche pas le bien pour le repos ; car alors l'acte de la volonté serait lui-même sa fin, ce qui est contraire à ce que nous avons dit (quest. I, art. 1 ad 2). Mais elle cherche à se reposer dans l'opération, parce que l'opération est son bien. D'où il est manifeste que l'opération même dans laquelle la volonté se repose est un bien plus fondamental que le repos de la volonté dans ce bien lui-même.

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

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

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

ARTICLE III. — EST-IL NÉCESSAIRE QUE L'ON COMPRENNE POUR ÊTRE BIENHEUREUX (1)?

1. Il semble que pour être bienheureux il ne soit pas nécessaire de com-

(1) Le mot *comprendre* a deux sens. Il signifie connaître parfaitement ; dans ce sens aucun être créé ne comprend Dieu, parce que le fini est incapable de l'infini. Il signifie aussi percevoir, saisir (*prehendere*) une chose. Dans ce second sens, les bienheureux comprennent Dieu, parce qu'ils

prendre. Car saint Augustin dit en parlant de la vision de Dieu (*Epist.* LII) que c'est un grand bonheur que de s'élever à Dieu par la pensée, mais qu'il est impossible de le comprendre. Donc on peut être bienheureux sans comprendre.

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

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

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

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

Il faut répondre que la béatitude consistant dans la possession de la fin dernière, on doit considérer ce qu'elle exige d'après la manière dont l'homme tend à sa fin. Or, l'homme tend à sa fin intelligentielle d'un côté par son intellect, de l'autre par sa volonté. Il s'y rapporte par son intellect en ce sens qu'il possède imparfaitement dès ici-bas une connaissance préexistante de sa fin; il s'y rapporte par la volonté de deux manières : 1° par l'amour qui est le premier mouvement de la volonté vers une chose; 2° par les relations qui s'établissent entre le sujet aimant et l'objet aimé. Ces relations peuvent exister de trois sortes. Ainsi elles existent quand l'objet aimé est présent au sujet qui l'aime; en ce cas on ne le cherche pas; ou quand l'objet n'est pas présent, mais qu'il est impossible de l'atteindre, alors on ne le cherche pas non plus; ou bien quand il est possible de l'atteindre, mais qu'il est au-dessus des forces de celui qui le désire, de telle sorte qu'il ne puisse arriver à lui immédiatement. Telle est la relation qui existe entre le sujet qui espère et l'objet espéré, et c'est seulement dans cette hypothèse qu'on recherche l'objet que l'on désire. Or, il y a dans la béatitude quelque chose qui correspond à cette triple distinction. Ainsi il y a la *connaissance* parfaite de la fin qui correspond à la connaissance imparfaite; il y a ensuite la *présence* de la fin qui correspond à l'espérance, et il y a enfin la *délectation* dans l'objet présent qui est une conséquence de l'amour, comme nous l'avons dit (art. 1). C'est ce qui fait qu'il est nécessaire qu'il y ait trois choses qui concourent au bonheur : la *vision* qui est la connaissance parfaite de notre fin intelligible; la *compréhension* qui implique la présence de cette fin; la *délectation* ou la jouissance qui emporte avec elle le repos du sujet qui aime dans l'objet aimé.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot *comprendre* s'entend en

le possèdent réellement. *Tenui eum, nec dimittam* (*Cant.* III). C'est sur cette distinction que roule tout cet article.

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

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

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

ARTICLE IV. — LA DROITURE DE VOLONTÉ EST-ELLE REQUISE POUR LA BÉATITUDE (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que la droiture de la volonté est nécessaire à la béatitude d'une manière antécédente et concomitante. 1° D'une manière *antécédente*. Car la droiture de la volonté est une disposition requise pour la fin dernière. En effet, la fin est à ce qui y mène ce que la forme est à la matière. Par con-

(1) Il est de foi que la droiture de la volonté est requise pour la béatitude antécédemment et concomitament. Antécédemment, puisqu'il est écrit : *Non intrabit in eam aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens et mendacium* (*Apoc.* XXI); concomitament, d'après ces paroles de saint Pierre (I Petr. I) : *Regeneravit nos in spem viram, in hæreditatem incorruptibilem et incontaminatam et immarcessibilem.*

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

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle de la connaissance du vrai qui n'est pas l'essence même de la bonté.

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

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

ARTICLE V. — LE CORPS EST-IL NÉCESSAIRE A LA SOUVERAINE BÉATITUDE DE L'HOMME (2) ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) Jean XXII eut ce sentiment avant qu'il ne fût élevé sur la chaire de saint Pierre, mais il dit lui-même qu'il ne l'a jamais proposé que comme une opinion (Raynald, 1333, n. 40), et avant sa mort il dressa une bulle par laquelle il rétractait et condamnait ce qu'il avait autrefois avancé à ce sujet (Vid. apud Baluz. *in vitâ ejusdem papæ*).

tions l'intellect n'a besoin du corps qu'à cause des images sensibles dans lesquelles elle contemple la vérité intelligible, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIV, art. 7). Or, il est évident qu'on ne peut voir l'essence divine par des images sensibles, comme nous l'avons prouvé (part. I, quest. XII, art. 2). Par conséquent, puisque le bonheur parfait de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine, il ne dépend pas du corps, et l'âme peut être bienheureuse sans être unie au corps. — Mais il est à remarquer qu'une chose est nécessaire à la perfection d'une autre de deux manières : 1° pour constituer son essence, c'est de la sorte que l'âme est nécessaire à la perfection de l'homme; 2° pour la perfectionner en améliorant sa manière d'être, c'est ainsi que la beauté du corps ou la rapidité de l'esprit sont nécessaires à notre perfection. Par conséquent quoique le corps ne soit pas nécessaire à la béatitude de l'homme dans le premier sens, cependant il lui est nécessaire dans le second. Car puisque l'opération dépend de la nature du sujet qui opère, plus l'âme est parfaite dans sa nature et plus est parfaite son opération propre qui constitue son bonheur. Aussi, saint Augustin s'étant demandé (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 35) si les âmes des morts qui sont séparées de leur corps pouvaient jouir de la béatitude suprême, répond qu'elles ne peuvent voir la substance immuable, comme les anges la voient, soit pour une cause que nous ignorons, soit parce qu'elles ont le désir naturel de régir leur corps.

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

Il faut répondre au *second*, que l'âme n'est pas à l'être ce que sont en général les parties au tout qui en est formé. Car l'être d'un tout n'est pas celui de quelqu'une de ses parties. Ainsi, ou la partie cesse d'exister absolument quand le tout est détruit, comme les parties d'un animal quand l'animal n'est plus, ou, si les parties subsistent, elles ont en acte un autre être, comme la partie de la ligne a un autre être que la ligne entière. Mais l'âme humaine reste à titre de composé après la destruction du corps, parce que ce qui est l'être de la forme et de la matière est aussi l'être du composé. Or, l'âme subsiste dans son être, comme nous l'avons prouvé (part. I, quest. LXXV, art. 2). D'où il résulte qu'après être séparée du corps elle a un être parfait, et que par conséquent elle peut avoir une opération parfaite, bien qu'elle n'ait pas une nature parfaite.

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

Il faut répondre au *quatrième*, qu'une chose est entravée par une autre de deux manières : 1° Par contrariété, comme le froid empêche l'action de la chaleur. Un obstacle de cette nature répugne à la félicité. 2° Par suite d'un certain défaut, comme quand la chose entravée n'a pas absolument tout ce qui est nécessaire à sa perfection absolue. Un obstacle de ce genre ne répugne pas au bonheur, mais à sa perfection absolue. Ainsi, on dit que la séparation du corps ralentit l'action de l'âme et l'empêche de tendre de toute son énergie à la vision de l'essence divine. Car elle désire jouir de

Dieu de telle sorte que sa jouissance rejaillisse sur le corps autant que possible. C'est pourquoi tant qu'elle jouit de Dieu sans le corps, son appétit se repose en lui, mais cela ne l'empêche pas de désirer que le corps soit associé à sa jouissance (1).

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

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

ARTICLE VI. — LA PERFECTION DU CORPS EST-ELLE NÉCESSAIRE A LA BÉATITUDE (3)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que si nous parlons de la béatitude humaine telle qu'on peut la posséder ici-bas, il est évident que la bonne disposition du corps lui est absolument nécessaire. Car, d'après Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 7), le bon-

(1) On peut parlir de ce principe pour prouver la résurrection des corps.

(2) Nous jouirons par un plus grand nombre de facultés.

(3) Saint Paul a prédit que les corps des élus seraient transformés : *Salvatorem expectamus Dominum nostrum Jesum Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ* (Phil. III).

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

Il faut répondre au *premier* argument, que la béatitude ne consiste pas dans la perfection du corps comme dans son objet propre; mais les avantages du corps peuvent contribuer à l'éclat ou à la perfection de la béatitude.

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

Il faut répondre au *troisième*, que pour que l'intellect remplisse parfaitement ses fonctions il faut qu'il s'abstraye de ce corps de corruption qui appesantit l'âme; mais il n'en est pas de même du corps spirituel qui sera complétement soumis à l'esprit. C'est ce que nous démontrerons dans la troisième partie (3).

ARTICLE VII. — LES BIENS EXTÉRIEURS SONT-ILS NÉCESSAIRES A LA BÉATITUDE (4)?

1. Il semble que les biens extérieurs soient encore nécessaires à la béatitude. Car ce qu'on promet aux saints pour récompense appartient à la béatitude. Or, on promet aux saints des biens extérieurs, comme la nourriture,

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

(2) L'Apôtre désigne ainsi les qualités nouvelles du corps (I. *Cor.* XV) : *Seminatur corpus in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in ignobilitate, surget in glorid; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.*

(3) Cette dernière partie est malheureusement restée inachevée.

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

la boisson, les richesses, la puissance. Il est dit en saint Luc (Luc, xxii, 30) : *Je vous prépare le royaume céleste afin que vous mangiez et que vous buviez à ma table.* Et en saint Matthieu (Matth. vi, 20) : *Amassez-vous un trésor pour le ciel.* Et ailleurs (*ibid.* xxv, 34) : *Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume.* Donc les biens extérieurs sont nécessaires à la béatitude.

2. D'après Boëce (*De Cons.* lib. iii, pros. 2), la béatitude est un état parfait qui résulte de la réunion de tous les biens. Or, il y a des choses extérieures qui sont pour l'homme des biens, quoique ce soient les moins importants, selon la remarque de saint Augustin (*De Lib. arb.* lib. ii, cap. 19, et *Retract.* lib. i, cap. 9). Donc ils sont nécessaires à la béatitude.

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que d'après saint Augustin (*Lib. de Serm. Dom. in mont.* lib. I, cap. 5), on ne dit pas que la récompense des saints soit dans les cieux matériels ; mais on entend par les cieux la hauteur des biens spirituels. Néanmoins, les bienheureux seront dans un lieu corporel qui sera le ciel empyrée (1). Ce n'est pas que leur bonheur l'exige, mais c'est par convenance et par gloire.

ARTICLE VIII. — LA SOCIÉTÉ DES AMIS EST-ELLE NÉCESSAIRE A LA BÉATITUDE ?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que si l'on parle du bonheur de la vie présente, comme dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 9 et 11), celui qui est heureux a besoin d'amis, non pour son utilité personnelle, puisqu'il se suffit à lui-même, non pour son agrément, puisqu'il goûte en lui-même le plus pur plaisir dans la pratique de la vertu, mais dans l'intérêt du bien lui-même, afin qu'il puisse leur rendre service, qu'il ait de la jouissance en les voyant se dévouer comme lui au bien et qu'il trouve en eux un aide pour faire une foule de bonnes œuvres. Car pour faire le bien l'homme a besoin du secours de ses amis pour les œuvres de la vie active aussi bien que pour celles de la vie contemplative. Mais s'il s'agit de la béatitude parfaite dont on jouira dans le ciel, la société des amis n'est pas nécessaire à cette béatitude, parce qu'alors l'homme trouve toute la plénitude de sa perfection en Dieu. Cependant cette société peut concourir au perfectionnement ou à l'achèvement de ce bonheur. C'est en ce sens que saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 25) que la créature spirituelle, pour être heureuse, n'est intérieurement soutenue que par l'éternité, la vérité et la charité du créateur. Si l'on dit qu'elle reçoit extérieurement quelque secours, il faut alors l'attribuer uniquement à ce que les bienheureux se voient les uns les autres et jouissent de leur société.

(1) Voyez ce que nous avons dit à ce sujet, tome I, page 525.

Il faut répondre au *premier* argument, que la gloire qui est essentielle à la béatitude n'est pas celle que l'homme trouve dans son semblable, mais en Dieu.

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

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

QUESTION V.

DE LA MANIÈRE D'ARRIVER A LA BÉATITUDE.

Après avoir parlé des conditions nécessaires à la béatitude, nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont on y arrive. — A cet égard huit questions se présentent : 1° L'homme peut-il arriver à la béatitude? — 2° Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre? — 3° Peut-on être heureux en cette vie? — 4° Une fois qu'on possède la béatitude peut-on la perdre? — 5° L'homme peut-il arriver à la béatitude par ses moyens naturels? — 6° L'homme arrive-t-il à la béatitude par l'action d'une créature supérieure? — 7° Les œuvres de l'homme sont-elles nécessaires pour qu'il reçoive de Dieu la béatitude? — 8° Tout homme désire-t-il la béatitude?

ARTICLE I. — L'HOMME PEUT-IL ARRIVER A LA BÉATITUDE (1)?

1. Il semble que l'homme ne puisse arriver à la béatitude. Car, comme la nature raisonnable est au-dessus de la nature sensible, de même la nature intellectuelle est au-dessus de la nature raisonnable, comme le dit saint Denis en beaucoup d'endroits (*De div. nom.* cap. 4, 5, 6, 7 et 8). Or, les animaux qui n'ont qu'une nature sensitive ne peuvent parvenir à la même fin que la créature raisonnable. Donc l'homme, qui est raisonnable, ne peut parvenir à la fin de la nature intellectuelle qui est la béatitude.

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

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

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Ps.* XCIII, 12) : *Heureux l'homme que vous enseignerez, Seigneur* (2).

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

(2) Le Psalmiste dit encore en parlant des justes : *Ibunt de virtute in virtutem; videbitur Deus deorum in Sion* (Voyez aussi Tob. XIII, *Apoc.* XXI).

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

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

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

Il faut répondre au *second*, que dans l'état de la vie présente il est dans la nature de l'homme de connaître la vérité intelligible par des images sensibles, mais qu'après cette vie il lui sera naturel de la connaître d'une autre manière, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXIV, art. 7, et quest. XCIX, art. 1).

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

ARTICLE II. — UN HOMME PEUT-IL ÊTRE PLUS HEUREUX QU'UN AUTRE (1)?

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

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

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

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

Mais c'est le *contraire*. Il est dit en saint Jean (Joan. XIV, 2) : *Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père.* Par là il faut entendre, d'après saint Augustin (*Tract.* LXVII *in Joan.*), que dans la vie éternelle les rangs seront gradués selon la diversité des mérites. Or, le rang que l'on occupera dans la vie éternelle, c'est la béatitude elle-même. Donc il y a plusieurs degrés de béatitude, et tous les saints ne jouissent pas d'un bonheur égal.

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que l'unité du denier indique l'unité objective de la béatitude, et que la diversité des demeures signifie la différence de béatitude, selon les divers degrés de jouissance.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la béatitude est le souverain bien, parce qu'elle en est la possession parfaite ou la jouissance.

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

ARTICLE III. — PEUT-ON POSSÉDER LA BÉATITUDE ICI-BAS (1)?

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre qu'on peut posséder ici-bas une certaine participation de la béatitude, mais qu'on ne peut avoir la béatitude parfaite et véritable, et cela pour deux raisons : 1° La première se tire de la nature de la béatitude en général. Car la béatitude exclut tous les maux et comble tous les désirs, puisqu'elle est le bien parfait, qui suffit à tout. Or, en cette vie on ne peut être absolument exempt de maux. Car la vie présente est soumise à une multitude de misères qu'on ne peut éviter. Ainsi l'intellect est sujet à l'ignorance, l'appétit aux affections déréglées et le corps à des afflictions de toutes sortes, comme le montre si bien saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIX, cap. 5, 6, 7, 8). De même le désir du bien qui est en nous ne peut être satisfait ici-bas; car l'homme désire naturellement la stabilité et la permanence du bien qu'il possède. Or, les biens de ce monde sont passagers, puisque la vie elle-même passe, quoique nous désirions naturellement la conserver toujours, parce que nous repoussons naturellement la mort. D'où il est impossible qu'on possède en ce monde la vraie béatitude. 2° On arrive à la même conclusion si on considère ce qui constitue spécialement la béatitude, c'est-à-dire la vision de l'essence divine dont l'homme ne peut jouir en cette vie, comme nous l'avons montré (part. I, quest. XII, art. 2). D'où il est manifeste qu'on ne peut ici-bas posséder la véritable et parfaite béatitude.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit les justes heureux ici-bas, soit parce qu'ils ont l'espérance d'arriver à la béatitude dans l'autre vie, suivant ces paroles de saint Paul (*Rom.* VIII, 24) : *C'est l'espérance qui nous sauve,* soit parce qu'ils participent à la béatitude selon qu'ils jouissent du souverain bien.

Il faut répondre au *second,* que la participation à la béatitude peut être imparfaite de deux manières : 1° Par rapport à l'objet lui-même de la béatitude qu'on ne voit pas dans son essence. Cette sorte d'imperfection est contraire à l'essence même de la béatitude véritable. 2° Elle peut être imparfaite par rapport au sujet qui y participe en percevant par lui-même l'objet de la béatitude, c'est-à-dire Dieu. Il ne le perçoit qu'imparfaitement comparativement à la manière dont Dieu jouit lui-même de sa propre essence. Cette dernière imperfection ne détruit pas la nature même de la béatitude. Car la béatitude étant une opération, comme nous l'avons dit (quest. III,

art. 2), son essence véritable se considère d'après l'objet qui détermine l'espèce de l'acte et non d'après le sujet.

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes pensent qu'il y a ici-bas une sorte de béatitude qui est l'image ou le reflet de la béatitude véritable; par conséquent leur sentiment n'est pas complétement erroné.

ARTICLE IV. — QUAND ON POSSÈDE LA BÉATITUDE PEUT-ON LA PERDRE (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que s'il s'agit de la béatitude imparfaite telle qu'il est possible de la posséder en ce monde, on peut la perdre. C'est évident pour la félicité contemplative qu'on perd soit par oubli, comme quand on perd ses connaissances par suite d'une maladie, soit par des occupations qui détournent complétement l'esprit de la méditation et de l'étude. C'est également évident pour la félicité active. Car la volonté humaine peut être modifiée au point de n'avoir plus la vertu qui constitue principalement le bonheur. Et dans le cas où la vertu reste intègre, les changements extérieurs peuvent troubler ce bonheur en empêchant une foule d'actions vertueuses; cependant elles ne peuvent pas le détruire totalement, parce qu'il y a toujours de la vertu dans l'homme qui supporte avec gloire l'adversité. C'est pourquoi, comme le bonheur de ce monde peut se perdre, ce qui semble contraire à l'essence de la béatitude, Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 10) qu'ici-bas on n'est pas absolument heureux, mais qu'on l'est comme peuvent l'être les hommes dont la nature est changeante. S'il s'agit de la béatitude parfaite que nous espérons après cette vie, il faut savoir qu'Origène, suivant en ceci l'erreur des platoniciens, a supposé (*Periarch.* lib. I, cap. 5, et lib. II, cap. 3) qu'après être arrivé à la souveraine béatitude l'homme pouvait redevenir malheureux (2). Mais cette opinion est manifestement fausse pour deux raisons. — 1° La première ressort de la nature de la béatitude en général. Car la béatitude étant un bien parfait qui suffit à tout, il faut qu'elle calme

(1) La béatitude est inamissible, d'après une foule de passages de l'Écriture : *Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis* (*Sap.* III) : *Jam non erit amplius neque luctus, neque clamor, neque dolor; neque cadet super illos sol, neque ullus æstus* (*Apoc.* XXI).

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que la béatitude est la perfection consommée qui écarte de celui qui est heureux tout défaut. Ainsi elle est inmuable dans celui qui la possède par suite de la vertu divine qui élève l'homme jusqu'à le faire entrer en part de son éternité qui est au-dessus de tout changement.

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

Il faut répondre au *troisième*, que la béatitude a un commencement à cause de la condition de celui qui y participe; mais elle n'a pas de fin en raison de la nature de l'objet dont la participation rend l'homme heureux.

(1) La béatitude est ainsi inamissible *ab intrinseco*. Les considérations suivantes prouvent qu'elle l'est aussi *ab extrinseco*. Voyez ce que Scot a soutenu à cet égard (pag. 423, note 1).

(2) On peut aussi partir de là pour établir l'immortalité de l'âme.

Ainsi le commencement de la béatitude provient d'une cause et sa perpétuité d'une autre.

ARTICLE V. — L'HOMME PEUT-IL ARRIVER A LA BÉATITUDE PAR SES MOYENS NATURELS (1)?

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que comme la nature n'a pas fait défaut à l'homme en ce qui lui est nécessaire, quoiqu'elle ne lui ait pas donné des armes et des vêtements comme aux autres animaux, parce qu'elle lui a donné la raison et des bras par lesquels il lui est possible de se procu-

(1) Pélage et Célestius, Algazel, les bégards et les béguins, ont enseigné que l'homme pouvait arriver à la béatitude par des moyens naturels. C'est ce que supposent aussi les rationalistes modernes. Cette erreur fondamentale est subversive de tout le catholicisme.

rer toutes ces choses, de même elle ne fait pas défaut à l'homme en ce qui lui est nécessaire, quoiqu'elle ne lui donne pas un principe capable de le faire arriver à la béatitude. D'ailleurs c'eût été impossible. — Mais elle lui a donné le libre arbitre pour qu'il pût se tourner vers Dieu qui est l'auteur de son bonheur. Car ce que nous pouvons par nos amis (1), nous le pouvons en quelque sorte par nous-mêmes, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3).

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

Il faut répondre au *troisième*, que quand l'imparfait et le parfait sont de la même espèce ils peuvent avoir pour cause la même puissance, mais cela n'est pas nécessaire s'ils sont d'espèce différente. Car tout ce qui peut préparer la matière à une chose ne peut pas pour cela lui donner la dernière perfection. Or, l'opération imparfaite qui est soumise à la puissance naturelle de l'homme n'est pas de la même espèce que l'opération parfaite qui est sa béatitude, puisque l'espèce de l'opération dépend de son objet. L'objection n'est donc pas concluante.

ARTICLE VI. — L'HOMME ARRIVE-T-IL A LA BÉATITUDE PAR L'ACTION D'UNE CRÉATURE SUPÉRIEURE (2)?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que l'ange éclaire dans sa gloire l'entendement de l'homme ainsi que celui de l'ange inférieur par rapport à la connaissance des œuvres de Dieu, mais non par rapport à la vision de l'essence divine, comme nous l'avons dit (part. I, quest. CVI, art. 1, ad. 2 et 3). Car à l'égard de cette vision ils sont tous immédiatement illuminés par Dieu.

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

ARTICLE VII. — EST-IL NÉCESSAIRE QUE L'HOMME AIT FAIT QUELQUES BONNES ŒUVRES POUR QU'IL OBTIENNE DE DIEU LA BÉATITUDE (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que la droiture de volonté, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 4), est nécessaire à la béatitude, puisqu'elle n'est rien autre chose que le rapport qui doit exister entre la volonté et sa fin dernière. Cette disposition est nécessaire pour arriver à la fin dernière, comme la préparation convenable de la matière est nécessaire pour qu'elle reçoive une forme. Mais cela ne prouve pas que l'action de l'homme doive nécessairement précéder sa béatitude. Car Dieu pourrait faire que la volonté droite de l'homme tendît à sa fin, et qu'elle la possédât par un seul et même acte, comme il lui arrive quelquefois de produire simultanément la matière et la forme de ses créatures. Mais l'ordre établi par la divine sagesse demande qu'il n'en soit pas ainsi, parce que, comme le dit Aristote (*De cœlo*, lib. II, text. 64, 65 et 66), parmi les êtres appelés à la possession du bien parfait, les uns le possèdent sans mouvement, d'autres par un mouvement unique, enfin d'autres par plusieurs mouvements. Or, celui qui le possède sans mouvement, c'est celui qui le possède naturellement. Et comme il n'y a que Dieu qui possède naturellement la béatitude, il n'y a que lui qui n'ait pas besoin de se mouvoir par une action antécédente pour y parvenir. D'ailleurs, comme la béatitude surpasse toute nature créée, aucune créature ne peut arriver à la béatitude sans agir, c'est-à-dire sans faire un mouvement qui l'y porte. Or, l'ange qui est supérieur à l'homme dans l'ordre de la nature, y est parvenu selon la volonté de la divine sagesse par un seul mouvement, c'est-à-dire par un seul acte méritoire, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXII, art. 5). Mais les hommes n'y arrivent que par plusieurs

(1) Cet article est une réfutation de Calvin et de tous les hérétiques qui ont nié la nécessité et le mérite des œuvres. Cette erreur a été condamnée par le concile de Trente (sess. VI, can. 26).

mouvements ou opérations auxquelles on donne le nom de mérites. Donc la béatitude est une récompense accordée à des actes de vertu, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 9, et lib. X, cap. 6, 7 et 8).

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'action de l'homme est nécessaire pour obtenir la béatitude, ce n'est pas à cause de l'insuffisance de la puissance divine qui le béatifie, mais c'est pour observer l'ordre de la nature.

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

Il faut répondre au *troisième*, que saint Paul parle de la béatitude de l'espérance que l'on possède par la grâce sanctifiante qui ne nous est pas accordée à la vérité à cause de nos œuvres antérieures (1). Car elle n'est pas le terme du mouvement comme la béatitude, mais elle est plutôt le principe de l'impulsion qui nous porte à acquérir la béatitude elle-même.

ARTICLE VIII. — TOUS LES HOMMES DÉSIRENT-ILS LA BÉATITUDE (2)?

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

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

3. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XIII, cap. 5) qu'il est heureux celui qui a tout ce qu'il veut et qui ne veut rien de mauvais. Or, tous n'ont pas la volonté ainsi disposée ; il y en a même qui veulent le mal et qui le veulent sciemment et volontairement. Donc tous ne veulent pas la béatitude.

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

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

(1) Le concile de Trente établit aussi très-clairement la gratuité de la justification : *Nihil eorum omnia quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur : si enim gratia est, jam non ex operibus : alioquin gratia jam non est gratia* (Voyez à ce sujet la *Symbolique* de Mœlher, liv. I, ch. 3).

(2) On peut voir à l'égard de cette question le magnifique commentaire que fait saint Augustin de ces paroles du Psalmiste : *Beati immaculati* (*Ps.* CXV).

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

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que la volonté étant une conséquence de la perception de l'intellect ou de la raison, il arrive que comme une chose peut être la même en réalité, et être cependant rationnellement différente, de même ce qui est une même chose en réalité est néanmoins désiré d'une manière, et ne l'est pas d'une autre. On peut donc considérer la béatitude sous le rapport du bien final et parfait, ce qui est son essence en général, et de cette manière la volonté s'y porte naturellement et nécessairement, comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quest. 1, art. 5). On peut aussi la considérer d'une manière spéciale, soit par rapport à son opération, soit par rapport à la puissance qui l'opère, soit par rapport à son objet. En ce sens la volonté ne s'y porte pas nécessairement.

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

QUESTION VI.

DU VOLONTAIRE ET DE L'INVOLONTAIRE.

Puisque les actes sont nécessaires pour parvenir à la béatitude, nous devons maintenant nous occuper des actes humains pour savoir quels sont les actes qui nous y font parvenir et quels sont ceux qui nous en détournent. Les opérations et les actes se rapportant à des choses individuelles, il s'ensuit que toute science pratique se complète par des considérations particulières. Ainsi donc la morale ayant pour objets les actes humains, on doit l'étudier d'abord en général et ensuite en particulier. — Pour l'étude générale des actes humains, nous avons à considérer en premier lieu les actes humains eux-mêmes et en second lieu leurs principes. Or, parmi les actes humains, les uns sont propres à l'homme, les autres lui sont communs avec les animaux. Et

parce que la béatitude est le bien propre de l'homme, les actes qui sont à proprement parler des actes humains, se rapportent à elle plus directement que les actes qui sont communs à l'homme et aux autres animaux. Ainsi donc nous traiterons : 1° des actes qui sont propres à l'homme, 2° des actes qui sont communs à l'homme et aux autres animaux et qui sont ce qu'on appelle les passions de l'âme. — A l'égard des actes propres à l'homme, il y a deux choses à examiner : leur condition et leur distinction. Or, comme on appelle actes humains proprement dits ceux qui sont volontaires, parce que la volonté est l'appétit rationnel propre à l'homme, nous devons considérer ces actes en tant qu'ils sont volontaires. Ainsi nous traiterons : 1° du volontaire et de l'involontaire en général, 2° des actes qui sont volontaires et qui émanent de la volonté parce qu'elle les produit immédiatement; 3° des actes volontaires qui sont, en quelque sorte, commandés par la volonté parce qu'elle les produit au moyen des autres puissances. Et parce que les actes volontaires sont accompagnés de circonstances d'après lesquelles on les apprécie, nous parlerons d'abord du volontaire et ensuite des circonstances des actes dans lesquelles on trouve le volontaire et l'involontaire. — Touchant le volontaire et l'involontaire en général huit questions se présentent : 1° Le volontaire existe-t-il dans les actes humains? — 2° Le trouve-t-on chez les animaux? — 3° Le volontaire peut-il exister absolument sans acte? — 4° Peut-on faire violence à la volonté? — 5° La violence produit-elle l'involontaire? — 6° La crainte? — 7° La concupiscence? — 8° L'ignorance le produit-elle?

ARTICLE I. — LE VOLONTAIRE EXISTE-T-IL DANS LES ACTES HUMAINS (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que le volontaire existe dans les actes humains. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence, il faut observer que le principe de certains actes ou mouvements est dans le sujet qui agit ou dans celui qui est mû, mais qu'il y a aussi des actes et des mouvements dont le principe est extérieur. Ainsi, quand une pierre s'élève en l'air, le principe de ce mouvement

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

(2) Ou plutôt Némésius, qui est le véritable auteur du livre (*De nat. hominis*, cap. 32) que saint Thomas cite ici.

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

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

Il faut répondre au *second*, que tout nouveau mouvement d'un animal provient d'un mouvement extérieur préalablement existant en deux sens : 1° En ce que le mouvement extérieur présente aux sens de l'animal un objet sensible dont la perception meut son appétit. Ainsi un lion, voyant un cerf s'approcher, commence à se mouvoir lui-même vers lui. 2° En ce que le corps de l'animal commence à éprouver naturellement une modification quelconque par l'effet d'un mouvement extérieur, tel que le

(1) Le volontaire demande donc deux choses, la connaissance de l'acte que l'on fait et de la fin pour laquelle on agit.

froid ou le chaud. Or, quand le corps est modifié par le mouvement d'un corps extérieur, l'appétit sensitif, qui est une vertu de l'organe corporel, est par là même accidentellement impressionné. C'est ce qu'on voit lorsque, par suite du changement du corps, l'appétit est porté à désirer quelque chose. Mais cela ne détruit pas la nature du volontaire, comme nous venons de le dire dans la réponse précédente. Car ces mouvements, qui proviennent d'un principe extérieur, sont d'un autre genre.

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

ARTICLE II. — LE VOLONTAIRE EXISTE-T-IL CHEZ LES ANIMAUX?

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

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

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

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

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

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

parfaite de la fin, en ce sens que celui qui perçoit la fin se porte alors subitement vers elle sans délibérer. Par conséquent le volontaire parfait ne peut exister que dans une créature raisonnable, tandis que le volontaire imparfait se trouve chez les animaux.

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que la louange et le blâme sont une conséquence du volontaire à l'état parfait, mais qu'il n'existe pas de cette manière dans les animaux.

ARTICLE III. — LE VOLONTAIRE PEUT-IL EXISTER SANS AUCUN ACTE (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre qu'on appelle volontaire ce qui procède de la volonté. Or, une chose peut procéder d'une autre de deux manières : 1° Directement, comme quand elle procède de quelqu'un en tant qu'agent. C'est ainsi que l'échauffement est produit par la chaleur. 2° Indirectement, quand elle procède d'un être qui n'agit pas. Ainsi le naufrage d'un vaisseau provient du pilote qui a cessé de le gouverner. Mais il est à remarquer que la conséquence du défaut d'action ne se rapporte pas toujours à l'agent qui n'agit pas comme à sa cause ; elle ne se rapporte à lui que quand il peut et qu'il doit agir (2). Car si un pilote ne pouvait pas diriger son navire, ou si le gouvernement du navire ne lui avait pas été confié, on ne lui imputerait pas le naufrage qui

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

(2) Il n'y a de responsabilité que dans cette circonstance.

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

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on appelle volontaire non-seulement ce qui procède de la volonté directement selon qu'elle agit, mais encore ce qui en procède indirectement selon qu'elle n'agit pas.

Il faut répondre au *second*, que le non-vouloir (*non velle*) se prend en deux sens. 1° On l'emploie comme s'il ne formait qu'un mot, comme l'infinitif du verbe *nolo*, je ne veux pas. Ainsi quand je dis *je ne veux pas lire*, ces paroles signifient *je veux ne pas lire ;* par conséquent *ne pas vouloir lire* signifie *vouloir ne pas lire*. En ce sens le non-vouloir produit l'involontaire (1). 2° On l'emploie dans la rigueur du terme, et en ce cas on n'affirme aucun acte de la volonté. Alors le non-vouloir ne produit pas l'involontaire (2).

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

ARTICLE IV. — PEUT-ON FAIRE VIOLENCE A LA VOLONTÉ (4)?

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

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

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

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

CONCLUSION. — Il est impossible que la volonté soit violentée à l'égard de son acte propre qui est la volition, mais elle peut l'être à l'égard des actes commandés qu'elle

(1) Dans ce cas il y a un refus formel.

(2) Il y a alors une abstention purement négative.

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

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

exécute par l'intermédiaire des autres facultés, car en ce sens elle peut être empêchée d'agir par une cause extérieure.

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

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

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

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

ARTICLE V. — LA VIOLENCE REND-ELLE LES ACTES INVOLONTAIRES (2)?

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

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

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

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

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

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

CONCLUSION. — Puisque la violence part d'un principe extrinsèque, tandis que le volontaire comme le naturel procède d'un principe intrinsèque, il est nécessaire que la violence produise l'involontaire.

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

Il faut répondre au *premier* argument, que l'involontaire est opposé au volontaire. En effet, nous avons dit (art. préc.) qu'on appelle volontaire non-seulement l'acte qui procède immédiatement de la volonté, mais encore celui que la volonté commande. Quant à l'acte qui procède immédiatement de la volonté, nous avons vu (art. préc.) qu'on ne peut faire violence à la volonté, mais qu'il n'en est pas de même à l'égard de l'acte commandé (1), et c'est précisément par rapport à cet acte que la violence produit l'involontaire.

Il faut répondre au *second*, que comme on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, de même on appelle volontaire ce qui est conforme à l'inclination de la volonté. Or, on dit qu'une chose est naturelle de deux manières. 1° Elle est naturelle parce qu'elle vient de la nature comme de son principe actif; ainsi il est naturel au feu d'échauffer. 2° Elle l'est selon son principe passif, parce qu'il y a en elle l'inclination innée qui la rend apte à recevoir d'un principe extrinsèque son action. Ainsi on dit que le mouvement du ciel est naturel, parce que le corps céleste est naturellement apte à recevoir ce mouvement, quoique le moteur soit volontaire. De même on dit qu'une chose est volontaire de deux manières : 1° activement, comme quand on veut faire quelque chose; 2° passivement, comme quand on veut supporter ou souffrir une chose d'un autre. Conséquemment quand un être est soumis à l'action d'une puissance supérieure, et que sa volonté se soumet à l'influence que cette puissance exerce sur lui, il n'est pas alors absolument violenté, parce que bien que celui qui est passif ne soit pas l'auteur positif de l'action, par là même qu'il s'y soumet et qu'il y consent on ne peut pas dire que cet acte soit involontaire.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 27), le mouvement physique par lequel un animal se meut contrairement à l'inclination naturelle de son corps, bien qu'il ne soit pas naturel au corps, est cependant naturel à l'animal; car il est naturel à ce dernier de se mouvoir conformément à ses appétits. C'est pourquoi ces actes ne sont pas absolu-

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

ment contraints ; ils ne le sont que sous un rapport. De même on doit dire que quand quelqu'un replie ses membres contrairement à leur disposition naturelle, cet acte est violent relativement, c'est-à-dire par rapport au membre sur lequel on l'exerce, mais il ne l'est pas absolument, c'est-à-dire par rapport à l'homme lui-même.

ARTICLE VI. — LA CRAINTE PRODUIT-ELLE ABSOLUMENT L'INVOLONTAIRE (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que, comme le disent Aristote et Némésius (*loc. cit.*), les choses que l'on fait par crainte sont volontaires en un sens et involontaires dans un autre (2). Car les choses que l'on fait par crainte ne sont pas volontaires, considérées en elles-mêmes ; mais elles sont volontaires dans les circonstances où l'on se trouve, car elles ont pour objet d'éviter le mal que l'on redoute. Mais en approfondissant bien cette question, on trouvera qu'elles sont plutôt volontaires qu'involontaires ; car elles sont volontaires absolument, tandis qu'elles sont involontaires relativement. En effet, on dit qu'une chose existe absolument selon ce qu'elle est en acte, mais elle n'existe que relativement selon ce qu'elle est dans la pensée. Or, ce qu'on fait par crainte existe en acte, puisqu'on le fait. Car les actes se rapportent au particulier, et ce qu'il y a de particulier est soumis aux conditions du temps et de l'espace. C'est pourquoi ce qui se fait est en acte selon qu'il existe dans le temps et l'espace et sous d'autres conditions individuelles. Ainsi les choses qu'on fait par crainte sont volontaires quand on les considère par rapport au lieu et au moment où elles se sont passées,

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

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

c'est-à-dire comme un obstacle à un mal plus grand que l'on redoutait. Par exemple, jeter ses marchandises à la mer est un acte volontaire dans le temps de la tempête, à cause de la crainte du danger. D'où il est manifeste qu'une pareille action est absolument volontaire. Elle a d'ailleurs tout ce qui constitue l'essence du volontaire, puisque son principe est intérieur. Mais si vous venez à considérer ce que l'on fait par crainte en dehors des circonstances où cette action s'accomplit, ce n'est plus alors qu'une chose qui n'existe que dans votre esprit. L'acte répugne dans ce cas à la volonté; c'est pourquoi on peut dire qu'il est involontaire sous un rapport, c'est-à-dire que la volonté ne l'aurait pas consenti dans d'autres circonstances.

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

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

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

ARTICLE VII. — LA CONCUPISCENCE PRODUIT-ELLE L'INVOLONTAIRE (1)?

1. Il semble que la concupiscence produise l'involontaire. Car comme la crainte est une passion, de même aussi la concupiscence. Or, la crainte

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

produit l'involontaire d'une certaine manière. Donc également la concupiscence.

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

3. La connaissance est nécessaire au volontaire. Or, la concupiscence altère la connaissance. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que la délectation ou la concupiscence de la délectation altère la prudence. Donc la concupiscence produit l'involontaire.

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que si la concupiscence détruisait entièrement la connaissance, comme il arrive à l'égard de ceux qu'elle rend fous, il s'ensuivrait qu'elle enlèverait le volontaire, et cependant l'acte qu'elle produirait ne serait pas involontaire, à proprement parler, parce que dans les êtres qui n'ont pas l'usage de la raison, il n'y a ni volontaire, ni involontaire. Mais quelquefois, dans les choses qu'on fait par concupiscence, la connaissance n'est pas totalement détruite, parce que la faculté de connaître subsiste, seulement on n'en fait pas usage dans la circonstance particulière où l'on agit de la sorte. Or, l'acte que l'on fait alors n'en est pas moins volontaire (2), parce qu'il est toujours au pouvoir de la volonté de ne pas agir et de ne pas vouloir, et que, malgré ce défaut d'attention ou de connaissance, la volonté peut toujours résister à la passion, comme nous le verrons plus loin (quest. LXXIX, art. 6 et 7).

(1) Parce que quand nous voulons une chose nous la désirons avec d'autant plus d'énergie.

(2) Il peut être au moins volontaire dans sa cause.

ARTICLE VIII. — L'IGNORANCE PRODUIT-ELLE L'INVOLONTAIRE (1)?

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

2. Tout péché suppose l'ignorance, d'après ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* XIV, 22) : *Ils errent ceux qui font le mal.* Si donc l'ignorance produisait l'involontaire, il s'ensuivrait que tout péché serait involontaire; ce qui est contraire au sentiment de saint Augustin, qui dit que tout péché est volontaire (*Retract.* lib. I, cap. 15).

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

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

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

Il faut répondre que l'ignorance peut produire l'involontaire, par la raison qu'elle enlève la connaissance qui est requise pour le volontaire, comme nous l'avons dit (art. 2). Mais toute espèce d'ignorance ne détruit pas cette connaissance. C'est pourquoi il faut observer que l'ignorance se rapporte à l'acte de la volonté de trois manières. Elle lui est 1° concomitante, 2° conséquente, 3° antécédente. Elle est *concomitante* quand elle porte sur la chose que l'on fait, de telle sorte cependant qu'on ferait toujours l'action si l'ignorance venait à être dissipée. En ce cas l'ignorance ne porte pas à vouloir faire ce que l'on fait, mais il arrive tout à la fois qu'on fait une chose et qu'on l'ignore, comme dans l'exemple que nous avons déjà cité, quand quelqu'un veut tuer son ennemi, et qu'il le tue, tout en pensant tuer un cerf. Cette ignorance ne produit pas l'involontaire, comme dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1), parce qu'elle ne produit pas quelque chose qui répugne à la volonté. Mais elle produit le non-volontaire (2), parce qu'on ne peut vouloir en acte ce qu'on ignore. 2° Elle est *conséquente* par rapport à la volonté, en ce sens qu'elle est elle-même volontaire. Il peut en être ainsi de deux manières, selon les deux sortes de volontaire que nous avons distinguées (art. 3 ad 1). Ainsi 1° l'ignorance peut être positivement volontaire, comme quand on veut ignorer afin d'excuser son péché ou de n'avoir pas de raison pour y renoncer, selon ces paroles de Job (Job, XXI, 14) : *Nous ne voulons pas connaître vos voies.* C'est ce qu'on appelle l'ignorance *affectée* (3). 2° On appelle ignorance volontaire celle qui a pour objet ce qu'on peut et ce qu'on doit savoir; car ne pas faire et ne pas vouloir sont des choses volontaires, comme nous l'avons dit (art. 3). Cette seconde sorte d'ignorance existe, soit quand on ne considère pas actuellement ce que l'on peut et ce que l'on doit considérer; c'est l'ignorance de *mauvaise*

(1) Cette question est très-importante, car il est bien nécessaire en morale de savoir jusqu'à quel point l'ignorance excuse.

(2) Le non-volontaire, c'est-à-dire le volontaire négatif.

(3) Dans ce cas l'acte n'en est que plus coupable

élection qui provient soit de la passion ou de l'habitude, soit de ce qu'on ne prend pas soin d'acquérir les connaissances qu'on doit avoir. En ce sens, l'ignorance des principes généraux du droit que chacun est tenu de connaître est volontaire, parce qu'elle provient de la négligence (1). L'ignorance étant volontaire de toutes ces manières, elle ne peut produire l'involontaire absolument, mais elle le produit cependant sous un rapport, en ce sens qu'elle précède le mouvement de la volonté et qu'elle lui fait faire ce qu'elle ne ferait pas si elle était éclairée. 3° L'ignorance est *antécédente* à la volonté quand elle n'est pas volontaire et qu'elle est cependant cause qu'on veut ce que sans elle on n'aurait pas voulu ; comme quand un homme ignore la circonstance d'un acte qu'il n'était pas tenu de connaître, et que par suite de cette ignorance il fait ce qu'il n'aurait pas fait. C'est ce qui arrive, par exemple, quand quelqu'un, après avoir pris toutes les précautions possibles, sans avoir vu un individu qui passait par un chemin vient à le percer d'une flèche et à lui donner la mort. Cette ignorance produit l'involontaire absolument.

Par là, la réponse aux objections est évidente. Car le *premier* argument part de l'ignorance des choses qu'on est tenu de savoir ; le *second*, de l'ignorance d'élection, qui est volontaire sous un rapport, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) ; le *troisième*, de l'ignorance concomitante.

QUESTION VII.

DES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS.

Après avoir parlé du volontaire et de l'involontaire, nous avons maintenant à nous occuper des circonstances des actes humains. — A cet égard il y a quatre questions à examiner : 1° Qu'est-ce qu'une circonstance ? — 2° La théologie doit-elle s'occuper des circonstances qui se rapportent aux actes humains ? — 3° Combien y a-t-il de circonstances ? — 4° Quelles sont celles qu'on doit regarder comme les circonstances principales ?

ARTICLE I. — LA CIRCONSTANCE EST-ELLE UN ACCIDENT DE L'ACTE HUMAIN ?

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre que, d'après Aristote (*Periher.* lib. I, cap. 1), les noms étant les signes des idées, il est nécessaire que le langage procède de la même manière que l'esprit. Or, notre esprit va du plus connu au moins connu ; c'est pourquoi, parmi nous, nous empruntons aux choses les plus connues des noms dont nous transportons la signification pour leur faire exprimer des choses qui le sont moins. De là il arrive que, selon la remarque d'Aristote (*Met.* lib. x, text. 13 et 14), on a emprunté aux choses locales le mot de distance pour l'appliquer ensuite à tous les objets qui sont contraires. De même nous nous servons des mots qui expriment le mouvement local pour exprimer les autres mouvements, parce que les corps qui sont circonscrits localement sont ce que nous connaissons le mieux. Pour la même raison le mot circonstance a été pris des choses locales pour être appliqué aux actes humains. Or, pour les choses matérielles, on dit qu'un objet en environne (*circumstat*) un autre quand il est en dehors, et que néanmoins il le touche ou s'en approche localement. C'est pourquoi toutes les conditions qui sont en dehors de la substance de l'acte, mais qui cependant l'atteignent de quelque manière, reçoivent le nom de circonstances (1). Et comme ce qui est en dehors de la substance d'une chose, tout en appartenant à son sujet, porte le nom d'accident, il s'ensuit que les circonstances des actes humains en sont des accidents.

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

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

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous venons de le dire (*in solut. prec.*), un accident est l'accident d'un autre quand ils existent dans le même sujet, et cela peut arriver de deux manières : 1° quand les deux accidents se rapportent à un même sujet sans être subordonnés l'un à l'autre ; c'est ainsi que le blanc et le musicien se rapportent à Socrate; 2° quand ces deux accidents sont subordonnés, comme quand un sujet reçoit un accident par le moyen d'un autre ; c'est ainsi que le corps reçoit la couleur par le moyen de la surface. En ce cas on dit que le dernier accident est inhérent à l'autre ; car nous disons que la couleur est inhérente à la surface. Or, les circons-

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

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

ARTICLE II. — LES THÉOLOGIENS DOIVENT-ILS CONSIDÉRER LES CIRCONSTANCES DES ACTES HUMAINS (2)?

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien qui se rapporte à une fin reçoit le nom d'utile, ce qui implique une relation. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 6) que le bien relatif est l'utile. Or, dans ce qui

(1) Billuard définit, d'après saint Thomas, la circonstance : *Accidens actûs humani ipsum in esse morali jam constitutum moraliter afficiens.*

(2) On peut juger de l'importance des circonstances d'après ce que dit plus loin saint Thomas (quest. XVIII et quest. LXXIII).

est relatif, les choses n'empruntent pas seulement leur nom à ce qu'elles sont en elles-mêmes, mais à ce qui leur vient du dehors, comme on le voit par les mots de droite et de gauche, d'égal et d'inégal et autres semblables. C'est pourquoi, puisque la bonté des actes est en raison de ce qu'ils sont utiles à leurs fins, rien n'empêche qu'on ne les appelle bons ou mavais, suivant le rapport qu'ils ont avec les circonstances extérieures qui les déterminent.

Il faut répondre au *second,* que les accidents qui se produisent d'une manière absolument accidentelle (1) ne peuvent être l'objet d'aucun art, précisément à cause de leur incertitude et de leur multiplicité infinie. Mais ces accidents ne sont pas des circonstances; car, comme nous l'avons dit (art. préc.), les circonstances sont extérieures à l'acte, mais de telle façon qu'elles touchent de quelque manière l'acte auquel elles se rapportent. Mais les accidents absolus (2) peuvent être l'objet de l'art et de la science.

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

ARTICLE III. — ARISTOTE ÉNUMÈRE-T-IL CONVENABLEMENT LES CIRCONSTANCES AU TROISIÈME LIVRE DE SA MORALE?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que dans sa rhétorique (*De Invent.* I) Cicéron détermine sept circonstances, qui sont renfermées dans ce vers : *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quandò* (3). Car dans chaque acte il faut con-

(1) Comme la rouille s'attache au fer.
(2) Comme la dureté du fer ou du bois.
(3) Il y a des auteurs qui ajoutent *quoties* (combien de fois), mais c'est à tort, car ce mot rappelle

sidérer la personne qui l'a fait (*quis*), les moyens qu'elle a employés (*quibus auxiliis*), la chose qu'elle a faite (*quid*), le lieu où elle l'a faite (*ubi*), les motifs qui l'ont porté à la faire (*cur*), la manière dont elle l'a faite (*quomodò*), et le temps (*quandò*). Mais Aristote en ajoute une dernière, la matière sur laquelle elle a agi (*circà quid*). Cicéron la comprend sous le mot *quid*. Or, on peut ainsi rendre compte de cette énumération. Car on appelle circonstance la chose qui existe pour ainsi dire en dehors de la substance de l'acte, mais de telle sorte cependant qu'elle atteigne l'acte lui-même de quelque manière. Or, elle l'atteint de trois façons : 1° Elle atteint l'acte lui-même; 2° la cause de l'acte; 3° son effet. Elle atteint l'acte lui-même soit en le mesurant comme le temps et le lieu, soit en le qualifiant comme la manière d'agir. Elle l'atteint dans son effet; comme quand on considère ce qu'une personne a fait (*quid*), et elle l'atteint dans sa cause, soit qu'il s'agisse de la cause finale qu'indique le *propter quid*, soit qu'il s'agisse de la cause matérielle ou de l'objet que rappelle le *circà quid*, soit qu'il s'agisse de la cause efficiente et de l'agent principal que détermine la question *quis*, soit qu'il s'agisse de la cause instrumentale à laquelle se rapporte le *quibus auxiliis*.

Il faut répondre au *premier* argument, que le temps et le lieu sont les circonstances de l'acte qui lui servent de mesure; mais il y a d'autres circonstances qui existent en dehors de la substance de l'acte, et qui l'atteignent de quelque autre manière.

Il faut répondre au *second*, que le mode qu'on exprime par les mots *bien* ou *mal* n'est pas une circonstance, mais qu'il résulte de toutes les circonstances. Toutefois il y a une circonstance spéciale qu'on appelle mode et qui appartient à la qualité de l'action, comme quand on marche vite ou lentement, et qu'on frappe fort ou lâchement, et ainsi du reste (1).

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

ARTICLE IV. — LES PRINCIPALES CIRCONSTANCES SONT-ELLES CELLES QUI REGARDENT LA FIN DE L'ACTE ET SA SUBSTANCE (3)?

1. Il semble que les circonstances principales ne soient pas celles qui regardent la fin de l'acte et sa substance, comme le dit Aristote (*Eth.* lib.

seulement la répétition des mêmes actes, et un acte n'est pas, à proprement parler, la circonstance d'un autre acte.

(1) C'est ce qu'exprime le mot *comment* (*quomodò*).

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

(3) Cet article a pour objet d'établir que la moralité des actions dépend surtout de l'intention et de la fin, qu'elle dépend ensuite de la substance de l'acte ou de l'objet, et qu'enfin elle dépend des autres circonstances. La fin qu'on se propose ou

III, cap. 1). Car la substance de l'acte semble comprendre le temps et le lieu, qui ne paraissent pas des circonstances principales, puisqu'elles sont ce qu'il y a de plus extrinsèque à l'acte. Donc les circonstances qui regardent la substance de l'acte ne sont pas les plus importantes.

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

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

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

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

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

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

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

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

QUESTION VIII.

DE LA VOLONTÉ ET DES CHOSES QU'ELLE EMBRASSE.

Nous avons actuellement à nous occuper des actes volontaires eux-mêmes en particulier. Nous traiterons : 1° des actes qui appartiennent immédiatement à la volonté et qui émanent d'elle; 2° des actes qu'elle commande. Or, la volonté se meut par rapport à la fin et par rapport aux moyens qui y conduisent. — Nous devons donc d'abord considérer les actes par lesquels la volonté se porte vers la fin et ensuite ceux par lesquels elle se porte vers les moyens qui y mènent. Or, les actes de la volonté qui se rapportent à la fin paraissent être au nombre de trois : la volonté, la jouissance et l'intention. Nous parlerons : 1° de la volonté, 2° de la jouissance, 3° de l'intention. — A l'égard de la volonté il y a trois choses à considérer : 1° l'objet de la volonté, 2° son motif, 3° la manière dont elle est mue. — Touchant l'objet de la volonté trois questions sont à faire : 1° La volonté n'a-t-elle que le bien pour objet? — 2° N'a-t-elle pour objet que la fin, ou a-t-elle encore pour objets les moyens qui s'y rapportent? —

l'intention est ce qu'il y a de principal; l'objet ou la chose que l'on fait vient en second lieu, et les autres circonstances sont les accessoires de l'acte.

3° Si elle a également pour objet les moyens, tend-elle par un seul et même mouvement à la fin et aux moyens.

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ N'A-T-ELLE QUE LE BIEN POUR OBJET (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que la volonté est une sorte d'appétit rationnel. Or, tout appétit n'a pour objet que le bien. La raison en est que l'appétit n'est rien autre chose que l'inclination d'un être qui désire une chose. Or, on ne désire que les choses qui conviennent, et avec lesquelles on a quelque ressemblance. Et comme toute chose, en tant qu'être et substance, est bonne, il est nécessaire que toute inclination se porte vers ce qui est bon. D'où Aristote conclut (*Eth.* lib. I, cap. 1) que le bien est ce que tous les êtres appètent. — D'ailleurs, on doit observer que, comme toute inclination résulte d'une forme, l'appétit naturel résulte de la forme qui existe dans la nature. Or, l'appétit sensitif, ainsi que l'appétit intelligentiel ou raisonnable qu'on appelle la volonté, suivent la forme que l'intellect perçoit. Par conséquent, comme l'objet vers lequel tend l'appétit naturel est le bien naturel, de même l'objet vers lequel tend l'appétit animal ou volontaire est le bien perçu. Ainsi donc, pour que la volonté se porte vers une chose il n'est pas nécessaire que l'objet soit bon en lui-même, mais il faut qu'il soit perçu comme tel. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. II, text. 31) que la fin ou l'objet de la volonté est le bien réel ou apparent (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la même puissance se rapporte à des objets contraires, mais non de la même manière. Ainsi la volonté se rapporte au bien et au mal, mais elle se rapporte au bien en le recherchant et au mal en le fuyant. On donne à l'appétit ou au désir du bien le nom de volonté, parce que dans le langage ordinaire on emploie ce mot pour exprimer l'acte de la volonté elle-même. On l'emploie aussi pour exprimer la fuite du mal; de telle sorte que comme la volonté se rapporte au bien, de même elle se rapporte au mal.

Il faut répondre au *second*, que la puissance raisonnable ne perçoit pas

(1) Cette question revient à celle-ci : la volonté ne peut-elle vouloir que le bien : ou le bien est-il son objet adéquat?

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

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

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

ARTICLE II. — LA VOLONTÉ N'A-T-ELLE POUR OBJET QUE LA FIN OU SI ELLE A ENCORE POUR OBJETS LES MOYENS QUI S'Y RAPPORTENT (1)?

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

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

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

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

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

Il faut répondre que par volonté on entend tantôt la puissance par laquelle nous voulons et tantôt l'acte même de la volonté. S'il est question de la volonté considérée comme puissance, elle s'étend à la fin et aux moyens. Car chaque puissance s'étend aux choses dans lesquelles elle peut trouver de quelque manière la nature de son objet. Ainsi la vue s'étend à tout ce qui participe de quelque manière à la couleur. Or, la nature du bien qui est l'objet de la volonté se trouve non-seulement dans la fin, mais encore dans les moyens. Mais quand on parle de la volonté considérée comme acte, elle n'a, à proprement parler, que la fin pour objet. Car tout acte qui reçoit son nom d'une puissance désigne simplement l'acte de cette puissance même. Ainsi par le mot *comprendre* on entend l'acte pur et simple de l'intellect.

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

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

Or, l'acte simple d'une puissance se rapporte à ce qui est par soi l'objet de cette puissance. Et comme la fin est l'objet qui est bon et que l'on veut pour lui-même, il s'ensuit que la volonté a proprement la fin pour objet. Quant aux moyens ils ne sont ni bons, ni voulus pour eux-mêmes, ils ne sont tels que suivant qu'ils se rapportent à la fin. Par conséquent la volonté ne se porte vers eux qu'autant qu'elle se porte vers la fin elle-même, et ce qu'elle veut en eux est donc la fin. Ainsi l'intelligence ne se rapporte proprement qu'aux choses qu'on connaît par elles-mêmes, c'est-à-dire aux principes ; et les choses qu'on connaît au moyen des principes ne sont réellement comprises qu'autant qu'on considère en elles les principes eux-mêmes. Car, dans les choses qui sont du domaine de l'appétit, la fin joue le même rôle que les principes dans l'ordre des choses intelligibles, d'après Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8; *Phys.* lib. II, text. 87).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'en cet endroit Aristote parle de la volonté considérée comme un acte pur et simple, mais non comme une puissance.

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

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

ARTICLE III. — LA VOLONTÉ SE PORTE-T-ELLE PAR UN MÊME ACTE VERS LA FIN ET LES MOYENS?

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

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

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

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

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

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

Il faut répondre que puisqu'on veut la fin pour elle-même, tandis qu'on ne veut les moyens considérés comme tels que pour la fin, il est évident que la volonté peut se porter vers la fin, sans se porter vers les moyens, mais elle ne peut se porter vers les moyens considérés comme tels, sans se porter vers la fin. Par conséquent la volonté se porte vers la fin de deux manières : 1° d'une manière absolue quand elle la veut pour elle-même; 2° quand on la veut comme la raison ou le motif des moyens qui s'y rapportent. Il est donc manifeste que la volonté se porte par un seul et même acte vers la fin et les moyens, quand on considère la fin comme le motif ou la raison des moyens. Mais c'est par un autre acte qu'elle se porte vers la fin absolue, et cet acte a quelquefois une priorité de temps. C'est ce qui arrive quand quelqu'un veut d'abord la santé et qu'ensuite, après avoir cherché les moyens de se guérir, il veut faire venir un médecin pour y parvenir. L'intellect procède d'ailleurs de la même manière. Car on comprend d'abord les premiers principes en eux-mêmes; ensuite on les comprend dans leurs conséquences et on adhère aux conséquences à cause des principes.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison ne s'applique qu'à la volonté qui se porte vers la fin considérée comme la raison et le motif des moyens que l'on veut.

Il faut répondre au *second,* que quand on voit la couleur on voit d'un même acte la lumière; mais que cependant on peut voir la lumière sans voir la couleur. De même quand on veut les moyens on veut du même acte la fin, mais non réciproquement.

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

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

QUESTION IX.

DU MOTIF DE LA VOLONTÉ.

Nous avons maintenant à nous occuper du motif de la volonté. — A cet égard six questions se présentent : 1° La volonté est-elle mue par l'intellect? — 2° Est-elle mue par l'appétit sensitif? — 3° La volonté se meut-elle elle-même? — 4° Est-elle mue par un principe extérieur? — 5° Est-elle mue par le corps céleste? — 6° N'est-elle mue extérieurement que par Dieu?

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE PAR L'INTELLECT ?

1. Il semble que la volonté ne soit pas mue par l'intellect. Car saint Augustin dit à propos de ces paroles du Psalmiste (*Ps.* CXVIII) : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* L'intellect s'élance, la volonté le

suit lentement ou ne le suit pas du tout; nous connaissons le bien et nous ne prenons pas plaisir à le faire. Or, il n'en serait pas ainsi si la volonté était mue par l'intellect, parce que le mobile suivrait l'impulsion du moteur. Donc l'intellect ne meut pas la volonté.

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

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

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*De animâ*, lib. III, text. 54) que l'objet de l'appétit intelligentiel meut sans être mû, tandis que la volonté est un moteur qui est mû.

CONCLUSION. — L'intellect meut la volonté, non dans l'exercice ou l'usage de ses actes, mais par rapport à la détermination de leurs espèces; tandis que la volonté meut toutes les puissances par rapport à l'exercice de leurs actes.

Il faut répondre que, plus une chose a besoin d'être mue par quelqu'un, et plus nombreux sont les objets à l'égard desquels elle est en puissance. Car il faut que ce qui est en puissance soit mis en acte par un être qui est en acte lui-même, et c'est ce qu'on appelle mouvoir. Or, une faculté de l'âme peut être en puissance par rapport à divers objets de deux manières: 1° quand il s'agit d'agir ou de ne pas agir (1); 2° quand il faut faire telle ou telle chose (2). Ainsi la vue voit quelquefois et quelquefois elle ne voit pas; tantôt elle voit blanc et tantôt noir. Pour ces deux opérations il lui faut un moteur. Par conséquent il en faut un pour l'exercice ou l'usage de l'acte et il en faut un autre pour sa détermination. Le premier se prend du sujet qui tantôt agit et tantôt n'agit pas. Le second part de l'objet qui spécifie l'acte. Or, le mouvement du sujet lui-même a pour cause un agent quelconque. Et puisque tout agent se propose une fin, comme nous l'avons prouvé (quest. I, art. 2), il s'ensuit que c'est de la fin que procède le principe même du mouvement. De là il arrive que l'art qui s'occupe de la fin commande à l'art qui s'occupe des moyens. L'art du pilote, par exemple, commande à l'acte du constructeur de navire, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 25). Or, le bien en général, qui est la fin de toutes nos actions, étant l'objet de la volonté, il en résulte qu'à ce titre la volonté meut les autres puissances de l'âme par rapport à leurs actes. En effet, nous faisons usage des autres puissances quand nous voulons. Car leurs fins et leurs perfections sont comprises sous l'objet de la volonté comme des biens particuliers. Or, l'art ou la puissance dont la fin est universelle meut toujours l'art ou la puissance dont la fin particulière est comprise sous la fin universelle elle-même. Ainsi un général d'armée qui est chargé du bien de tous, c'est-à-dire du commandement de l'armée entière, a sous ses ordres un tribun qui n'est à la tête que d'un bataillon. — Mais l'objet meut en déterminant l'acte à la manière du principe formel, qui, dans l'ordre de

(1) Elle est alors en puissance, quant à l'exercice (*quoad exercitium*). Sous ce rapport la volonté meut l'intellect et les autres puissances qui lui sont soumises.

(2) Dans ce cas elle est en puissance *quoad specificationem*, et la mouvoir de cette manière c'est la déterminer à faire un acte d'une certaine espèce, par exemple, un acte d'amour ou de haine. Sous ce rapport c'est l'intellect qui meut la volonté en lui proposant son objet.

la nature, spécifie l'acte, comme l'échauffement spécifie la chaleur. Or, le premier principe formel est l'être et le vrai universel qui est l'objet de l'intellect. C'est pourquoi l'entendement meut la volonté de cette manière, en lui présentant son objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce témoignage de saint Augustin ne prouve pas que l'intellect ne meut pas la volonté, mais qu'il ne la meut pas nécessairement.

Il faut répondre au *second*, que comme l'image de la forme sans l'appréciation de ce qui convient ou de ce qui nuit ne meut pas l'appétit sensitif, de même la perception du vrai ne meut pas la volonté sans l'idée de ce qui est bien et de ce qui est désirable (1). Ce n'est donc pas l'intellect spéculatif qui meut la volonté, mais l'intellect pratique, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 46 et seq.).

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

ARTICLE II. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE PAR L'APPÉTIT SENSITIF (2)?

1. Il semble que la volonté ne puisse pas être mue par l'appétit sensitif. Car le moteur et l'agent sont plus nobles que le mobile et le patient, suivant saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 16). Or, l'appétit sensitif est inférieur à la volonté qui est l'appétit intelligentiel, comme les sens sont inférieurs à l'intellect. Donc l'appétit sensitif ne meut pas l'intellect.

2. Aucune puissance particulière ne peut produire un effet universel. Or, l'appétit sensitif est une puissance particulière ; car elle résulte de la perception particulière des sens. Donc elle ne peut produire le mouvement de la volonté qui est général parce qu'il est la conséquence de la perception universelle de l'entendement.

3. Comme le démontre Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 40), le moteur n'est pas mû par l'objet qu'il meut de telle sorte que leur mouvement soit réciproque. Or, la volonté meut l'appétit sensitif en ce sens que l'appétit sensitif obéit à la raison. Donc l'appétit sensitif ne meut pas la volonté.

Mais c'est le *contraire*. L'apôtre saint Jacques dit (*Ep.* I, 14) : *Chacun est tenté par sa propre concupiscence qui le séduit et l'emporte.* Or, on ne serait pas entraîné par la concupiscence, si la volonté n'était mue par l'appétit sensitif qui est le siége de la concupiscence même. Donc l'appétit sensitif meut la volonté.

CONCLUSION. — Puisque les dispositions de l'homme se modifient suivant la passion de l'appétit sensitif, on dit avec raison que la volonté est de la part de l'objet mue par l'appétit sensitif.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), ce que l'on perçoit comme étant bon et convenable meut la volonté d'une manière objective. Or, pour qu'une chose paraisse bonne et convenable il faut deux

(1) On voit qu'il s'agit ici de l'intellect pratique, mais non de l'intellect purement spéculatif.

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

conditions qui dépendent, l'une de l'objet qu'on propose, l'autre du sujet auquel on le propose. Car la convenance est une idée de rapport qui dépend de ces deux extrêmes. C'est ce qui fait que le goût, selon ses différentes dispositions, ne juge pas de la même manière de la convenance ou de la disconvenance des objets. De là Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 5) que la fin paraît à chaque être telle qu'il est lui-même. D'ailleurs il est évident que les dispositions de l'homme changent suivant les passions de son appétit sensitif. Ainsi, selon qu'il est soumis à telle ou telle passion, ce qui ne lui semblait pas convenable avant que la passion ne se soit déclarée lui paraît ensuite convenir. L'homme en colère, par exemple, approuve ce que l'homme tranquille n'approuverait pas (1). En ce sens l'appétit sensitif meut la volonté par rapport à l'objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que ce qu'il y a en soi et absolument de plus noble se trouve néanmoins inférieur sous certain rapport. Ainsi, absolument parlant, la volonté est plus noble que l'appétit sensitif; mais par rapport à l'individu dans lequel la passion domine, du moment qu'il lui est soumis, l'appétit sensitif l'emporte.

Il faut répondre au *second*, que les actes et les choix des hommes ont pour objet ce qui est singulier ou individuel. De là il arrive que l'appétit sensitif étant une puissance particulière, il a une grande influence sur les dispositions de l'homme pour lui faire voir les objets individuels, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 3), la raison qui est le siége de la volonté meut par son ordre la faculté irascible et la faculté concupiscible; elle ne les meut pas despotiquement comme un maître son serviteur, mais elle les meut royalement ou politiquement, c'est-à-dire comme un prince commande à des hommes libres qui ont le pouvoir de lui résister. Par conséquent l'irascible et le concupiscible peuvent mouvoir la volonté dans un sens opposé, et rien n'empêche que cette faculté ne soit mue quelquefois par ces deux puissances.

ARTICLE III. — LA VOLONTÉ SE MEUT-ELLE ELLE-MÊME (2) ?

1. Il semble que la volonté ne se meuve pas elle-même. En effet, tout moteur existe comme tel en acte; tandis que tout mobile existe en puissance. Car le mouvement est l'acte de l'être qui existe en puissance considéré comme tel. Or, le même être n'est pas en puissance et en acte par rapport à la même chose. Donc aucun être ne se meut lui-même, et par conséquent la volonté ne peut se mouvoir.

2. Le mobile se meut à la présence du moteur. Or, la volonté est toujours présente à elle-même. Donc si elle se mouvait elle-même, elle devrait se mouvoir toujours, ce qui paraît évidemment faux.

3. La volonté est mue par l'intellect, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Si donc la volonté se meut elle-même, il s'ensuit que le même être se trouve mû immédiatement et tout à la fois par deux moteurs, ce qui paraît répugner. Donc la volonté ne se meut pas elle-même.

Mais c'est le *contraire*. La volonté est maîtresse de ses actes et c'est à elle qu'il appartient de vouloir et de ne vouloir pas, ce qui ne serait pas si elle n'avait pas le pouvoir de se mouvoir elle-même par rapport à ses volitions. Donc elle se meut elle-même.

(1) Ainsi dans la colère, la vengeance paraît une chose juste et convenable, et il n'en est pas de même quand on a l'esprit calme.

(2) Cette analyse des motifs qui agissent sur la volonté est extrêmement remarquable. Les six articles que cette question renferme nous la montrent sous toutes ses faces, et ne laissent absolument rien à désirer.

CONCLUSION. — La volonté en voulant le bien et la fin peut se mouvoir elle-même pour vouloir les moyens.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), c'est à la volonté qu'il appartient de mouvoir les autres puissances relativement à la fin qui est son objet. Or, comme nous l'avons vu (quest. préc. art. 1), la fin est pour l'appétit ce que les principes sont pour l'intelligence. Par conséquent comme l'intelligence qui part du principe se fait passer elle-même de la puissance à l'acte relativement à la connaissance des conclusions et se meut ainsi elle-même; de même la volonté, par là même qu'elle veut la fin, se meut elle-même pour vouloir les moyens qui y mènent.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté ne meut pas et n'est pas mue sous le même rapport; par conséquent elle n'est pas sous le même rapport tout à la fois en acte et en puissance. Mais elle est en acte par rapport à la fin qu'elle veut, et elle passe de la puissance à l'acte relativement aux moyens, de manière à les vouloir actuellement.

Il faut répondre au *second*, que la puissance de la volonté est toujours actuellement présente à elle-même. Mais l'acte de la volonté par lequel elle veut la fin n'existe pas toujours dans la volonté elle-même. Et comme c'est de cette manière que cette faculté se meut, il en résulte qu'elle ne se meut pas toujours.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté n'est pas mue de la même manière par l'intellect et par elle-même. Car elle est mue par l'intellect sous le rapport de l'objet et elle est mue par elle-même relativement à l'exercice de ses actes, sous le rapport de la fin.

ARTICLE IV. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE PAR UN PRINCIPE EXTÉRIEUR (1)?

1. Il semble que la volonté ne soit pas mue par un principe extérieur. Car le mouvement de la volonté est volontaire. Or, il est dans l'essence du volontaire de procéder d'un principe intrinsèque, comme c'est de l'essence de tout acte naturel. Donc le mouvement de la volonté n'a pas pour cause un principe extrinsèque.

2. La volonté ne peut souffrir la violence, comme nous l'avons prouvé (quest. VI, art. 4). Or, ce qui est violent provient d'un principe extérieur. Donc la volonté ne peut être mue par un principe de cette nature.

3. Ce qui est suffisamment mû par un seul moteur n'a pas besoin d'être mû par un autre. Or, la volonté se meut suffisamment elle-même. Donc elle n'est pas mue par un principe extérieur.

Mais c'est le *contraire*. La volonté est mue par un objet, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, l'objet de la volonté peut être une chose extérieure qui frappe les sens. Donc la volonté peut être mue extérieurement.

CONCLUSION. — Non-seulement la volonté est mue par le désir du bien et de la fin, mais il est nécessaire qu'elle soit mue encore par un objet extérieur pour son premier acte.

Il faut répondre que la volonté étant mue par un objet, il est évident qu'elle peut être mue par un principe extérieur. D'ailleurs, par là même qu'elle est mue dans l'exercice de ses actes, il est nécessaire d'admettre qu'elle est soumise à un principe extérieur. Car tout être qui est tantôt en acte et tantôt en puissance a besoin d'être mû par un moteur. Comme il est évident que la volonté commence à vouloir une chose qu'auparavant elle ne

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

voulait pas, il en résulte nécessairement qu'elle est mue par quelqu'un qui la dirige dans ses volitions. Au reste la volonté se meut elle-même, comme nous l'avons dit (art. préc.), en ce sens que par là même qu'elle veut la fin elle se porte elle-même à vouloir les moyens; ce qui ne peut se faire sans une délibération quelconque. Car quand on veut être guéri, on commence d'abord à examiner comment on peut y parvenir. Cette pensée nous mène à conclure qu'on peut être guéri par un médecin, et alors on le veut. Mais comme on n'a pas toujours actuellement voulu la santé, il faut qu'on ait commencé à la vouloir et que l'impulsion soit venue d'un moteur. Si la volonté s'était mue elle-même, il aurait fallu qu'elle le fît par l'intermédiaire d'un conseil d'après une volonté préalablement existante. Mais comme on ne peut remonter ainsi de volonté en volonté indéfiniment, il est nécessaire d'admettre que pour son mouvement premier la volonté reçoit son impulsion d'un principe extérieur, comme le prouve Aristote (*Eth. Eudemicæ*, cap. 18).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est dans l'essence du volontaire que son principe soit intérieur; mais il n'est pas nécessaire que ce principe intérieur soit un principe premier qui n'est mû par aucun autre. Ainsi le mouvement volontaire, bien qu'il ait pour principe prochain un principe intrinsèque, a néanmoins pour principe premier un principe extérieur, comme le principe premier du mouvement naturel est en dehors de la nature qu'il meut.

Il faut répondre au *second*, que la violence ne consiste pas seulement à avoir pour principe quelque chose d'extérieur, mais il faut de plus que l'être qui subit la violence ne contribue en rien à l'acte qu'elle produit; ce qui n'arrive pas quand la volonté est mue par un principe extérieur. Car c'est la volonté elle-même qui veut, bien qu'elle soit mue par une cause extérieure. Mais le mouvement serait violent s'il était contraire au mouvement de la volonté; ce qui ne peut exister dans cette hypothèse, parce qu'alors la volonté voudrait et ne voudrait pas tout à la fois la même chose.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté se suffit à elle-même pour certaines choses qui sont renfermées dans sa sphère (1), c'est-à-dire en tant qu'agent prochain. Mais elle ne peut se mouvoir elle-même en toutes circonstances, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*). Donc il lui faut un autre être pour être mue par lui comme par son premier moteur.

ARTICLE V. — LES CORPS CÉLESTES PEUVENT-ILS MOUVOIR LA VOLONTÉ (2)?

1. Il semble que la volonté humaine soit mue par les corps célestes. Car tous les mouvements variés et multiples des êtres se rapportent comme à leur cause au mouvement uniforme qui est le mouvement céleste, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. VIII. text. 76). Or, les mouvements des hommes sont variés et multiples et ont un commencement, ce qui suppose qu'ils n'existaient pas antérieurement. Donc ils se rapportent comme à leur cause au mouvement céleste qui est un mouvement uniforme de sa nature.

2. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. III, cap. 4), les corps inférieurs sont mus par les corps supérieurs. Or, les mouvements du corps humain, qui ont pour cause la volonté, ne pourraient se rapporter au mouvement

(1) A l'égard de ces volitions secondaires, elle est encore subordonnée à Dieu, comme la cause seconde à la cause première. Seulement pour les volitions secondes Dieu ne meut la volonté que d'une motion générale, tandis que pour la volition première il la meut d'une motion spéciale.

(2) Cet article est une réfutation d'Algazel et de tous ceux qui croyaient à l'astrologie judiciaire, et qui supposaient que les astres exercent une influence directe sur les hommes. Cette erreur, que saint Paul stigmatisait en ces termes (*Gal.* IV): *Dies observatis et menses et tempora et annos; timeo ne forte sine causâ laboraverim in vobis*, a été maintes fois condamnée par l'Église.

du ciel comme à leur cause, si la volonté n'était mue elle-même par le ciel. Donc le ciel meut la volonté humaine.

3. En observant les corps célestes les astrologues prédisent quelquefois la vérité à l'égard des actes humains qui procèdent de la volonté; ce qui ne serait pas si les corps célestes ne pouvaient pas mouvoir la volonté de l'homme. Donc la volonté humaine est mue par les corps célestes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 8) que les corps célestes ne sont pas causes de nos actes. Or, ils en seraient causes si la volonté, qui est le principe des actes humains, était mue par les corps célestes. Donc elle n'est pas mue par eux.

CONCLUSION. — Puisque la volonté est une puissance absolument spirituelle et incorporelle, elle ne peut être qu'indirectement mue par les corps célestes.

Il faut répondre que par là même que la volonté est mue par un objet extérieur, il est évident qu'elle peut être mue par les corps célestes, en ce sens que les corps extérieurs meuvent la volonté en agissant sur les sens, et que les organes des puissances sensitives sont eux-mêmes soumis aux mouvements des corps célestes (1). Mais il y a des auteurs qui ont supposé que les corps célestes pouvaient directement agir sur la volonté humaine et la mouvoir par rapport à l'exercice de ses actes comme elle est mue par un agent extérieur. Leur sentiment est insoutenable. Car la volonté, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42), réside dans la raison. Or, la raison est une puissance de l'âme qui n'est pas liée à un organe corporel. C'est donc une puissance absolument spirituelle et immatérielle. Comme il est d'ailleurs manifeste qu'aucun corps ne peut agir sur une chose spirituelle, mais que c'est plutôt les choses spirituelles et immatérielles qui agissent sur les corps, parce qu'elles ont une vertu plus formelle et plus universelle qu'eux, il en résulte qu'il est impossible que les corps célestes agissent directement sur l'intellect ou la volonté. C'est pourquoi Aristote (*De an.* lib. II, text. 150) rapportant l'opinion de ceux qui disaient que la volonté des hommes est conforme à celle que leur suggère le père des dieux et des hommes, c'est-à-dire Jupiter qu'ils prenaient pour l'ensemble des corps célestes, il attribue cette opinion à ceux qui supposaient que l'intellect ne diffère pas des sens. Car toutes les puissances sensitives étant des actes d'organes corporels, peuvent être mues accidentellement par les corps célestes, du moment que les corps dont elles sont les actes sont mus eux-mêmes. Mais comme nous avons dit (art. 2) que l'appétit intelligentiel est mû d'une certaine manière par l'appétit sensitif, les mouvements des corps célestes exercent une action indirecte sur la volonté, en ce sens que les passions de l'appétit sensitif peuvent mouvoir cette faculté.

Il faut répondre au *premier* argument, que les mouvements multiples de la volonté humaine se ramènent à une cause uniforme qui réside dans l'intellect et la volonté d'êtres supérieurs; ce qu'on ne peut dire d'un corps, et ce qui n'est vrai que d'une substance supérieure spirituelle. Il n'est donc pas nécessaire que le mouvement de la volonté se ramène au mouvement du ciel, comme à sa cause.

Il faut répondre au *second*, que les mouvements corporels de l'homme se ramènent au mouvement des corps célestes comme à leur cause en ce sens que la disposition des organes est apte à recevoir de l'action des corps céles-

(1) Cette concession que fait ici saint Thomas tient à l'opinion péripatéticienne qu'il avait admise à l'égard de l'influence des astres sur le monde sublunaire. Aujourd'hui on n'admettrait pas autre chose que l'influence des climats, et cette influence a besoin d'être encore infiniment restreinte.

tes un mouvement quelconque, et que l'appétit sensitif est lui-même soumis à l'influence de ces mêmes corps. On peut encore ajouter que les corps extérieurs sont mus conformément au mouvement des corps célestes, et que selon leur occurrence la volonté commence à vouloir et à ne pas vouloir une chose. Ainsi quand le froid arrive on commence à vouloir faire du feu. Mais ce mouvement de la volonté provient de l'objet qui lui est extérieurement présenté, et non de l'instinct qui la meut intérieurement.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXX et LXXXI, et art. 2 huj. quæst.), l'appétit sensitif est l'acte d'un organe corporel. Rien n'empêche donc que l'influence des corps célestes ne porte les hommes à la colère, à la concupiscence ou à toute autre passion, comme il y a une foule d'individus qui d'après leur tempérament naturel suivent les passions auxquelles les sages seuls résistent. C'est ce qui fait que ce que les astrologues annoncent d'après l'inspection des corps célestes est vrai le plus souvent. Néanmoins, comme le dit Ptolémée (*in Centiloquio*) (1), le sage domine les astres, parce qu'en résistant aux passions il empêche l'effet des corps célestes par l'action libre de sa volonté qui se trouve vainement soumise à leur mouvement. Ou bien, suivant saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. II, cap. 17), il faut reconnaître que quand les astrologues disent vrai c'est d'après un instinct secret que l'esprit de l'homme subit à son insu, et il attribue cet instinct à l'action des démons qui agissent ainsi pour tromper les hommes.

ARTICLE VI. — LA VOLONTÉ N'EST-ELLE MUE EXTÉRIEUREMENT QUE PAR DIEU (2)?

1. Il semble que Dieu ne soit pas le seul principe extérieur qui meuve la volonté. Car naturellement l'être inférieur doit être mû par celui qui est au-dessus de lui, comme les corps terrestres sont mus par les corps célestes. Or, il y a au-dessus de la volonté humaine un être qui est après Dieu; c'est l'ange. Donc l'ange peut mouvoir extérieurement la volonté.

2. L'acte de la volonté suit l'acte de l'intellect. Or, les intelligences humaines sont mises en acte non-seulement par Dieu, mais encore par l'ange au moyen des illuminations, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Donc il en est de même aussi de la volonté.

3. Dieu n'est cause que de ce qui est bien, d'après ces paroles de la Genèse (*Gen.* I, 31) : *Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient fort bonnes.* Si donc la volonté de l'homme n'était mue que par Dieu, jamais elle ne serait portée au mal; cependant la volonté, comme le dit saint Augustin, est la source de nos péchés et de nos vertus (*Retract.* lib. II, cap. 9).

Mais c'est le *contraire*. Car l'Apôtre dit (*Phil.* II, 13) : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire.*

CONCLUSION. — La volonté humaine étant une puissance de l'âme raisonnable qui se rapporte au bien général ou universel, il n'y a que Dieu qui puisse la mouvoir comme principe extérieur.

Il faut répondre que le mouvement de la volonté procède d'un principe intrinsèque, comme le mouvement naturel. En effet, quoique un être qui n'est pas cause d'un autre puisse le mouvoir, il ne peut cependant lui communiquer un mouvement naturel qu'autant qu'il est cause à un titre quelconque de sa nature. Car l'homme qui n'est pas cause de la nature de la

(1) *Centiloquium*, c'est-à-dire les *cent maximes* ou *théorèmes astrologiques*, recueillis des divers ouvrages de Ptolémée.

(2) Cet article est le commentaire raisonné de ces paroles de l'Ecriture : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* (*Phil.* II, 13) : *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illud.*

pierre peut bien la lancer en l'air ; mais ce mouvement n'est pas naturel à la pierre. Le mouvement naturel d'une chose ne peut avoir lui-même d'autre cause que l'auteur même de sa nature. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 29, 30, 31 et 32) que le générateur des êtres meut localement les corps graves et les corps légers. Pareillement la volonté de l'homme peut être mue par un principe extérieur qui n'est pas sa cause ; mais si ce mouvement ne procède pas d'un principe extrinsèque qui soit la cause de sa volonté, il est impossible qu'il soit libre ou volontaire. Or, il n'y a que Dieu qui puisse être cause de la volonté. Ce qu'on peut rendre manifeste par deux raisons : 1° parce que la volonté est une puissance de l'âme raisonnable qui ne peut avoir été créée que par Dieu, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XC, art. 2 et 3) ; 2° parce que la volonté se rapporte au bien universel et que rien ne peut être cause de la volonté que Dieu lui-même qui est le bien universel. Car tout autre bien n'existe que par participation et n'est qu'un bien particulier, et une cause particulière ne peut pas déterminer une inclination universelle. C'est ce qui fait que la matière première qui est en puissance relativement à toutes les formes ne peut avoir pour cause un agent particulier.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'ange n'est pas supérieur à l'homme de telle sorte qu'il soit la cause de sa volonté, comme les corps célestes sont causes des formes naturelles qui déterminent nécessairement les mouvements naturels des corps terrestres.

Il faut répondre au *second*, que l'intelligence de l'homme est mue par l'ange de la part de l'objet qu'il lui présente pour l'éclairer, et que de cette sorte la volonté peut être mue par une créature extérieure, comme nous l'avons dit (art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, que Dieu meut la volonté de l'homme en sa qualité de moteur universel et qu'il la porte vers son objet universel qui est le bien. Sans cette impulsion générale l'homme ne peut vouloir quelque chose. Mais par la raison il se détermine à vouloir telle ou telle chose qui est un bien réel ou qui n'est qu'un bien apparent (1). Néanmoins Dieu porte quelquefois spécialement certaines personnes à vouloir d'une manière positive quelque bien particulier, comme on le voit par les âmes qu'il touche de sa grâce, ainsi que nous le dirons plus loin (quest. CIX et CXIV).

QUESTION X.

DE LA MANIÈRE DONT LA VOLONTÉ EST MUE.

Après avoir parlé du motif de la volonté nous avons maintenant à nous occuper de la manière dont elle est mue. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La volonté se porte-t-elle naturellement vers un objet ? — 2° Est-elle mue nécessairement par son objet ? — 3° Est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur ? — 4° Est-elle mue nécessairement par son motif extérieur, qui est Dieu ?

ARTICLE I. — LA VOLONTÉ SE PORTE-T-ELLE NATURELLEMENT VERS QUELQUE OBJET (2) ?

1. Il semble que la volonté ne se porte pas naturellement vers quelque chose. Car l'agent naturel est opposé à l'agent volontaire, comme on le voit

(1) Le mouvement que Dieu imprime à la volonté n'exclut pas la motion par laquelle Dieu, en qualité de premier moteur, meut les causes secondes, de manière qu'elles se meuvent aussi elles-mêmes. C'est ce mouvement qui leur est propre qui constitue leur libre arbitre, et qui explique comment elles peuvent se porter au mal.

(2) La volonté étant une puissance naturelle, se porte naturellement et nécessairement vers le bien qui lui convient, comme toute nature créée, mais en tant que puissance libre il n'en est pas de même.

(*Phys.* lib. II, text. 94). Donc la volonté ne se porte pas naturellement vers quelque chose.

2. Ce qui est naturel à une chose lui est toujours inhérent; ainsi il est naturel au feu d'être chaud. Or, il n'y a pas de mouvement qui soit toujours inhérent à la volonté. Donc il n'y a pas de mouvement qui lui soit naturel.

3. La nature n'a de détermination que pour une chose unique. Or, la volonté se rapporte à des choses opposées. Donc la volonté ne veut rien naturellement.

Mais c'est le *contraire*. Le mouvement de la volonté suit l'acte de l'intellect. Or, il y a des choses que l'intellect conçoit naturellement. Donc il y en a que la volonté veut de la même manière.

CONCLUSION. — La volonté de l'homme se porte naturellement au bien, à sa fin dernière ainsi qu'aux choses qui conviennent à la nature humaine.

Il faut répondre que, comme le disent Boëce (*De duab. nat. in princ.*) et Aristote (*Met.* lib. V, text. 5), on entend le mot nature en plusieurs sens. Car quelquefois il signifie le principe intrinsèque qui existe dans les êtres changeants, et dans ce cas la nature est la matière ou la forme matérielle, comme le démontre Aristote (*Phys.* lib. II, text. 4). D'autres fois on entend par nature la substance ou l'être, et alors ce qu'on regarde comme naturel à l'être c'est ce qui lui convient selon sa substance, c'est-à-dire ce qui lui est inhérent par lui-même (1). Or, dans tous les êtres les choses qui n'existent pas par elles-mêmes sont toujours ramenées à un être qui existe par lui-même, comme à leur principe. C'est pourquoi il est nécessaire, en prenant le mot nature en ce sens, que le principe à l'égard de ce qui convient à une chose soit toujours naturel. C'est ce qu'on voit évidemment par ce qui se passe dans l'entendement. Car les principes de la connaissance intellectuelle sont naturellement connus. De même le principe qui meut la volonté doit être naturellement voulu. Mais ce principe est le bien général et absolu vers lequel la volonté tend naturellement, comme toute puissance tend à l'objet qui lui est propre. Il est sa fin dernière, et cette fin est dans l'ordre des choses que l'appétit désire ce que sont les premiers principes dans l'ordre des choses intelligibles, et il embrasse universellement tous les biens qui sont en harmonie avec la nature de l'être qui veut. Car par la volonté nous ne désirons pas seulement les choses qui ont rapport à cette puissance, mais encore celles qui appartiennent à chacune des autres puissances et à l'homme tout entier. D'où il arrive que l'homme veut naturellement non-seulement l'objet de la volonté, mais encore toutes les choses qui conviennent aux autres puissances, comme la connaissance du vrai qui convient à l'intellect, comme l'être, la vie et les autres attributs qui se rattachent à l'existence. Tous ces biens sont compris sous l'objet de la volonté comme autant de biens particuliers (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté est opposée à la nature, comme une cause l'est à une autre; car il y a des choses qui se font naturellement et d'autres qui se font volontairement. Le mode de causalité propre à la volonté qui est maîtresse de ses actes est autre que le mode de la nature qui est nécessairement déterminé à un effet unique. Mais comme la volonté repose sur la nature, il est nécessaire que la volonté participe d'une

(1) Saint Thomas explique lui-même les différents sens du mot *nature*, et l'origine de ces divers sens (part. I, quæst. XXIX, art. 1 ad 1).

(2) Ainsi la volonté veut nécessairement le bien en général, sa fin dernière et les biens particuliers propres à toutes les autres puissances. Mais elle ne veut ces derniers biens que considérés en eux-mêmes, parce que, en raison des choses qui s'y adjoignent, elle peut porter sur eux un sentiment tout différent, et les fair au lieu de les rechercher, comme le dit saint Thomas dans l'article suivant.

manière au mode qui est propre à la nature, comme la cause seconde doit toujours participer à ce qui appartient à la cause première. Car en toutes choses l'être qui existe par nature est toujours antérieur à la volition qui existe par la volonté; c'est ce qui fait que la volonté veut naturellement quelque chose.

Il faut répondre au *second*, que dans les choses naturelles, ce qui est naturel et qui ne résulte, pour ainsi dire, que de la forme, existe toujours en acte. Ainsi le feu est toujours chaud. Mais ce qui est naturel et qui résulte de la matière, n'existe pas toujours en acte, quelquefois il n'existe qu'en puissance. Car la forme est l'acte et la matière la puissance. Or, le mouvement est l'acte de l'être qui existe en puissance. C'est pourquoi ce qui a rapport au mouvement, ou ce qui, dans l'ordre de la nature, en est la conséquence, n'existe pas toujours. Ainsi le feu ne s'élève pas toujours en l'air, mais quand il est hors de son lieu. De même il ne faut pas que la volonté qui passe de la puissance à l'acte quand elle veut une chose la veuille toujours. Elle ne doit la vouloir que quand elle est dans une certaine disposition déterminée. Mais la volonté de Dieu qui est un acte pur est toujours en acte à l'égard de ses volitions.

Il faut répondre au *troisième*, que l'unité proportionnelle répond toujours à la nature dans ses divers états. Ainsi l'unité de genre répond à la nature en général; l'unité d'espèce à la nature spécifique, et l'unité d'individu à la nature individuelle. La volonté étant une puissance spirituelle comme l'intellect, il y a naturellement quelque chose d'un et de général qui lui correspond, tel que le bon, comme il y a pareillement quelque chose d'un et de général, tel que le vrai, l'être, etc., qui correspond à l'intellect. Mais sous ce bien général il y a une foule de biens particuliers à l'égard desquels la volonté n'est déterminée d'aucune manière.

ARTICLE II. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE NÉCESSAIREMENT PAR SON OBJET (1)?

1. Il semble que la volonté soit nécessairement mue par son objet. Car l'objet de la volonté est à la volonté ce que le moteur est au mobile lui-même, comme le prouve Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 54). Or, le moteur quand il est suffisant meut nécessairement le mobile. Donc la volonté peut être mue nécessairement par son objet.

2. Comme la volonté est une puissance spirituelle, de même l'intellect et ces deux puissances se rapportent l'une et l'autre à un objet universel, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 3). Or, l'intellect est mû nécessairement par son objet. Donc la volonté l'est également par le sien.

3. Tout ce qu'on veut est ou la fin ou quelque chose qui s'y rapporte. Or, on veut nécessairement la fin, parce qu'elle est dans les choses pratiques ce qu'est dans les choses spéculatives le principe auquel nous adhérons nécessairement. La fin étant la raison qui nous fait vouloir ce qui s'y rapporte, il semble que ce qui se rapporte à la fin nous le voulions aussi nécessairement. Donc la volonté est mue nécessairement par son objet.

Mais c'est le *contraire*. D'après Aristote (*Met.* lib. IX, text. 3) les puissances raisonnables ont pour objet des choses opposées. Or, la volonté est une puissance raisonnable, car elle a son siége dans la raison, comme le dit ce même philosophe (*De animâ*, lib. III, text. 42). Donc la volonté se rapporte à des choses opposées, et, par conséquent, elle n'est pas nécessairement portée vers l'une d'elles.

(1) Cet article a pour but de déterminer en quoi la volonté est libre et en quoi elle est nécessitée.

CONCLUSION. — La volonté est mue nécessairement par son objet qui est le bien universel, c'est-à-dire la béatitude suprême; mais elle n'est pas mue de la sorte par le bien particulier qu'elle peut ne pas vouloir.

Il faut répondre que la volonté est mue de deux manières. Elle l'est : 1° par rapport à l'exercice de son acte; 2° par rapport à la spécification de l'acte qui résulte de l'objet. Dans le premier sens la volonté n'est mue nécessairement par aucun objet. Car on peut toujours ne pas penser à un objet quel qu'il soit, et par conséquent on peut ne pas le vouloir. Mais dans le second sens il y a des objets qui meuvent nécessairement la volonté comme il y en a qui ne la meuvent pas de la sorte. Car pour se rendre compte du mouvement d'une puissance il faut considérer la raison par laquelle l'objet la meut. Ainsi, ce qui est visible agit sur la vue au moyen de la couleur qui est visible elle-même. Par conséquent, toutes les fois que la couleur frappe la vue elle meut nécessairement cet organe, à moins qu'on ne détourne ses regards, ce qui revient alors à l'exercice de l'acte. Mais si l'objet qu'on présente à la vue n'était pas actuellement coloré complétement, et qu'il le fût sous un rapport sans l'être sous un autre, la vue ne percevrait pas nécessairement cet objet; parce qu'elle pourrait le considérer sous l'aspect qui n'est pas actuellement coloré, et alors elle ne le verrait pas. Or, comme ce qui est actuellement coloré est l'objet de la vue, de même le bien est l'objet de la volonté (1). Ainsi donc, quand on offre à la volonté un objet qui est universellement bon, et sous tous les rapports, elle s'y porte nécessairement, du moment où elle veut quelque chose, parce qu'elle ne peut vouloir le contraire. Mais si on lui propose un objet qui ne soit pas bon sous tous les rapports, elle ne s'y porte pas nécessairement. Et comme le défaut d'un bien ne peut être une bonne chose, il s'ensuit qu'il n'y a que le bien parfait, celui qui ne manque de rien, enfin la béatitude suprême, que la volonté ne puisse pas ne pas vouloir. Pour les autres biens particuliers, par là même qu'ils manquent toujours de quelque chose, on peut les considérer comme n'étant pas de véritables biens, et la volonté qui est susceptible de se laisser diriger par des considérations diverses peut bien par conséquent les repousser ou les rechercher selon qu'il lui plaît (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le motif suffisant d'une puissance n'est rien autre chose que son objet qui est d'ailleurs son seul moteur. Or, s'il y a dans l'objet quelque défectuosité, le mouvement qu'il imprimera ne sera plus nécessaire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second,* que l'intellect est mû nécessairement par un objet qui est toujours et nécessairement vrai, mais non par un objet contingent qui peut être vrai et faux; c'est ce que nous avons dit d'ailleurs à l'égard du bien (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième,* que la fin dernière meut nécessairement la volonté parce qu'elle est le bien parfait; il en est de même des moyens sans lesquels on ne peut arriver à la fin, comme l'être, la vie, etc. Quant aux autres moyens qui ne sont pas nécessaires, celui qui veut la fin ne veut pas ces moyens nécessairement, comme celui qui croit les principes n'admet pas pour cela nécessairement les conséquences sans lesquelles les principes peuvent être vrais.

(1) Le bien général et universel contient toute bonté, et la volonté ne peut pas ne pas le vouloir, parce qu'elle ne peut se porter que vers ce qui est bien.

(2) Les choses, dans ce cas, paraissent bonnes ou mauvaises, selon le point de vue d'après lequel on les envisage.

ARTICLE III. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE NÉCESSAIREMENT PAR L'APPÉTIT INFÉRIEUR (1)?

1. Il semble que la volonté soit mue nécessairement par la passion de l'appétit inférieur. Car saint Paul dit (*Rom.* VII, 19) : *Je ne fais pas le bien que je veux, mais je fais le mal que je déteste.* Et il parle ainsi à cause de la concupiscence qui est une passion. Donc la volonté est nécessairement mue par la passion.

2. D'après Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 5), la fin paraît telle qu'on est. Or, il n'est pas au pouvoir de la volonté de rejeter immédiatement une passion. Donc il n'est pas en son pouvoir de ne pas vouloir l'objet vers lequel la passion se porte.

3. Une cause universelle ne produit un effet particulier que par l'intermédiaire d'une cause particulière. C'est pour ce motif que la raison générale n'agit qu'au moyen d'une idée particulière, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 58). Or, ce que la raison générale est par rapport à une idée particulière la volonté l'est à l'égard de l'appétit sensitif. Donc pour vouloir un objet particulier la volonté n'est mue qu'au moyen de l'appétit sensitif. Donc quand l'appétit sensitif est porté par une passion quelconque vers un objet la volonté ne peut se mouvoir en un sens contraire.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Gen.* IV, 7) : *Votre appétit vous sera soumis et vous le dominerez.* Donc la volonté humaine n'est pas mue nécessairement par l'appétit inférieur.

CONCLUSION. — La volonté de l'homme étant une puissance spirituelle, elle n'est mue ni nécessairement ni universellement par l'appétit inférieur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 2), la passion de l'appétit sensitif agit sur la volonté par suite de l'action que l'objet exerce sur cette faculté, c'est-à-dire en ce sens que l'homme influencé d'une manière quelconque par la passion juge convenable et bon ce qu'il ne considérerait pas tel si la passion n'avait pas puissance sur lui. Or, l'homme peut subir l'influence de la passion de deux manières : 1° La passion peut enchaîner totalement la raison de telle sorte que l'homme n'en ait plus l'usage, comme on le voit dans ceux que la violence de la colère ou de la concupiscence, ainsi que toute autre perturbation physique, rendent furieux ou insensés. Car ces passions supposent toujours quelque modification physique, et ceux qui en sont là se trouvent à l'état des animaux qui suivent nécessairement l'impétuosité de leur passion, et il n'y a par conséquent plus en eux ni raison, ni volonté. 2° D'autres fois la raison n'est pas totalement absorbée par la passion, mais il reste encore une certaine liberté de jugement, et il y a dans la même proportion une certaine action volontaire. Par conséquent, selon que la raison reste libre et qu'elle n'est pas soumise à la passion, la volonté qui subsiste ne tend pas nécessairement vers l'objet auquel la passion l'entraîne. Ainsi, ou la volonté n'existe pas et la passion seule domine, ou la volonté existe et alors elle ne suit pas nécessairement le mouvement de la passion.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique la volonté ne puisse empêcher les mouvements de la concupiscence, selon ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* VII, 19) : *Je fais,* c'est-à-dire *je désire le mal que je déteste;* cependant la volonté peut repousser la concupiscence ou n'y pas consentir; par

(1) Il y a une multitude de fautes qui proviennent de cet appétit; ce qui n'aurait pas lieu si la volonté ne pouvait lui résister, d'après cette parole de saint Augustin qui est devenue un axiome : *Peccatum non est peccatum, nisi sit voluntarium.*

conséquent si elle suit le mouvement de la concupiscence, ce n'est pas nécessairement.

Il faut répondre au *second*, que quoique dans l'homme il y ait deux natures, la nature intellectuelle et la nature sensitive, quelquefois l'homme est en quelque sorte tout d'une pièce. C'est ce qui arrive quand la partie sensitive est totalement soumise à la raison, comme dans les hommes vertueux, ou que la raison se trouve au contraire complétement éclipsée par la passion, comme chez les fous. Mais dans certaines circonstances il arrive que la raison, toute voilée qu'elle est par la passion, conserve néanmoins une partie de sa liberté. Alors on peut ou repousser complétement la passion ou du moins s'abstenir de la suivre. Car dans cet état l'homme étant différemment disposé selon les différentes parties de son âme, la raison lui conseille une chose et la passion une autre.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté est mue non-seulement par le bien universel que la raison perçoit, mais encore par le bien qui est du domaine des sens. C'est pourquoi elle peut se porter vers un bien particulier sans que la passion de l'appétit sensitif l'y pousse. Car nous voulons et nous faisons une foule de choses sans passion d'après le seul choix de l'appétit, comme on le voit par les actes dans lesquels la raison résiste à la passion.

ARTICLE IV. — LA VOLONTÉ EST-ELLE MUE NÉCESSAIREMENT PAR SON MOTEUR EXTÉRIEUR QUI EST DIEU (1)?

1. Il semble que la volonté soit nécessairement mue par Dieu. Car tout agent auquel on ne peut résister meut nécessairement. Or, on ne peut résister à Dieu puisque sa puissance est infinie, selon ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* IX, 19) : *Qui résiste à sa volonté?* Donc Dieu meut nécessairement la volonté.

2. La volonté est nécessairement portée vers les choses qu'elle veut naturellement, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, ce que Dieu opère dans un être lui est naturel, selon saint Augustin (*Conf. Faust.* lib. XXVI, cap. 3). Donc la volonté veut nécessairement toutes les choses auxquelles Dieu la pousse.

3. Le possible est ce qu'on peut admettre sans qu'il en résulte d'impossibilité. Or, il y a impossibilité à supposer que la volonté ne veuille pas les choses auxquelles Dieu la pousse, parce qu'alors l'action de Dieu serait inefficace. Il n'est donc pas possible que la volonté ne veuille pas ce que Dieu la porte à vouloir. Elle le veut donc nécessairement.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccl.* XV, 14) : *Dieu a créé l'homme dès le commencement, et l'a laissé dans la main de son conseil.* Donc il ne meut pas nécessairement sa volonté.

CONCLUSION. — La volonté étant un principe actif qui n'est pas déterminé à une seule chose, mais qui est indifférent à l'égard d'un grand nombre, elle n'est pas mue nécessairement par Dieu, qui dirige tous les êtres selon les dispositions de leur propre nature.

Il faut répondre que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), il n'appartient pas à la Providence de corrompre la nature des êtres, mais de la conserver. Ainsi, elle dirige tous les êtres conformément à leur nature. Par conséquent, son action fait produire aux causes nécessaires des effets nécessaires, et aux causes contingentes des effets contingents. Or, la vo-

(1) Le concile de Trente a ainsi condamné ceux qui prétendent que Dieu contraint la volonté : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, Deo excitanti atque vocanti non posse dissentire, si velit, anathema sit.*

lonté étant un principe actif qui n'est pas déterminé à une seule chose, mais qui est indifférent à l'égard de plusieurs, Dieu la meut de manière à ne pas la déterminer nécessairement pour un seul objet, mais à lui laisser un mouvement contingent et libre, sinon pour les choses qu'elle veut naturellement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté divine a pour effet non-seulement de faire produire une chose par une autre, mais encore de la lui faire produire de la manière qui convient à sa nature. C'est pourquoi il répugnerait plus à l'action divine de faire mouvoir la volonté nécessairement contrairement à sa nature, que de la faire mouvoir librement comme sa nature le demande.

Il faut répondre au *second*, que ce que Dieu produit dans les êtres pour qu'il leur soit naturel l'est en effet. Car les choses conviennent aux êtres selon que Dieu veut qu'elles leur conviennent. Or, il ne veut pas que tout ce qu'il opère dans les êtres leur soit naturel. Ainsi, il n'est pas naturel que les morts ressuscitent. Mais il veut qu'il soit naturel à tous les êtres d'être soumis à sa puissance.

Il faut répondre au *troisième*, que si Dieu pousse la volonté à une chose, il est impossible hypothétiquement que la volonté n'y adhère pas, mais ce n'est pas impossible absolument. Il ne s'ensuit donc pas que la volonté soit mue nécessairement par Dieu (1).

QUESTION XI.

DE LA JOUISSANCE CONSIDÉRÉE COMME L'ACTE DE LA VOLONTÉ.

Après avoir parlé de la manière dont est mue la volonté, nous avons maintenant à nous occuper de la jouissance qui est aussi un de ses actes intérieurs. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° La jouissance est-elle un acte de la puissance appétitive? — 2° Ne convient-elle qu'à la créature raisonnable ou si elle convient encore aux animaux? — 3° La jouissance ne se rapporte-t-elle qu'à la fin dernière? — 4° N'a-t-elle pour objet que la fin qu'on possède?

ARTICLE I. — LA JOUISSANCE EST-ELLE UN ACTE DE LA PUISSANCE APPÉTITIVE (2)?

1. Il semble que la jouissance ne se rapporte pas seulement à la puissance appétitive. Car jouir ne semble rien autre chose que prendre un fruit. Or, l'intellect a part au fruit de la vie humaine qui est la béatitude, puisque la béatitude consiste dans l'acte de l'intellect lui-même, comme nous l'avons prouvé (quest. III, art. 8). Donc la jouissance n'appartient pas seulement à l'appétit, mais encore à l'intellect.

2. Toute puissance a une fin qui lui est propre, et cette fin est sa perfection. Ainsi, la vue a pour fin de connaître ce qui est visible, l'ouïe de percevoir les sons, et ainsi des autres facultés. Or, la fin d'une chose est son fruit ou sa jouissance. Donc la jouissance se rapporte à toutes les puissances et n'appartient pas seulement à l'appétit.

3. La jouissance implique une certaine délectation. Or, la délectation sensible appartient aux sens qui se délectent dans leur objet, et il en est de même de la délectation intellectuelle par rapport à l'intellect. Donc la jouissance appartient à la puissance qui perçoit, et non à celle qui appète.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I,

(1) Cette question a été longuement développée dans la première partie (quest. XIX, art. 8, et quest. XXII, art. 4).

(2) La jouissance est ici placée avant l'intention qui fait l'objet de la question suivante, parce que la jouissance se rapporte à la fin absolument, tandis que l'intention se rapporte à la fin par les moyens.

cap. 4; *De Trin.* lib. x, cap. 10) : *Jouir c'est s'attacher avec amour à une chose pour elle-même.* Or, l'amour appartient à la puissance appétitive. Donc la jouissance est un acte de cette puissance.

CONCLUSION. — Puisque la jouissance se rapporte à la délectation ou à l'amour, elle est un acte de la puissance appétitive.

Il faut répondre que les mots *fruitio* (jouissance) et *fructus* (fruit) paraissent appartenir à la même racine, et l'un semble dériver de l'autre. Quoiqu'il importe peu de savoir lequel dérive de l'autre, il paraît cependant probable que ce qu'il y a de plus manifeste est ce qu'on a d'abord nommé. Or, les choses que l'on voit d'abord, ce sont les choses les plus sensibles; par conséquent le mot *fruitio* (jouissance) paraît dérivé du mot *fructus*, parce que les fruits parlent à nos sens (1). Le fruit étant ce que nous attendons d'un arbre en dernier lieu et ce que nous percevons avec un certain plaisir, il s'ensuit que la jouissance (*fruitio*) paraît appartenir à l'amour ou à la délectation que procure le bien suprême que nous attendons et qui est l'objet de notre fin. Et comme la fin et le bien sont l'objet de la puissance appétitive il est évident que la jouissance est un acte de cette faculté.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que le même objet appartienne sous divers rapports à différentes puissances. Ainsi la vision de Dieu, comme vision, est l'acte de l'intellect; comme bien et comme fin elle est l'objet de la volonté, et à ce titre elle fait sa jouissance. L'intellect arrive à cette fin comme puissance agissante, tandis que la volonté l'atteint comme puissance motrice qui porte l'être à y tendre et qui en jouit une fois qu'il l'a conquise.

Il faut répondre au *second*, que la perfection et la fin d'une autre puissance quelconque sont comprises sous l'objet de la puissance appétitive, comme l'objet propre est compris sous l'objet général, ainsi que nous l'avons dit (quest. ix, art. 1). Par conséquent la perfection et la fin d'une puissance quelconque appartiennent comme bien particulier à la puissance appétitive, parce que c'est cette puissance qui conduit les autres à leurs fins, et qu'elle arrive d'ailleurs à la sienne quand toutes les autres sont parvenues à la leur.

Il faut répondre au *troisième*, que dans la délectation il y a deux choses : la *perception* de l'objet qui convient, ce qui se rapporte à la faculté qui perçoit, et la *complaisance* qu'on trouve dans cet objet; ce qui appartient à la puissance appétitive dans laquelle la délectation trouve le complément de sa perfection.

ARTICLE II. — LA JOUISSANCE NE CONVIENT-ELLE QU'AUX CRÉATURES RAISONNABLES, A L'EXCLUSION DES ANIMAUX?

1. Il semble que la jouissance n'appartienne qu'aux hommes. Car saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. i, cap. 3 et 22) que comme hommes c'est à nous qu'appartiennent la jouissance et l'usage. Donc les autres animaux ne peuvent pas jouir.

2. La jouissance se rapporte à la fin dernière. Or, les animaux ne peuvent arriver à la fin dernière. Donc ils ne peuvent jouir.

3. Comme l'appétit sensitif est compris sous l'appétit intelligentiel, de même l'appétit naturel est contenu sous l'empire de l'appétit sensitif. Si donc la jouissance appartient à l'appétit sensitif, il semble que pour le même motif elle puisse appartenir à l'appétit naturel, ce qui est évidemment faux parce

(1) Cette étymologie est assurément peu fondée, mais on en trouve dans Cassiodore et dans saint Isidore qui le sont encore moins.

que l'appétit naturel ne peut se délecter. Donc la jouissance n'appartient pas à l'appétit sensitif et par conséquent elle n'existe pas chez les animaux.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30) : Il n'est pas absurde de croire que les bêtes aient des jouissances qui leur viennent de la nourriture et de tout autre plaisir corporel.

CONCLUSION. — La jouissance convient à la créature raisonnable d'une manière parfaite ; elle convient imparfaitement aux animaux, mais elle ne convient point du tout aux autres êtres.

Il faut répondre que d'après ce que nous avons dit (art. préc. ad 2) la jouissance n'est pas l'acte d'une faculté aveugle qui exécute ce qu'on lui fait exécuter, mais c'est l'acte d'une faculté qui commande et qui dirige l'exécution. En effet nous avons dit (art. préc.) que c'est l'acte d'une puissance appétitive. Or, dans les êtres dépourvus de connaissance il y a bien une puissance qui arrive à sa fin en obéissant aveuglément à l'impulsion qui lui est donnée. C'est ainsi que les corps graves tendent à tomber et les corps légers à s'élever. Mais il n'y a pas dans ces créatures de puissance qui les mène à leur fin avec connaissance de cause. Elle n'existe que dans une nature supérieure qui meut à son gré la nature entière, comme dans les êtres intelligents l'appétit meut les autres puissances et les dirige dans leurs actes. D'où il est manifeste que dans les êtres dépourvus de connaissance, bien qu'ils arrivent à leur fin, ils n'en jouissent cependant pas. Cette jouissance n'existe que dans ceux qui connaissent cette fin. Or, on peut la connaître de deux manières, parfaitement et imparfaitement. On en a une connaissance parfaite quand on connaît non-seulement l'objet de la fin et le bien, mais encore la raison universelle de la fin et du bien lui-même, ce qui ne peut se rencontrer que dans les créatures raisonnables. On ne la connaît qu'imparfaitement quand on connaît la fin et le bien d'une manière particulière. Cette connaissance se trouve dans les animaux, dont les facultés appétitives ne commandent pas librement, mais sont mues par un instinct naturel à l'égard de tous les objets qu'elles perçoivent. Conséquemment la jouissance convient d'une manière parfaite aux êtres raisonnables (1), elle existe dans les animaux d'une manière imparfaite, et elle est nulle absolument dans les autres créatures.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la jouissance parfaite.

Il faut répondre au *second*, que la jouissance ne doit pas résulter absolument de la fin dernière, mais de ce que chaque être considère comme tel.

Il faut répondre au *troisième*, que l'appétit sensitif suppose quelque connaissance, mais qu'il n'en est pas de même de l'appétit naturel, surtout tel qu'il existe dans les êtres matériels qui sont privés de toute lumière.

Il faut répondre au *quatrième*, que saint Augustin parle en cet endroit de la jouissance imparfaite, ce qui ressort de ses paroles mêmes. Car il dit qu'il n'est pas absurde de penser que l'animal ait des jouissances, mais qu'il le serait beaucoup d'admettre qu'il peut en user.

ARTICLE III. — LA JOUISSANCE NE PROVIENT-ELLE QUE DE LA FIN DERNIÈRE?

1. Il semble que la jouissance ne provienne pas exclusivement de la fin dernière. Car saint Paul dit (*Phil.* XX) : *C'est pourquoi, mon frère, je jouirai de vous dans le Seigneur.* Or, il est évident que saint Paul n'avait pas placé

(1) Ici saint Thomas prouve qu'il n'y a que les êtres raisonnables qui soient capables de jouir parfaitement, mais il ne faudrait pas en conclure que toutes leurs jouissances soient parfaites et absolues, car les articles suivants démontrent précisément le contraire.

dans un homme sa fin dernière. Donc la jouissance n'appartient pas seulement à la fin dernière.

2. Le fruit est ce dont on jouit. Or, d'après l'Apôtre (*Gal.* v, 22) : *Le fruit de l'esprit est la charité, la joie, la paix*, et d'autres biens qui ne sont pas notre fin dernière. Donc la jouissance ne résulte pas de la fin dernière exclusivement.

3. Les actes de la volonté se replient sur eux-mêmes. Car je veux vouloir et j'aime aimer. Or, la jouissance est un acte de la volonté; car la volonté est la faculté par laquelle nous jouissons, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 10). Donc on jouit de sa jouissance. Mais la jouissance n'est pas la fin dernière de l'homme; il n'y a que le bien incréé, c'est-à-dire Dieu, qui le soit. Donc la jouissance ne résulte pas seulement de la fin dernière.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. x, cap. 11) : On ne jouit réellement pas d'une chose que l'on n'aurait désirée qu'en vue d'une autre. Or, il n'y a que la fin dernière que l'on désire pour elle-même et non en vue d'une autre chose. Donc la jouissance ne se rapporte qu'à cette fin.

CONCLUSION. — La jouissance n'a pour objet que la fin dernière qu'on recherche, non pour autre chose, mais pour elle-même, pour que la volonté s'y repose et s'y délecte.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le fruit ou la jouissance implique deux choses; c'est que l'objet de la jouissance soit une chose finale et qu'il calme l'appétit par sa délectation ou sa douceur. Or, un terme final peut être absolu ou relatif. Il est absolu quand il ne se rapporte plus à aucun autre, et il est relatif quand il n'est que la fin de quelques êtres. Le terme final absolu, dans lequel on se délecte comme dans sa fin dernière, reçoit à proprement parler le nom de fruit, et c'est en cela que consiste véritablement la jouissance. Mais ce qui n'est pas agréable en soi et ce qu'on ne désire qu'en vue d'une autre chose, comme la potion amère qu'on prend pour recouvrer la santé, ne peut d'aucune manière recevoir le nom de fruit. Quant aux choses qui sont agréables en elles-mêmes et auxquelles certains précédents se rapportent, on peut bien leur donner en un sens le nom de fruit, mais on ne dit pas, selon l'acception propre et dans toute l'étendue du mot, qu'on en jouit. Aussi saint Augustin dit (*De Trin.* lib. x, cap. 10) que nous jouissons des connaissances dans lesquelles la volonté se repose avec plaisir. Mais elle ne se repose absolument que dans sa fin dernière (1), parce que, tant qu'on attend une chose, le mouvement de la volonté reste en suspens bien qu'il soit déjà parvenu à un but. Ainsi dans le mouvement local quoique le point intermédiaire soit le principe et la fin, il n'est cependant considéré comme la fin qu'autant que l'objet s'y arrête.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 33), si saint Paul eût dit : *Je jouirai de vous*, et qu'il n'eût pas ajouté *dans le Seigneur*, il semblerait qu'il eût placé la fin de sa délectation dans l'homme; mais par là même qu'il a ajouté : *dans le Seigneur*, il a prouvé qu'il mettait sa fin dans le Seigneur et qu'il en jouissait, et que si son frère lui procurait des jouissances, ce n'était pas comme sa fin dernière, mais comme le moyen qui y conduit.

Il faut répondre au *second*, que le fruit n'est pas à l'arbre qui le produit ce

(1) A la vérité, il n'y a que la fin dernière qui puisse, à proprement parler, produire une jouissance complète, mais les autres fins causent aussi une certaine jouissance qui n'est pas entière, il est vrai, parce que l'appétit a toujours quelque chose à désirer. Ces jouissances sont tout à la fois impropres et incomplètes.

qu'il est à l'homme qui en jouit. En effet, il est à l'arbre qui le produit ce qu'est l'effet à la cause, tandis qu'il est pour celui qui en jouit ce qu'il désire en dernier lieu et ce qui le délecte. On donne aux effets que l'Apôtre énumère en cet endroit le nom de fruits, parce que ce sont les effets de l'Esprit-Saint en nous, mais non parce que nous en jouissons comme de notre fin dernière. — Ou bien encore on peut répondre que, d'après saint Ambroise (*Gloss. interl. ad Gal.*), on leur donne le nom de fruits, parce qu'on doit les demander pour eux-mêmes, ce qui ne signifie pas qu'ils ne se rapportent pas à la béatitude, mais qu'ils ont en eux-mêmes tout ce qu'il faut pour nous plaire.

Il faut répondre au *troisième* (quest. I, art. 8, et quest. II, art. 7), que la fin s'entend de deux manières. On indique par ce mot la chose elle-même ou l'acquisition de la chose. A la vérité ce ne sont pas deux fins, mais c'est la fin considérée en elle-même et la fin considérée dans ses rapports. Dieu est la fin dernière comme étant l'objet final que nous cherchons; la jouissance est aussi notre fin, mais comme l'acquisition ou la possession de la fin dernière elle-même. Ainsi donc, comme Dieu et la jouissance de Dieu ne forment qu'une seule et même fin, de même la jouissance par laquelle nous jouissons de Dieu et celle par laquelle nous jouissons de la jouissance divine ne forment qu'une seule et même jouissance. Il en faut dire autant de la béatitude créée qui consiste dans cette jouissance même.

ARTICLE IV. — LA JOUISSANCE N'A-T-ELLE POUR OBJET QUE LA FIN QU'ON POSSÈDE (1)?

1. Il semble que la jouissance ne résulte exclusivement que de la possession même de la fin. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 11) que la jouissance consiste à user avec joie, non avec la joie de l'espérance, mais avec celle de la réalité. Or, tant qu'on ne possède pas une chose, on n'a pas la joie de la réalité, mais celle de l'espérance. Donc la jouissance n'a pour objet que la fin qu'on possède.

2. Comme nous l'avons dit (art. 3), la jouissance ne résulte, à proprement parler, que de la fin dernière, parce qu'il n'y a que cette fin qui calme l'appétit. Or, l'appétit ne trouve de repos qu'autant qu'il est en possession même de sa fin. Donc la jouissance, à proprement parler, ne résulte que de la possession même de la fin.

3. Jouir, c'est prendre le fruit. Or, on n'a le fruit que quand on est en possession de la fin. Donc la jouissance n'a pour objet que la fin qu'on possède.

Mais c'est le *contraire*. Jouir, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. I, cap. 4), c'est s'attacher par amour à une chose pour elle-même. Or, on ne peut s'attacher ainsi à une chose qu'on ne possède pas. Donc la jouissance peut résulter de la fin qu'on ne possède pas encore.

CONCLUSION. — Il y a jouissance parfaite de la fin dernière qu'on possède réellement, et il y a jouissance imparfaite de la fin qu'on ne possède pas encore, mais qui n'existe que dans l'intention.

Il faut répondre que la jouissance implique un certain rapport de la volonté avec sa fin dernière, selon les différentes manières dont cette faculté peut posséder son objet suprême. Or, elle peut le posséder de deux manières : parfaitement et imparfaitement. Elle le possède parfaitement quand elle le possède non-seulement dans l'intention, mais encore en réalité ; elle le possède imparfaitement quand elle ne le possède que dans l'intention. Ainsi la jouissance est parfaite quand on possède réellement la fin ; elle est

(1) A ce point de vue on distingue encore la jouissance parfaite de la jouissance imparfaite.

imparfaite quand on ne la possède pas réellement et qu'elle ne subsiste que dans l'intention (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit de la jouissance parfaite.

Il faut répondre au *second*, que le repos de la volonté est empêché de deux manières : 1° du côté de l'objet, parce qu'il n'est pas la fin dernière et qu'il se rapporte à une autre chose ; 2° par le sujet qui appète la fin et qui ne la possède pas encore. L'objet est ce qui détermine l'espèce de l'acte, mais la manière d'agir dépend de l'agent, de telle sorte que cette manière est parfaite ou imparfaite, suivant les conditions de l'agent lui-même. C'est pourquoi la jouissance de ce qui n'est pas notre fin dernière est une jouissance impropre, parce qu'elle n'est pas de l'espèce de la jouissance véritable. Mais la jouissance de la fin dernière, qu'on ne possède pas, est une jouissance véritable, à proprement parler ; seulement elle est imparfaite, parce que la manière dont l'homme possède sa fin est imparfaite elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que quelqu'un est en possession de sa fin non-seulement quand il la possède en réalité, mais encore quand il la possède dans son intention, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XII.

DE L'INTENTION.

Après avoir parlé de la jouissance nous avons à nous occuper de l'intention. — A ce sujet cinq questions se présentent : 1° L'intention est-elle l'acte de l'intellect ou de la volonté ? — 2° N'a-t-elle pour objet que la fin dernière ? — 3° Peut-on diriger simultanément son intention vers deux choses ? — 4° Est-ce la même intention qui se rapporte à la fin et aux moyens ? — 5° L'intention existe-t-elle chez les animaux ?

ARTICLE I. — L'INTENTION EST-ELLE UN ACTE DE L'INTELLECT OU DE LA VOLONTÉ ?

1. Il semble que l'intention soit un acte de l'intellect et non de la volonté. En effet, il est dit dans saint Matthieu (Matth. VI, 22) : *Si votre œil est pur et simple, tout votre corps sera éclairé.* D'après saint Augustin (*Lib. de serm. Domini*, lib. II, cap. 23,, l'œil désigne en cet endroit l'intention. Or, l'œil étant l'instrument de la vue marque la faculté qui perçoit. Donc l'intention n'est pas l'acte de la puissance appétitive, mais de la puissance perceptive.

2. Saint Augustin dit (*ibid.*) que le Seigneur désigne l'intention par le mot de lumière quand il dit : *Si la lumière qui est en vous est ténèbres*, etc. Or, la lumière appartient à la connaissance. Donc l'intention aussi.

3. L'intention désigne le rapport d'une chose à sa fin. Or, c'est à la raison qu'il appartient d'ordonner les choses par rapport à leur fin. Donc l'intention n'appartient pas à la volonté, mais à la raison.

4. L'acte de la volonté ne se rapporte qu'à la fin ou aux moyens. Or, l'acte de la volonté qui se rapporte à la fin reçoit le nom de volonté ou de *jouissance*, et celui qui se rapporte aux moyens s'appelle *élection ;* deux choses dont l'intention diffère. Donc l'intention n'est pas un acte de la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 7) que l'intention de la volonté unit la vue avec l'objet qu'elle voit, et qu'elle met également l'espèce qui existe dans la mémoire en rapport avec l'esprit

(1) L'Ecriture parle souvent de cette jouissance de la fin dernière qu'on ne possède que dans l'intention. *Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo* (*Ps.* CXVIII) : *Gustate et videte quoniam suavis est Dominus* (*Ps.* XXXIII).

lorsqu'il réfléchit intérieurement. Donc l'intention est un acte de la volonté

CONCLUSION. — Puisque c'est la volonté qui dirige toutes les forces de l'âme vers la fin, l'intention est à proprement parler son acte.

Il faut répondre que l'*intention*, comme le mot l'indique (*tendere in*), signifie une tendance vers quelque chose. Or, l'action du moteur comme le mouvement du mobile tendent tous deux vers un but, mais la tendance du mobile provient de l'action du moteur. Par conséquent l'intention appartient principalement et avant tout au moteur. C'est pourquoi nous donnons le nom d'architecte à celui qui a autorité sur ceux qui exécutent le plan qu'il a conçu. Ainsi la volonté désignant toutes les autres puissances de l'âme vers la fin de l'homme, comme nous l'avons prouvé (quest. IX, art. 1), il en résulte évidemment que l'intention est, à proprement parler, son acte.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'intention est désignée par l'œil métaphoriquement, non parce qu'elle appartient à la connaissance, mais parce qu'elle présuppose la connaissance qui fait voir à la volonté la fin à laquelle elle tend. C'est ainsi que l'œil nous fait voir à l'avance l'objet vers lequel nous devons physiquement nous diriger.

Il faut répondre au *second*, qu'on donne à l'intention le nom de *lumière*, parce qu'elle éclaire celui en qui elle réside. On donne aux œuvres le nom de *ténèbres*, parce que l'homme sait ce qu'il se propose, mais il ne sait pas ce qui résulte de son action, comme le dit saint Augustin (*loc. cit.*).

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté n'ordonne pas, mais qu'elle tend à un but conformément à l'ordre de la raison. Ainsi le mot *intention* exprime l'acte de la volonté, tout en présupposant le travail de la raison qui ordonne les choses par rapport à leur fin.

Il faut répondre au *quatrième*, que l'intention est l'acte de la volonté se rapportant à la fin. Or, la volonté se rapporte à la fin de trois manières : 1° D'une manière absolue, et on lui donne alors le nom de volonté ; c'est ainsi que nous voulons la santé ou d'autres biens semblables. 2° On peut considérer la fin comme l'objet dans lequel la volonté se repose, et c'est de la sorte que la jouissance s'y rapporte. 3° On peut la considérer comme le terme d'une chose qui se rapporte à elle (1), et c'est en ce sens que l'intention regarde la fin. Car on ne dit pas que nous avons l'intention de recouvrer la santé uniquement parce que nous la voulons, mais parce que nous prenons les moyens nécessaires pour y parvenir.

ARTICLE II. — L'INTENTION N'A-T-ELLE POUR OBJET QUE LA FIN DERNIÈRE ?

1. Il semble que l'intention n'ait pour objet que la fin dernière. Car il est écrit (*Lib. Sent. Prosp.* sent. c) (2) : L'intention du cœur est un cri vers Dieu. Or, Dieu est la fin dernière du cœur de l'homme. Donc l'intention se rapporte toujours à la fin dernière.

2. L'intention regarde la fin comme étant son terme, ainsi que nous l'avons dit (art. préc. ad 4). Or, le terme est de même nature que la fin dernière. Donc l'intention se rapporte toujours à cette fin.

3. Comme l'intention se rapporte à la fin, de même aussi la jouissance. Or, la jouissance a toujours pour objet la fin dernière. Donc aussi l'intention.

Mais c'est le *contraire*. La fin dernière des volontés humaines est unique ;

(1) Ainsi l'intention peut se définir : le désir efficace d'arriver à la fin par les moyens convenables. Sous ce rapport elle diffère de la jouissance et de la volition, parce que ces deux derniers actes ne se rapportent qu'à la fin, sans s'occuper des moyens.

(2) Ce *Recueil de sentences* est un ouvrage de saint Prosper, qui se compose d'extraits qu'il a faits de saint Augustin.

car c'est la béatitude, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 7). Si donc l'intention ne se rapportait qu'à la fin dernière, les intentions des hommes ne seraient pas différentes entre elles, ce qui paraît évidemment faux.

CONCLUSION. — Quoique l'intention se rapporte toujours à la fin, elle ne se rapporte cependant pas toujours à la fin dernière.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'intention se rapporte à la fin, selon que cette fin est le terme du mouvement de la volonté. Or, le terme d'un mouvement peut s'entendre de deux manières. D'abord ce peut être le terme dernier dans lequel on se repose ; alors c'est le terme absolu du mouvement tout entier. Ce peut être aussi un terme intermédiaire qui serait le principe d'un mouvement nouveau et la fin d'un mouvement qui vient de s'écouler. Ainsi dans un mouvement où l'on va de A en C en passant par B, C est le dernier terme et B le terme intermédiaire. L'intention peut s'appliquer à ces deux points ; par conséquent, quoiqu'elle ait toujours la fin pour objet, il n'est pas nécessaire qu'elle se rapporte toujours à la fin dernière.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que *l'intention du cœur est un cri vers Dieu,* non que Dieu soit toujours l'objet de notre intention, mais parce qu'il connaît tout ce que nous nous proposons, ou bien parce que dans la prière nous dirigeons vers lui notre intention, et qu'elle a toute la puissance d'un cri qui s'échappe de l'âme.

Il faut répondre au *second,* que le terme a en effet la nature de la fin dernière, mais il n'a pas toujours ce caractère par rapport au tout ; quelquefois il ne l'a que par rapport à une partie (1).

Il faut répondre au *troisième,* que la jouissance implique le repos dans la fin, ce qui n'appartient qu'à la fin dernière, mais que l'intention implique le mouvement vers la fin et non vers le repos ; par conséquent il n'y a pas de parité.

ARTICLE III. — L'INTENTION PEUT-ELLE SE PORTER VERS DEUX OBJETS A LA FOIS?

1. Il semble que l'on ne puisse pas avoir en vue plusieurs choses à la fois. Car saint Augustin dit (*De serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 14 - 17) que l'homme ne peut tout à la fois songer à Dieu et à ses avantages matériels. Donc pour la même raison il ne peut pas avoir en vue deux choses différentes.

2. L'intention est le mouvement de la volonté vers un terme. Or, un mouvement ne peut pas avoir sous le même rapport plusieurs termes. Donc la volonté ne peut pas simultanément se proposer plusieurs choses.

3. L'intention présuppose l'acte de la raison ou de l'intellect. Or, d'après Aristote (*Top.* lib. II, cap. 4), il n'arrive pas à l'intellect de comprendre plusieurs choses simultanément. Donc il n'arrive pas non plus à l'intention de s'appliquer à plusieurs.

Mais c'est le *contraire.* L'art imite la nature. Or, la nature se sert d'un instrument pour deux fins ; elle emploie, par exemple, la langue pour goûter et pour parler, comme le dit Aristote (*De animâ,* lib. III *in fin.* et lib. II, text. 88). Donc de la même manière l'art ou la raison peut disposer une chose pour deux fins, et par conséquent on peut appliquer simultanément son intention à deux objets.

CONCLUSION. — La volonté peut simultanément appliquer son intention à plu-

(1) Ainsi le mot terme peut être employé pour la fin moyenne qui fait partie du mouvement total dont le but est la fin dernière.

sieurs choses, comme à sa fin dernière et à sa fin prochaine, ou en préférant une chose à une autre.

Il faut répondre que deux choses peuvent être ou n'être pas ordonnées l'une pour l'autre. Quand elles sont ordonnées l'une pour l'autre, il est évident, d'après ce que nous avons dit (art. préc.), que l'homme peut simultanément se les proposer. Car l'intention n'a pas seulement pour objet la fin dernière, comme nous l'avons vu (*ibid.*), mais encore la fin intermédiaire. Ainsi on se propose tout à la fois la fin prochaine et la fin dernière : la médecine et la santé. Mais quand elles ne sont pas ordonnées l'une pour l'autre, l'homme peut encore néanmoins en avoir en vue plusieurs. Ce qui arrive évidemment quand il préfère un objet à un autre, parce qu'il le croit meilleur. Or, un des motifs qui rendent une chose supérieure à une autre chose, c'est qu'elle peut servir à un plus grand nombre d'usages. On peut, par conséquent, partir de là pour lui donner la préférence. Il est évident que dans cette circonstance l'homme se propose simultanément plusieurs choses.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin entend par là que l'homme ne peut se proposer simultanément la gloire de Dieu et ses intérêts temporels comme ses fins dernières, parce que, comme nous l'avons prouvé (quest. I, art. 5), un homme ne peut avoir plusieurs fins dernières.

Il faut répondre au *second*, qu'un même mouvement peut avoir plusieurs termes, si l'un se rapporte à l'autre ; mais deux termes ne peuvent appartenir au même mouvement s'ils ne sont pas ordonnés entre eux. Néanmoins il faut observer que ce qui n'est pas un en réalité peut être regardé comme tel rationnellement. Or, l'intention étant le mouvement de la volonté vers une chose que la raison a préalablement établie, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 3), il peut se faire que des choses qui sont multiples en réalité ne forment, par rapport à l'intention, qu'un seul terme. Ainsi deux choses sont rationnellement une toutes les fois qu'elles concourent à former une même troisième, comme la chaleur et le froid, pris à un certain degré, concourent à produire la santé, ou quand elles sont contenues sous une même raison générale qu'on peut avoir en vue. L'achat d'une liqueur et d'une étoffe est, par exemple, compris sous l'idée de gain, comme sous une idée générale. Par conséquent rien n'empêche que celui qui a le gain en vue ne se propose en même temps ces deux choses.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXV, art. 4), il nous arrive de comprendre simultanément plusieurs choses quand elles sont une sous un rapport.

ARTICLE IV. — EST-CE LA MÊME INTENTION QUI REGARDE LA FIN ET LES MOYENS QUI S'Y RAPPORTENT?

1. Il semble que l'intention qui se rapporte à la fin et aux moyens ne soit pas un seul et même mouvement de la volonté. Car saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XI, cap. 6) que la volonté de voir la fenêtre a pour fin la vision de la fenêtre elle-même, et qu'elle n'est pas la même que la volonté de voir les passants par la fenêtre. Or, c'est à l'intention qu'il appartient de vouloir regarder les passants par la fenêtre, et le désir de voir la fenêtre elle-même se rapporte aux moyens. Donc l'intention qui se rapporte à la fin et la volition des moyens forment deux mouvements volontaires différents l'un de l'autre.

2. Les actes se distinguent d'après les objets. Or, la fin et les moyens sont des objets divers. Donc l'intention de la fin et la volition des moyens forment deux mouvements volontaires distincts.

3. La volonté qui se rapporte aux moyens s'appelle élection. Or, l'élection

et l'intention ne sont pas une seule et même chose. Donc l'intention qui se rapporte à la fin et la volonté qui se rapporte aux moyens ne sont pas un seul et même mouvement.

Mais c'est le *contraire*. Le moyen se rapporte à la fin comme le milieu au terme. Or, dans l'ordre de la nature, le mouvement qui passe par le milieu est le même que celui qui arrive au terme. Donc dans les choses volontaires l'intention qui se rapporte à la fin et la volonté qui se rapporte aux moyens forment un seul et même mouvement.

CONCLUSION. — Le mouvement de la volonté qui tend à la fin et celui qui tend aux moyens ne forment subjectivement qu'un seul et même mouvement.

Il faut répondre que le mouvement de la volonté qui se rapporte à la fin et aux moyens peut se considérer de deux manières : 1° suivant que la volonté se porte vers l'un et l'autre de soi et d'une manière absolue ; et dans ce cas il y a simplement deux mouvements : l'un qui se rapporte à la fin et l'autre aux moyens. 2° On peut le considérer suivant que la volonté s'attache aux moyens en vue de la fin. Alors le mouvement qui tend vers la fin ne forme subjectivement qu'un seul et même mouvement avec celui qui tend aux moyens. Car quand je dis : je veux la médecine pour recouvrer la santé, je ne désigne qu'un seul mouvement de la volonté. La raison en est que la fin est le motif qui nous fait vouloir les moyens, et que le même acte embrasse l'objet et la raison de l'objet ; comme la même vision comprend la couleur et la lumière, ainsi que nous l'avons dit (quest. VIII, art. 3 ad 2). Il en est de même de l'intellect. Car si on considère absolument le principe et la conclusion, l'un et l'autre sont l'objet d'une perception particulière. Mais quand on adhère à la conclusion en vue du principe il n'y a qu'un seul acte de l'intellect.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle de la vue de la fenêtre et de la vue des passants par la fenêtre, selon que la volonté se porte absolument vers l'un et l'autre.

Il faut répondre au *second*, que la fin considérée en elle-même est pour la volonté un autre objet que le moyen qui se rapporte à la fin, mais quand on la considère comme le motif qui nous porte à vouloir le moyen elle ne fait avec lui qu'un seul et même objet.

Il faut répondre au *troisième*, que le mouvement qui est un subjectivement peut rationnellement différer par rapport au principe et à la fin, comme monter et descendre, suivant ce que dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 21). Ainsi quand le mouvement de la volonté se porte vers les moyens selon leur rapport avec la fin, il y a élection ; quand il se porte vers la fin selon qu'on y parvient par les moyens qui s'y rapportent il y a intention. On peut vouloir de cette manière la fin sans avoir encore déterminé les moyens dont on doit faire choix.

ARTICLE V. — L'INTENTION EXISTE-T-ELLE CHEZ LES ANIMAUX?

1. Il semble que les animaux se proposent une fin. Car dans les êtres privés de connaissance la nature est plus éloignée de la raison que la nature sensitive qui se trouve chez les animaux. Or, la nature des êtres privés de connaissance a une fin, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 87). Donc à plus forte raison les animaux s'en proposent-ils une.

2. Comme l'intention a pour objet la fin, de même aussi la jouissance. Or, il y a jouissance chez les animaux, comme nous l'avons dit (quest. XI, art. 2). Donc il y a aussi intention.

3. Celui qui agit pour une fin a l'intention d'arriver à cette fin, puisque l'intention n'est rien autre chose qu'une tendance vers un objet. Or, les

animaux agissent pour une fin, car l'animal se meut pour chercher sa nourriture ou pour d'autres causes semblables. Donc les animaux se proposent une fin.

Mais c'est le *contraire*. L'intention de la fin implique le rapport d'une chose avec cette fin elle-même, ce qui est le fait de la raison. Donc puisque les animaux n'ont pas de raison il semble qu'ils n'ont pas d'intention.

CONCLUSION. — Quoique l'intention n'existe pas proprement et principalement dans les animaux, cependant elle leur convient en ce sens qu'ils sont portés par leur instinct naturel vers certains objets.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), l'intention est une tendance et elle suppose un moteur et un mobile. Le mobile peut tendre vers sa fin selon qu'il y est poussé par un moteur. Ainsi on dit que la nature tend à sa fin parce qu'elle y est mue par Dieu qui la dirige comme le chasseur la flèche. En ce sens les animaux tendent à une fin parce qu'ils ont leur instinct naturel qui les pousse vers une chose. Le moteur tend lui-même à sa fin, quand il dirige vers elle son action propre ou celle d'un autre être. C'est le propre de la raison. En ce sens les animaux n'ont pas d'intention et par conséquent ils n'ont pas ce qui la constitue proprement et principalement, comme nous l'avons dit (*ibid.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison repose sur la nature de l'intention telle qu'elle est dans le mobile qui obéit à l'impulsion d'un moteur.

Il faut répondre au *second*, que la jouissance n'implique pas le rapport d'une chose à une autre, comme l'intention, mais le repos absolu dans la fin elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux sont mus vers leur fin non comme les créatures qui voient que par leur mouvement elles peuvent parvenir au but, ce qui est le propre de celles qui ont une intention; mais comme des êtres qui désirent leur fin et qui y sont conduits par leur instinct naturel sous l'action, en quelque sorte, d'une cause étrangère, à la façon de tous les autres êtres qui sont mus naturellement (1).

QUESTION XIII.

DE L'ÉLECTION DES MOYENS.

Nous avons maintenant à examiner les actes de la volonté qui sont en rapport avec les moyens nécessaires à la fin. Il y en a trois : l'*élection*, le *consentement* et l'*usage*. Mais comme le conseil précède l'élection, nous nous occuperons donc : 1° de l'élection ; 2° du conseil (2); 3° du consentement; 4° de l'usage. — Touchant l'élection six questions se présentent : 1° L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison? — 2° L'élection existe-t-elle chez les animaux? — 3° N'a-t-elle pour objets que les moyens, ou si quelquefois elle a aussi la fin pour objet? — 4° L'élection n'a-t-elle pour objets que les choses que nous faisons par nous-mêmes? — 5° L'élection n'a-t-elle pour objets que les choses possibles? — 6° L'homme choisit-il nécessairement ou librement?

ARTICLE I. — L'ÉLECTION EST-ELLE UN ACTE DE LA VOLONTÉ OU DE LA RAISON?

1. Il semble que l'élection ne soit pas un acte de la volonté, mais de la

(1) Ce qui manque à l'animal, c'est qu'il n'a pas la conscience de ce qu'il fait. Il tend vers sa fin instinctivement, sans se rendre compte des moyens qu'il emploie pour l'atteindre.

(2) On peut être étonné que, le conseil étant antérieur à l'élection, saint Thomas traite d'abord de l'élection. Mais l'ordre scientifique l'exigeait, parce qu'il faut toujours considérer une chose en elle-même, avant de rechercher sa cause extrinsèque.

raison. Car l'élection implique une certaine comparaison d'après laquelle on préfère une chose à une autre. Or, c'est à la raison qu'il appartient de comparer. Donc l'élection est son acte.

2. C'est à la même faculté qu'il appartient d'argumenter et de conclure. Or, l'argumentation est du nombre des opérations de la raison. Donc l'élection étant par rapport aux choses pratiques une sorte de conclusion, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3), il semble que ce soit un acte de la raison.

3. L'ignorance n'appartient pas à la volonté, mais à la faculté cognitive. Or, il y a une ignorance d'élection, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1). Il semble donc que l'élection n'appartienne pas à la volonté, mais à la raison.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 3) que l'élection est le désir des choses qui sont en nous. Or, le désir est un acte de la volonté. Donc l'élection aussi.

CONCLUSION. — Puisque l'élection se consomme par un certain mouvement de l'âme qui la porte vers le bien qui a été choisi, elle n'est pas substantiellement l'acte de la raison, mais elle est l'acte de la volonté.

Il faut répondre que l'élection implique quelque chose qui appartient à l'intellect ou à la raison, et quelque chose qui appartient à la volonté (1). Aussi Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 2) que l'élection est un acte de l'intellect appétitif ou de l'appétit intelligentiel. Car quand deux choses concourent à former une même troisième, l'une d'elles se trouve formelle par rapport à l'autre. C'est ce qui fait dire à Némésius (*De nat. hom.* cap. 33) que l'élection n'est pas par elle-même l'appétit, qu'elle n'est pas non plus le conseil exclusivement, mais un composé de l'un et de l'autre. Ainsi, quand nous disons que l'animal est composé d'une âme et d'un corps, nous n'entendons pas qu'il n'est que le corps ou qu'il n'est que l'âme absolument, mais qu'il est l'un et l'autre. Et il en est de même de l'élection. Mais dans les actes de l'âme il faut observer que l'acte qui appartient essentiellement à une puissance ou une habitude reçoit sa forme et son espèce de la puissance ou de l'habitude supérieure à laquelle la puissance inférieure le rapporte. Car, si quelqu'un fait un acte de force pour l'amour de Dieu, cet acte appartient matériellement à la force et formellement à la charité. Or, il est évident que la raison précède d'une certaine manière la volonté et dirige ses actes, en ce sens que la volonté tend vers son objet selon la direction que lui imprime la raison, parce que c'est à la faculté qui perçoit à représenter à la faculté qui appète son objet. Par conséquent l'acte par lequel la volonté se porte vers une chose qui lui est présentée comme bonne, d'après les lumières de la raison, appartient matériellement à la volonté et formellement à la raison (2). Dans ce cas la substance de l'acte se rapporte matériellement à l'ordre que la puissance supérieure impose. C'est pourquoi l'élection n'est pas substantiellement l'acte de la raison, mais de la volonté. Car l'élection se consomme par le mouvement de l'âme qui la porte vers le bien choisi; d'où il est manifeste que c'est un acte de la puissance appétitive.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'élection implique une com-

(1) Sylvius fait observer que quoique tous les actes de la volonté présupposent l'acte de l'intellect, cependant saint Thomas, à l'égard de l'élection, s'attache tout particulièrement à faire ressortir ce qui est propre à la raison; parce qu'en effet la raison a une très-grande part dans l'élection.

(2) C'est ce qui fait dire à Aristote que l'élection est l'acte de l'appétit préalablement éclairé par le conseil; *est appetitus præconciliati.*

paraison qui a eu lieu préalablement, mais ce n'est pas à dire que l'élection soit essentiellement cette comparaison elle-même.

Il faut répondre au *second*, que la conclusion d'un syllogisme en matière pratique appartient à la raison; on lui donne le nom de *sentence* ou de *jugement*, et l'élection vient ensuite. C'est pourquoi la conclusion semble appartenir à l'élection, comme à son conséquent (1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit qu'il y a ignorance d'élection, non que l'élection soit la science, mais parce qu'on ignore ce qu'on doit choisir.

ARTICLE II. — L'ÉLECTION EXISTE-T-ELLE CHEZ LES ANIMAUX?

1. Il semble que l'élection existe chez les animaux. Car l'élection est l'appétit d'une chose que l'on désire en vue d'une fin, selon la définition d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). Or, les animaux appètent quelque chose en vue d'une fin. Car ils agissent pour une fin, et cela d'après leur appétit. Donc il y a en eux élection.

2. Le mot d'*élection* semble indiquer une préférence. Or, les animaux ont des préférences, comme on le voit manifestement par la brebis qui mange d'une herbe et qui ne mange pas d'une autre. Donc il y a élection dans les animaux.

3. Comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12), il appartient à la prudence de bien choisir les moyens par rapport à la fin. Or, la prudence convient aux animaux. C'est ce qui fait dire à ce philosophe (*Met.* lib. I, cap. 1) qu'ils ont la prudence sans la science quand ils ne peuvent pas entendre les sons comme les abeilles (2). C'est d'ailleurs une chose qui paraît sensiblement manifeste. Car on découvre une sagacité admirable, par exemple, dans les travaux des abeilles, des araignées et des chiens. Ainsi qu'un chien, en chassant un cerf, se trouve à la rencontre de trois chemins, il flairera s'il n'est point passé par le premier ou le second; du moment où il sentira qu'il n'est passé ni par l'un ni par l'autre, il prendra le troisième et le suivra avec sécurité sans faire un nouvel essai, comme s'il eût fait usage du syllogisme divisé, d'après lequel on pouvait conclure que le cerf, n'ayant pas passé par les deux premiers chemins, a pris nécessairement le troisième, puisqu'il n'y en a pas un plus grand nombre. Il semble donc que l'élection existe chez les animaux.

Mais c'est le *contraire*. Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 33) que les enfants et les êtres qui ne sont pas raisonnables agissent volontairement, mais qu'ils ne choisissent pas. Donc l'élection n'existe pas chez les animaux.

CONCLUSION. — Puisque l'élection ne peut avoir lieu dans les êtres qui sont absolument déterminés par rapport à un bien particulier, et que d'ailleurs les animaux sont ainsi déterminés par leur appétit sensitif, il est évident qu'ils n'ont pas l'élection par laquelle on peut choisir entre plusieurs objets.

Il faut répondre que l'élection étant la préférence d'une chose sur une autre, il est nécessaire qu'elle se rapporte à plusieurs objets pour qu'on puisse choisir; car quand il n'y a qu'une seule chose il n'est pas possible de faire un choix. Or, la différence qu'il y a entre l'appétit sensitif et la volonté consiste, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 2 ad 3, et quest. VI, art. 2), en ce que l'appétit sensitif n'est déterminé, selon l'ordre de la nature, qu'à un seul objet particulier, tandis que la volonté est à la vérité naturel-

(1) L'élection pourrait être une conclusion subséquente.

(2) Aristote dit dans son *Histoire des animaux* (liv. IX, 40) qu'on ignore si les abeilles ont ou non le sens de l'ouïe. Et il ajoute que ceux qui sont privés de ce sens ne sont pas capables d'apprendre, mais que cette capacité se trouve dans ceux qui réunissent la mémoire à l'ouïe, comme le chien, le perroquet, le cheval, etc.

lement déterminée par son seul objet général qui est le bien, mais elle reste libre de ses déterminations à l'égard des biens particuliers. C'est pourquoi le propre de la volonté est de choisir, mais ce n'est pas le propre de l'appétit sensitif qui existe seul chez les animaux. C'est pourquoi l'élection ne leur appartient pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'appétit d'une chose en vue d'une fin ne porte pas toujours le nom d'élection ; il faut qu'il y ait eu discernement et préférence d'une chose sur une autre, ce qui ne peut avoir lieu que dans le cas où l'appétit peut se porter vers plusieurs objets.

Il faut répondre au *second*, que l'animal préfère une chose à une autre, parce que son appétit y est naturellement porté. C'est pourquoi, aussitôt que ses sens ou son imagination lui représentent un objet pour lequel son appétit a une inclination naturelle, il se porte vers cet objet instinctivement, comme le feu se porte en haut et non en bas sans qu'il y ait élection de sa part.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 16 et seq.), le mouvement est un acte du mobile qui provient du moteur ; c'est ce qui fait que la vertu du moteur se montre dans le mouvement du mobile. C'est pour ce motif que dans tous les êtres qui sont mus par la raison, on voit l'ordre rationnel qui les meut, bien que les êtres qui sont mus par la raison n'aient pas de raison eux-mêmes. Ainsi la flèche, d'après l'impulsion du chasseur, tend aussi directement au but que si elle avait elle-même la raison pour se diriger. On en peut dire autant du mouvement d'une horloge et de toutes les mécaniques que le génie humain a inventées. Or, ce que les choses d'art sont à l'esprit de l'homme, les choses naturelles le sont à la pensée divine. C'est ce qui fait que dans les choses qui se meuvent naturellement on aperçoit un ordre analogue à celui qu'on admire dans les œuvres d'art, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 49). De là il arrive que dans le travail des animaux on découvre une certaine habileté, parce qu'ils sont naturellement portés à exécuter des mouvements réglés dont l'ordre a été préconçu par l'artisan suprême qui règle et ordonne toutes choses. Ainsi c'est pour cette raison qu'on dit que les animaux sont prudents ou habiles, mais ce n'est pas parce qu'il y a en eux raison ou élection. La preuve qu'ils n'ont aucune de ces facultés, c'est que tous ceux qui sont de la même espèce font absolument la même chose (1).

ARTICLE III. — L'ÉLECTION N'A-T-ELLE POUR OBJET QUE LES MOYENS, OU BIEN SI ELLE S'EXERCE QUELQUEFOIS SUR LA FIN ELLE-MÊME?

1. Il semble que l'élection ne porte pas seulement sur les moyens. Car Aristote dit (*Eth.* lib. XI, cap. 12) que c'est la vertu qui rend l'élection droite, mais que ce n'est pas à elle que se rapportent tous les moyens qui sont de nature à nous faire atteindre le but qu'elle prescrit, c'est à une autre faculté (2). Donc l'élection porte sur la fin plutôt que sur les moyens.

2. L'élection implique la préférence d'une chose par rapport à une autre. Or, comme parmi les moyens on peut préférer l'un à l'autre, il en est de même des fins différentes. Donc l'élection peut avoir pour objet la fin aussi bien que les moyens.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 2) : La volonté a pour objet la fin, et l'élection les moyens.

(1) Ils ne sont pas perfectibles, et ce défaut prouve en effet l'absence de toutes les facultés rationnelles.

(2) Ce passage d'Aristote est très-obscur dans l'original et les différentes traductions.

CONCLUSION. — L'élection n'a pour objet que les moyens, ou si elle porte quelquefois sur la fin, ce n'est pas la fin dernière, mais une fin secondaire qui peut se rapporter à une fin ultérieure.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 2), l'élection est la conséquence de la sentence ou du jugement qui est comme la conclusion du syllogisme pratique. Par conséquent l'élection comprend ce qui rentre dans la conclusion de cette sorte de syllogisme. Or, en matière pratique, la fin est le principe de l'acte et non sa conclusion, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 89). Donc la fin, considérée comme telle, n'est pas du domaine de l'élection. Mais comme dans les sciences spéculatives rien n'empêche que le principe d'une démonstration ou d'une science ne soit la conclusion d'une autre démonstration ou d'une autre science (1), et qu'il n'y a que le premier principe, celui qui est indémontrable, qui ne puisse être une conclusion, de même il arrive que ce qui est la fin d'une action peut être un moyen par rapport à une autre, et à ce titre devenir l'objet de l'élection. Ainsi, dans la médecine la santé est le but final de la science. Le médecin ne peut pas vouloir autre chose ; il doit partir de là comme d'un principe. Mais la santé du corps a pour fin le bien de l'âme. Par conséquent celui qui veille au salut de l'âme peut choisir entre la santé et la maladie. Car l'Apôtre dit (II. *Cor.* XII, 10) : *Quand je suis faible, c'est alors que je suis fort et puissant.* Quant à la fin dernière elle ne peut nullement être l'objet de l'élection.

Il faut répondre au *premier* argument, que les fins propres des vertus se rapportent à la béatitude comme à leur fin dernière. C'est en ce sens qu'elles peuvent être l'objet de l'élection.

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons vu (quest. I, art. 5), la fin dernière est absolument une ; par conséquent, partout où il y a plusieurs fins il y a lieu de choisir, parce qu'elles sont subordonnées à la fin dernière (2).

ARTICLE IV. — L'ÉLECTION NE PORTE-T-ELLE QUE SUR LES CHOSES QUE NOUS FAISONS PAR NOUS-MÊMES?

1. Il semble que l'élection ne regarde pas seulement les actes humains. Car l'élection porte sur les moyens. Or, les moyens comprennent non-seulement les actes, mais encore les organes, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 84). Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains.

2. L'action se distingue de la contemplation. Or, l'élection a lieu dans la contemplation, puisqu'elle résulte de la préférence qu'on accorde à une opinion sur une autre. Donc l'élection n'a pas seulement pour objet les actes humains.

3. Les hommes sont élus aux dignités séculières ou ecclésiastiques par ceux qui n'ont aucune action sur eux. Donc l'élection ne porte pas seulement sur les actes humains.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 2) que l'élection ne porte que sur les choses que l'homme peut faire par lui-même.

CONCLUSION. — L'élection ayant toujours les moyens pour objet, il est nécessaire qu'elle porte toujours sur les actes humains.

Il faut répondre que comme l'intention se rapporte à la fin, de même l'élection se rapporte aux moyens. Or, la fin est ou une action, ou une chose extérieure. Quand c'est une chose extérieure, il est nécessaire que l'action de l'homme intervienne, soit pour produire cette chose elle-même, comme

(1) Par exemple la conclusion d'une science supérieure, comme la physique, peut être acceptée par la médecine à titre de principe.

(2) Ainsi on est libre de choisir la vie active ou la vie contemplative pour arriver à la béatitude.

le médecin produit la santé, qui est son but final et qu'on désigne comme le but final de son art, soit pour que l'homme use ou jouisse de quelque façon de l'objet dont il fait sa fin, comme l'argent ou la possession de l'argent est la fin que l'avare se propose. On peut faire le même raisonnement à l'égard des moyens. Car tout moyen doit nécessairement être ou une action, ou une chose extérieure. Si c'est une chose extérieure, il faut que l'action intervienne soit pour produire ce moyen, soit pour le mettre en usage. Par conséquent, dans toute hypothèse l'élection porte toujours sur les actes humains.

Il faut répondre au *premier* argument, que les organes se rapportent à la fin en ce sens que l'homme s'en sert pour y parvenir (1).

Il faut répondre au *second*, que dans la contemplation même il y a un acte (2) de l'intellect qui adhère à telle ou telle opinion; il n'y a donc que l'action extérieure qui soit en opposition avec la contemplation.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme qui choisit un évêque ou un magistrat l'élève, par le fait de son élection, à la dignité qu'il lui destine; autrement, si son action n'avait aucune vertu sur l'institution de l'évêque ou du magistrat, il n'aurait pas droit de l'élire. De même il faut dire que toutes les fois qu'on préfère une chose à une autre, il y a toujours, de la part de celui qui la choisit, une action quelconque.

ARTICLE V. — L'ÉLECTION N'A-T-ELLE POUR OBJET QUE LES CHOSES POSSIBLES?

1. Il semble que l'élection n'ait pas seulement pour objet les choses possibles. Car l'élection est un acte de la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, la volonté se rapporte aux choses possibles et impossibles, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 2). Donc l'élection aussi.

2. L'élection porte sur ce que nous faisons par nous-mêmes, comme nous l'avons vu (art. préc.). Sous le rapport de l'élection il n'importe en rien que l'objet soit impossible absolument ou qu'il soit impossible relativement au sujet qui l'a choisi. Or, souvent nous ne pouvons faire ce que nous choisissons, et ces choses deviennent ainsi impossibles pour nous. Donc l'élection a pour objet des choses impossibles.

3. On ne tente de faire une chose qu'autant qu'on l'a choisie. Or, saint Benoît dit (*Reg.* cap. 68) que si l'abbé vient à commander une chose impossible (3), il faut essayer de la faire. Donc l'élection peut porter sur ce qui est impossible.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 2) que l'élection ne s'exerce pas sur ce qui est impossible.

CONCLUSION. — Puisque l'élection a toujours rapport aux actions humaines, elle ne peut s'exercer que sur le possible.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 4 huj. quæst.), nos élections ou nos choix se rapportent toujours à nos actions. Or, nos actions ne sortant pas du domaine des choses possibles, il s'ensuit que l'élection n'a que le possible pour objet. De plus, si nous choisissons une chose, c'est pour pouvoir arriver par là à notre fin, ou du moins pour nous procurer le moyen d'y parvenir. Or, on ne peut arriver à sa fin au moyen de ce qui est impossible. La preuve c'est que les hommes, quand ils arrivent en se

(1) C'est pour cela que l'action des organes tombe aussi sous le choix et l'élection.

(2) Cet acte est un acte intérieur; car la contemplation est elle-même un acte de cette nature.

(3) Le texte de la règle porte des choses difficiles ou impossibles (*gravia aut impossibilia*). Saint Benoît veut qu'on obéisse et qu'on se mette à l'œuvre, parce qu'il y a bien des choses qui paraissent impossibles et qui ne le sont pas en effet. Quand on s'y met avec toute l'ardeur qu'inspire l'esprit de foi et d'obéissance, souvent on vient à bout de ce que l'on croyait au-dessus de ses forces. (Voyez la règle de saint Benoît avec ses commentaires.)

consultant à découvrir une impossibilité quelconque, ils renoncent à leur dessein, parce qu'ils se reconnaissent incapables d'aller au delà. — C'est encore ce qu'on peut se démontrer jusqu'à l'évidence par le raisonnement qui précède. Car le moyen qui fait l'objet de l'élection est à la fin ce que la conclusion est au principe. Or, il est manifeste qu'on ne tire pas une conclusion impossible d'un principe possible; par conséquent la fin ne peut être possible sans que le moyen ne le soit aussi. Il n'y a d'ailleurs pas d'être qui tende à l'impossible, et l'homme ne tendrait pas vers sa fin, si le moyen qui doit l'y conduire ne lui paraissait pas possible. Donc l'impossible ne peut être du domaine de l'élection.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté tient le milieu entre l'intellect et l'action extérieure. Car l'intellect propose à la volonté son objet, et la volonté produit elle-même l'acte extérieur. Ainsi le principe du mouvement de la volonté se considère du côté de l'intellect qui perçoit le bien en général, tandis que le terme ou le complément de son acte se rapporte à l'action par laquelle on tend à obtenir une chose. Car le mouvement de la volonté va de l'âme à l'objet extérieur. C'est pourquoi la perfection de l'acte de la volonté se considère selon qu'une chose est bonne à quelqu'un pour agir. Or, tel est le possible en général. C'est pour cette raison que la volonté parfaite n'a pour objet que le possible, qui est la seule chose qui soit bonne à celui qui la veut; tandis que la volonté imparfaite a pour objet quelquefois l'impossible, et c'est ce que certains auteurs appellent une *velléité*. On dira, par exemple, qu'on voudrait une chose si elle était possible. Quant à l'élection, elle désigne l'acte de la volonté, qui est déjà déterminé à l'égard de ce qu'on doit faire pour le moment, et elle ne peut absolument avoir un autre objet que le possible.

Il faut répondre au *second*, que l'objet de la volonté étant le bien perçu par l'intellect, il faut juger de l'objet de la volonté de la même manière que de ce qui est du domaine de la perception. C'est pourquoi, comme la volonté peut quelquefois s'attacher à un objet qu'elle croit bon, bien qu'il ne le soit pas en effet, de même l'élection peut quelquefois s'arrêter à une chose qu'on croit possible, bien qu'elle ne le soit pas au sujet qui la choisit.

Il faut répondre au *troisième*, que saint Benoît s'exprime ainsi, parce que ce n'est pas à l'inférieur à décider, d'après ses propres lumières, si une chose est possible, mais il doit se reposer à cet égard sur le jugement de son supérieur.

ARTICLE VI. — L'HOMME CHOISIT-IL NÉCESSAIREMENT OU LIBREMENT (1)?

1. Il semble que l'homme choisisse nécessairement. Car la fin est aux choses que l'on doit choisir ce que sont les principes aux conséquences qui en découlent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 8). Or, les conséquences découlent nécessairement des principes. Donc la fin détermine nécessairement l'homme dans son choix.

2. Comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), l'élection résulte du jugement que porte la raison sur ce que l'on doit faire. Or, la raison juge nécessairement en certains cas par suite de la nécessité des prémisses. Il semble donc que l'élection soit nécessitée.

3. Quand deux choses sont absolument égales, l'homme n'est pas plus porté vers l'une que vers l'autre (2). Ainsi un homme qui a faim, s'il a de

(1) Cet article revient encore à la question du libre arbitre, qui est la base de toute la morale.

(2) Cette objection est celle que l'on a si souvent répétée au XVIIIe siècle, à propos des motifs déterminants.

chaque côté de lui un mets également appétissant et placé à une égale distance, il n'est pas plus porté vers l'un que vers l'autre, dit Platon dans l'explication qu'il donne du repos de la terre au milieu de l'espace (*De cœlo*, lib. II, text. 75 et 90). Or, on peut encore moins choisir ce qu'on regarderait comme inférieur que ce qu'on regarde comme égal. Par conséquent si on vous propose deux, trois ou un plus grand nombre d'objets dont l'un vaille mieux que les autres, il est impossible qu'on choisisse ces derniers. Il faut donc qu'on prenne nécessairement celui qui paraît le meilleur. Et par là même que tout choix porte toujours sur ce qui semble le meilleur, il s'ensuit que tout choix est nécessaire.

Mais c'est le *contraire*. D'après Aristote (*Met.* lib. IX, text. 3), l'élection est un acte de la puissance raisonnable qui se rapporte à des choses opposées.

CONCLUSION. — L'élection étant l'acte volontaire par lequel la créature raisonnable choisit les moyens qui se rapportent à sa fin, l'homme n'en use pas nécessairement, mais librement.

Il faut répondre que l'homme ne choisit pas nécessairement ; la raison de cette proposition c'est que ce qui peut ne pas être n'est pas nécessaire. Or, que l'homme ait le pouvoir de choisir et de ne pas choisir, c'est une conséquence de la double puissance qui existe en lui. Car l'homme peut vouloir et ne pas vouloir, agir et ne pas agir ; il peut encore vouloir une chose ou une autre ; ce qui résulte de la nature même de sa raison. Car tout ce que la raison peut percevoir comme bon, la volonté peut y tendre. Or, la raison peut trouver bon, non-seulement que l'homme veuille ou qu'il agisse, mais encore qu'il ne veuille pas et qu'il n'agisse pas. — De plus, à l'égard de tous les biens particuliers, la raison peut voir ce qu'il y a de bon en eux et considérer ce qu'ils ont de défectueux, et par conséquent ce qu'ils ont de mauvais. D'après cela elle peut regarder chacun de ces biens comme une chose que l'on doit rechercher ou que l'on doit fuir. Il n'y a que le bien parfait, c'est-à-dire la béatitude, que la raison ne puisse trouver mauvais ou défectueux sous aucun rapport. C'est ce qui fait que l'homme veut nécessairement la béatitude parce qu'il ne peut pas vouloir n'être pas heureux ou être malheureux. Or, l'élection n'ayant pas pour objet la fin, mais les moyens, comme nous l'avons dit (art. 3), elle ne s'exerce pas sur le bien parfait qui est la béatitude, mais sur d'autres biens particuliers ; c'est pour ce motif que l'homme ne choisit pas nécessairement, mais librement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la conclusion ne sort pas toujours nécessairement des principes. Elle n'est nécessaire que quand les principes ne peuvent être vrais sans que la conséquence ne le soit aussi. De même la fin n'impose pas toujours à l'homme nécessairement les moyens qu'il doit prendre pour y parvenir ; parce que tous les moyens ne sont pas tels que sans eux on ne puisse arriver à la fin, ou s'ils sont tels on ne les considère pas toujours de la sorte.

Il faut répondre au *second*, que la sentence ou le jugement de la raison en matière pratique a pour objet des choses contingentes que nous pouvons faire, et en ce cas les conséquences ne découlent pas nécessairement de principes nécessaires d'une nécessité absolue, mais seulement d'une nécessité conditionnelle ; comme cette proposition : *s'il court, il se meut*.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche que dans l'hypothèse de deux choses parfaitement égales sous un rapport, on ne trouve dans l'une quelque avantage qui la rende supérieure à l'autre et que la volonté pour ce motif ne se porte plus vers l'une que vers l'autre (1).

(1) Il y a des philosophes qui prétendent que la volonté peut, par sa seule énergie, choisir entre

QUESTION XIV.

DU CONSEIL QUI PRÉCÈDE L'ÉLECTION.

Nous avons maintenant à nous occuper du conseil. — A ce sujet six questions se présentent: 1° Le conseil est-il une recherche? — 2° A-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens? — 3° N'a-t-il pour objet que ce que nous faisons? — 4° Embrasse-t-il tout ce que nous faisons? — 5° Procède-t-il d'après un ordre résolutif? — 6° Procède-t-il indéfiniment?

ARTICLE I. — LE CONSEIL EST-IL UNE RECHERCHE (1)?

1. Il semble que le conseil ne soit pas une recherche. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que le conseil est l'appétit. Or, il n'appartient pas à l'appétit de faire des recherches. Donc le conseil n'en est pas une.

2. C'est à l'intellect discursif qu'il appartient de rechercher et de questionner; par conséquent cet attribut ne convient pas à Dieu dont la connaissance n'est pas discursive, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XIV, art. 7). Or, l'Ecriture attribue à Dieu le conseil. Car l'Apôtre dit (*Ephes.* I, 11) : *qu'il opère toutes choses selon le conseil de sa volonté.* Donc le conseil n'est pas une recherche.

3. La recherche porte sur ce qui est douteux. Or, le conseil a pour objet des biens qui sont certains, selon cette parole de saint Paul (I. *Cor.* VII, 25) : *A l'égard des vierges je n'ai pas de précepte à vous donner de la part du Seigneur, mais je vous donne un conseil.* Donc le conseil n'est pas une recherche.

Mais c'est le *contraire.* Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 34) : Tout conseil est une question, mais toute question n'est pas un conseil.

CONCLUSION. — Le conseil est une recherche de la raison qui précède le jugement qu'elle porte sur ce que nous devons choisir.

Il faut répondre que l'élection, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), résulte du jugement que la raison porte sur ce que nous devons faire. Or, à l'égard des choses que l'on doit faire il y a beaucoup d'incertitude. Car les actions se rapportent à des choses contingentes qui sont très-incertaines à cause de l'inconstance de leur nature. Et comme dans les choses douteuses et incertaines la raison ne porte pas de jugement sans une recherche préalable, il est nécessaire que cette recherche précède le jugement que la raison doit porter sur ce que nous devons choisir. C'est à cette recherche qu'on donne le nom de conseil, et c'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3) que l'élection est un désir réfléchi (2), ou l'appétit préalablement éclairé par le conseil.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand les actes de deux puissances sont ordonnés l'un par rapport à l'autre, il y a dans chacun de ces actes quelque chose qui appartient aux deux puissances; c'est pourquoi ils peuvent l'un et l'autre tirer leur dénomination de chacune d'elles. Or, il est évident que l'acte de la raison qui dirige l'homme à l'égard des

deux choses parfaitement égales, sans que l'intellect ait besoin, par un nouveau jugement, d'intervenir pour donner la préférence à l'une sur l'autre. Saint Thomas paraît ici de l'avis contraire, et la plupart des thomistes soutiennent sa thèse. Cependant en réalité il y a plutôt ici une dispute de mots qu'une discussion réelle, car tout le monde est obligé d'admettre en certaines circonstances l'axiome : *Stat pro ratione voluntas.*

(1) Le conseil est la cause de l'élection. Avant de juger ce que l'on doit choisir, il est nécessaire que l'on délibère, et que la raison se livre à des recherches. C'est ce que saint Thomas veut établir dans cet article.

(2) Aristote en donne la preuve en ajoutant : que le jugement étant le résultat de la délibération, notre désir est alors l'effet de la réflexion.

moyens et l'acte de la volonté qui suit sous ce rapport l'impulsion de la raison sont ordonnés l'un par rapport à l'autre. C'est ce qui fait que dans l'élection qui est l'acte de la volonté il y a quelque chose de rationnel, et que dans le conseil qui est l'acte de la raison il y a quelque chose de volontaire. Ce qu'il y a de rationnel dans l'élection c'est l'ordre, et ce qu'il y a de volontaire dans le conseil c'est la matière (1). Car le conseil a pour objet ce que l'homme veut faire, et il en est comme le motif, parce que du moment où l'homme veut la fin il est porté à prendre conseil sur les moyens. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. VI) que l'élection est l'*intellect appétitif* pour montrer que la raison et la volonté y contribuent, et que saint Jean Damascène dit que le conseil est un appétit rationnel pour indiquer qu'il appartient d'une part à la volonté qui est l'objet et la matière des recherches qu'il suppose, et de l'autre à la raison qui est l'auteur même de ces recherches.

Il faut répondre au *second*, que toutes les choses que nous affirmons de Dieu nous devons comprendre qu'elles sont exemptes de tous les défauts et de toutes les imperfections qu'elles ont en nous. Ainsi nous avons la science des conséquences, mais nous ne l'obtenons que discursivement en allant des causes aux effets. Au contraire, cette science en Dieu implique une certitude parfaite qui provient de la connaissance qu'il a de tous les effets dans leur cause première, et elle ne suppose aucun procédé discursif. De même on attribue à Dieu le conseil en raison de la certitude de ses arrêts et de ses jugements. Nous obtenons cette certitude à force de recherches, mais Dieu n'a pas besoin d'avoir recours à ces moyens. C'est pourquoi le conseil pris en ce sens ne convient pas à Dieu, et c'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène (*De fid.* lib. II, cap. 22) que Dieu ne prend pas conseil, parce qu'il n'y a réellement que celui qui ignore qui soit obligé de délibérer.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche que des biens qui sont très-certains au jugement des sages et des hommes spirituels ne paraissent pas tels au vulgaire et aux hommes charnels. C'est ce qui fait qu'à ce sujet on donne des conseils.

ARTICLE II. — LE CONSEIL A-T-IL POUR OBJET LA FIN OU SEULEMENT LES MOYENS?

1. Il semble que le conseil ait pour objet non-seulement les moyens, mais encore la fin. Car on peut faire des recherches sur toutes les choses qui paraissent douteuses. Or, par rapport aux actions de l'homme il y a doute non-seulement sur les moyens, mais encore sur la fin. Donc puisque le conseil consiste à examiner ce que l'on doit faire, il semble qu'il peut se rapporter à la fin aussi bien qu'aux moyens.

2. Les actions humaines forment la matière du conseil. Or, il y a des actions humaines qui sont des fins, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, *in princ.* cap. 1). Donc le conseil peut avoir pour objet la fin.

Mais c'est le *contraire*. Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 34) : Le conseil porte sur les moyens, mais jamais sur la fin.

CONCLUSION. — Le conseil étant une recherche de la raison touchant ce que l'on doit faire, il ne porte que sur les moyens et jamais sur la fin, à moins qu'il ne s'agisse d'une fin secondaire qui se rapporte à une fin ultérieure.

Il faut répondre que dans les choses pratiques la fin a la nature du principe, parce que les raisons des moyens se prennent toujours de la fin. Or, on ne met jamais un principe en question ; mais dans toute recherche il faut toujours qu'on suppose les principes admis. Par conséquent le conseil étant

(1) Saint Thomas a déjà fait ressortir (quest. XIII, art. 1) que ce qu'il y a de formel dans l'élection est propre à la raison.

une question il ne porte pas sur la fin, mais seulement sur les moyens. Cependant ce qui est fin relativement à certains objets peut se rapporter à une autre fin, comme le principe d'une démonstration peut être la conclusion d'une autre. Ainsi ce qu'on prend pour une fin dans une recherche, peut être considéré comme un moyen dans une autre, et devenir à ce titre l'objet du conseil.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce que l'on admet comme fin est déjà déterminé ; par conséquent tant qu'une chose paraît incertaine on ne la considère pas comme une fin. C'est pourquoi si elle est l'objet du conseil, le conseil ne porte pas pour cela sur une fin, mais sur un moyen.

Il faut répondre au *second*, que le conseil ne porte sur les actions humaines qu'autant qu'elles regardent une fin quelconque. Par conséquent si une action humaine est une fin, le conseil ne peut l'avoir comme telle pour objet.

ARTICLE III. — LE CONSEIL NE PORTE-T-IL QUE SUR CE QUE NOUS FAISONS?

1. Il semble que le conseil ne porte pas seulement sur nos actions. Car le conseil implique une conférence ou une conversation quelconque. Or, cette conférence peut avoir lieu entre plusieurs personnes sur des choses immuables dont nous ne sommes pas les auteurs, comme la nature des êtres. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet nos actions.

2. On peut demander conseil sur ce que la loi défend; de là est venu le nom de *jurisconsulte*. Or, ceux qui demandent ces conseils ne sont pas les auteurs de la loi. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet nos propres actions.

3. Il y en a qui consultent sur des événements futurs qui ne sont pas en notre pouvoir. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet ce que nous faisons.

4. Si le conseil ne portait que sur nos actions, personne ne consulterait à l'égard de ce que doit faire un autre. Or, cette conséquence est évidemment fausse. Donc le conseil n'a pas seulement pour objet ce que nous faisons.

Mais c'est le *contraire*. Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 34) que nous consultons sur les choses qui sont en nous et sur celles que nous pouvons faire.

CONCLUSION. — Le conseil supposant, à proprement parler, une conférence entre plusieurs personnes sur des choses particulières et contingentes que nous faisons et que nous pouvons faire, il porte sur ce que nous faisons en vue d'une fin.

Il faut répondre que le conseil, comme le mot l'indique, implique, à proprement parler, une conférence qui se tient entre plusieurs personnes. Car le mot *consilium* est pour *considium*, et il exprime une assemblée où plusieurs siégent (*considunt*) pour conférer ensemble. Or, il est à remarquer que quand on veut parvenir à une connaissance certaine sur des choses particulières et contingentes, il y a plusieurs conditions ou circonstances à observer. Un seul homme ne peut pas facilement les embrasser toutes; mais on est plus sûr de les découvrir complétement quand on est plusieurs, parce que l'un voit ce que l'autre ne voit pas. Quand il s'agit des choses nécessaires et universelles, l'étude en est plus simple et plus absolue, et il peut arriver plutôt qu'un seul homme puisse par lui-même suffire à cette sorte d'étude. C'est ce qui fait que le conseil porte, à proprement parler, sur ce qui est contingent et individuel. La connaissance de la vérité, dans l'ordre pratique, n'a pas un caractère de grandeur qui la fasse rechercher pour elle-même comme la connaissance des choses universelles et nécessaires.

On ne la recherche qu'en raison de ce qu'elle est utile pour l'action, parce que les actions se rapportent toujours à ce qui est contingent et individuel. C'est pour ce motif qu'on doit dire que le conseil porte, à proprement parler, sur nos actions.

Il faut répondre au *premier* argument, que le conseil n'implique pas une conférence quelconque, mais une conférence qui a pour objet ce que l'on doit faire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que ce que la loi établit, bien que ce ne soit pas l'œuvre de celui qui demande un conseil, c'est cependant une lumière qui le dirige dans ses opérations. Car le seul motif qui le fait agir c'est ce que la loi prescrit.

Il faut répondre au *troisième*, que le conseil n'a pas seulement pour objet ce que l'on fait, mais encore ce qui se rapporte à l'action. C'est pourquoi on consulte les événements futurs, parce que selon la connaissance qu'il a de l'avenir l'homme décide ce qu'il doit faire et ce qu'il ne doit pas faire.

Il faut répondre au *quatrième*, que nous consultons pour les autres suivant qu'ils ne font en quelque sorte qu'un même être avec nous; soit que nous leur soyons unis d'affection (c'est ainsi qu'un ami s'inquiète des affaires de son ami comme des siennes), soit qu'ils nous servent d'instruments. Car l'agent principal et l'agent instrumental ne forment en quelque sorte qu'une seule et même cause, puisque l'un agit par l'autre. C'est ainsi que le maître consulte à l'égard de ce que doit faire son serviteur.

ARTICLE IV. — LE CONSEIL A-T-IL POUR OBJET TOUT CE QUE NOUS FAISONS?

1. Il semble que le conseil ait pour objet tout ce que nous devons faire. Car l'élection résulte, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.) de l'appétit préalablement éclairé par le conseil. Or, l'élection a pour objet tout ce que nous faisons. Donc le conseil aussi.

2. Le conseil suppose une recherche rationnelle. Or, dans toutes les choses que nous ne faisons pas d'après l'impétuosité de la passion nous procédons d'une manière logique et rationnelle. Donc le conseil a pour objet tout ce que nous faisons.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 3) que quand on peut faire une chose par plusieurs moyens on consulte pour savoir lequel est le plus facile et le meilleur, et que quand on ne peut la faire que par un seul moyen on consulte encore pour savoir de quelle manière. Or, tout ce qu'on fait se fait par plusieurs moyens ou par un seul. Donc le conseil a pour objet toutes les actions que l'on fait.

Mais c'est le *contraire*. Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 34) qu'on ne prend pas conseil pour les œuvres de science ou d'art.

CONCLUSION. — On ne consulte pas sur les points que la science ou l'art ont décidé ou qui sont de peu d'importance, mais seulement sur les objets qui sont sérieux et qui offrent de l'incertitude ou du doute.

Il faut répondre que le conseil, comme nous l'avons dit (art. 1), est une certaine recherche. Or, nous avons coutume de faire des recherches sur les choses qui nous semblent douteuses; c'est ce qui fait que l'argumentation a pour objet de rendre certain ce qui est douteux. Dans les choses pratiques il arrive qu'il n'y a pas lieu de douter pour deux raisons : 1° Quand on marche vers une fin déterminée par des voies qui le sont aussi, comme il arrive dans les arts dont le mode d'opération est certain. Ainsi, un écrivain ne demande pas comment il doit tracer ses lettres, parce que c'est une chose déterminée par l'art. 2° On ne doute pas non plus quand il importe

peu qu'une chose soit d'une manière ou d'une autre. Et on regarde comme de peu d'importance toutes les circonstances qui ne sont pas de nature à aider ou à entraver beaucoup l'action d'un être vers sa fin. La raison regarde même comme nulles les choses qui n'ont presque pas de gravité (1). Ainsi, nous ne consultons pas en ces deux circonstances, quoiqu'elles aient rapport à la fin, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). Nous ne prenons pas conseil pour les petites choses, ni pour celles qu'on doit produire d'une manière positivement déterminée, comme tous les ouvrages d'art. Il n'y a d'exception que pour les sciences conjecturales, comme la médecine, le commerce, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'élection présuppose le conseil par rapport au jugement ou à la sentence. Par conséquent, quand le jugement ou la sentence est manifeste par elle-même sans aucune recherche, on n'a pas besoin d'avoir recours au conseil.

Il faut répondre au *second*, que la raison ne fait pas de recherche à l'égard des choses évidentes, mais qu'elle juge immédiatement. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que dans toutes les actions rationnelles le conseil intervienne.

Il faut répondre au *troisième*, que quand on peut faire une chose par un seul moyen, mais de différentes manières, il peut y avoir doute, comme quand on peut faire une chose par plusieurs moyens. C'est pour ce motif qu'en ce cas on a besoin de conseil. Mais quand la chose et le mode sont l'un et l'autre positivement déterminés, alors il n'y a plus lieu de consulter.

ARTICLE V. — LE CONSEIL PROCÈDE-T-IL D'UNE MANIÈRE RÉSOLUTIVE (2)?

1. Il semble que le conseil ne procède pas d'une manière résolutive. Car le conseil a pour objet ce que nous faisons. Or, nos actions ne procèdent pas d'une manière résolutive, mais plutôt d'une manière composée; c'est-à-dire qu'elles vont du simple au composé. Donc le conseil ne procède pas toujours d'une manière résolutive.

2. Le conseil est une recherche rationnelle. Or, la raison part des choses qui sont les premières pour arriver aux dernières selon l'ordre le plus rigoureux. Ainsi donc, le passé étant avant le présent et le présent avant l'avenir, il semble que dans le conseil on doive aller du présent et du passé à l'avenir, ce qui n'appartient pas à l'ordre résolutif. Donc le conseil ne procède pas d'après cet ordre.

3. Le conseil ne porte que sur ce qui nous est possible, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 3). Or, nous jugeons qu'une chose nous est possible suivant que nous pouvons ou que nous ne pouvons pas l'atteindre. Donc il est nécessaire que le conseil parte du présent dans ses investigations.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 3) que celui qui consulte paraît questionner et résoudre.

CONCLUSION. — Puisque le conseil commence par la fin, qui est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution, on dit avec raison qu'il procède d'après un ordre résolutif.

Il faut répondre que dans toute recherche on doit commencer par un principe. Si ce principe est le premier dans l'être comme il est le premier dans la connaissance, l'ordre que l'on suit alors n'est pas résolutif, mais il est plutôt composé. Car quand on va de la cause à l'effet l'ordre est composé

(1) C'est l'axiome : *Parum pro nihilo reputatur*, sur lequel on revient souvent en morale.

(2) On distingue deux sortes de procédés ou de recherches, celle qui est résolutive et celle qui est composée. La recherche est composée quand on va des causes aux effets, parce qu'on commence par la cause, qui est une chose simple, pour arriver aux effets, qui sont une chose composée. La recherche est au contraire résolutive quand on part des effets pour arriver à leur cause; ce qui a lieu dans le conseil, parce que nous sortons de la fin, qui est le principe de nos actions, pour arriver aux moyens.

puisque les causes sont plus simples que les effets. Mais si le principe qui est le premier dans la connaissance est le dernier dans la réalité, la marche qu'on suit est résolutive, puisque nous jugeons des effets qui sont évidents en les résolvant dans leurs causes. Or, le conseil prend pour principe la fin qui est la première dans l'intention et la dernière dans la réalité ou l'exécution. Ainsi, il faut que le conseil procède d'après un ordre résolutif, c'est-à-dire qu'on doit partir de ce qu'on se propose pour l'avenir jusqu'à ce qu'on arrive à ce que l'on doit faire immédiatement.

Il faut répondre au *premier* argument, que le conseil a pour objet les actions, mais que la raison des actions se prend de la fin. C'est pourquoi le raisonnement qui a pour objet les actions suit un ordre contraire à celui que nous observons en agissant.

Il faut répondre au *second*, que la raison commence par ce qui est antérieur rationnellement, mais elle ne commence pas toujours par ce qui a une priorité de temps.

Il faut répondre au *troisième*, qu'à l'égard de ce que nous devons faire en vue d'une fin, nous ne chercherions pas à savoir si une chose est possible, si nous ne savions préalablement qu'elle est en harmonie avec la fin que nous nous proposons. C'est pourquoi, avant d'examiner si une chose est possible, il faut auparavant rechercher si elle est en rapport avec la fin qu'on veut atteindre.

ARTICLE VI. — LE CONSEIL EST-IL INDÉFINI DANS SES RECHERCHES?

1. Il semble que le conseil soit indéfini dans ses recherches. Car le conseil est une recherche qui a pour objet les choses particulières dans lesquelles consiste l'action. Or, les choses particulières sont infinies. Donc les recherches auxquelles le conseil se livre le sont aussi.

2. Dans ses recherches le conseil examine non-seulement ce qu'on doit faire, mais encore comment on peut lever les obstacles qu'on rencontre. Or, toutes les actions humaines sont sujettes à une infinité d'obstacles, et chacun de ces obstacles peut être levé par la raison. Donc à l'égard des obstacles qu'on doit lever il y a une infinité de recherches à faire.

3. La science démonstrative ne fait pas de recherches à l'infini, parce qu'elle part de principes qui sont connus par eux-mêmes et qui sont absolument certains. Or, on ne peut avoir cette certitude à l'égard des choses individuelles et contingentes qui sont variables et incertaines. Donc le conseil se livre à des recherches indéfinies.

Mais c'est le *contraire*. Aucun être ne tend à une chose à laquelle il lui est impossible de parvenir, comme le dit Aristote (*De cœl.* lib. I, text. 58). Or, il est impossible d'arriver à l'infini. Donc si le conseil se livrait à des recherches infinies, personne n'entreprendrait de consulter. Ce qui est évidemment faux.

CONCLUSION. — Le conseil ne se livre à des recherches infinies qu'en puissance, car en acte, ses recherches sont limitées du côté de leur principe aussi bien que de leur terme.

Il faut répondre que le conseil est fini dans ses recherches quant à son principe et quant à son terme. En effet, ses recherches ont un double principe : l'un qui est propre et qui est du genre même des choses pratiques ; c'est la fin, qui n'est pas l'objet du conseil, mais que le conseil suppose comme son principe, ainsi que nous l'avons dit (art. 2 huj. quæst.). L'autre est pris en quelque sorte d'un autre genre. C'est ainsi que dans les sciences démonstratives une science suppose des données qui lui sont fournies par une autre science, et sur lesquelles elle ne fait pas de recherche. Or, ces principes que le conseil suppose dans ses recherches sont tous les objets que les sens nous font connaître, comme le pain, le fer, etc., et tout ce que nous

apprenons en général par les sciences spéculatives ou pratiques, comme ces propositions : Dieu défend la fornication ; l'homme ne peut vivre s'il n'a des aliments convenables. Sur ces divers points il n'y a pas de recherches à faire. — Les recherches ont pour terme ce qu'il est en notre pouvoir de faire immédiatement. Car, comme la fin est de la nature du principe, de même ce que l'on fait en vue de la fin est de la nature de la conséquence. Par conséquent, quand ce qu'on doit faire se présente à l'esprit, cette pensée a le caractère d'une dernière conséquence après laquelle il n'y a plus lieu de faire des recherches. Mais rien n'empêche que le conseil ne soit infini en puissance, parce qu'il y a une infinité de choses qui peuvent être l'objet d'un conseil.

Il faut répondre au *premier* argument, que les objets individuels ne sont pas infinis en acte, mais en puissance.

Il faut répondre au *second*, que quoique l'action de l'homme puisse être entravée, elle ne rencontre cependant pas toujours un obstacle qui l'arrête. Par conséquent, on n'est pas toujours forcé de consulter sur un obstacle à écarter.

Il faut répondre au *troisième*, que pour les choses individuelles et contingentes on peut arriver à une certitude qui n'est pas absolue à la vérité, mais qui est relative au moment présent, et qui suffit dans la pratique. Car il n'est pas nécessaire que Socrate soit assis, mais du moment qu'il est assis il est nécessaire qu'il le soit. C'est un fait dont on peut être certain.

QUESTION XV.

DU CONSENTEMENT.

Après avoir parlé du conseil nous devons nous occuper du consentement qui est un acte de la volonté également en rapport avec les moyens. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le consentement est-il un acte de la puissance appétitive ou de la puissance intellectuelle? — 2° Le consentement existe-t-il chez les animaux? — 3° A-t-il pour objet la fin ou les moyens? — 4° Le consentement à l'acte n'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme?

ARTICLE I. — LE CONSENTEMENT EST-IL UN ACTE DE LA PUISSANCE APPÉTITIVE OU DE LA PUISSANCE INTELLECTUELLE?

1. Il semble que le consentement n'appartienne qu'à la partie intellectuelle de l'âme. Car saint Augustin attribue (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) le consentement à la raison supérieure. Or, la raison désigne la faculté qui perçoit. Donc le consentement appartient à cette faculté.

2. Consentir, c'est sentir en même temps (*cum sentire*). Or, le sentiment appartient à la puissance qui perçoit. Donc le consentement aussi.

3. Comme l'assentiment suppose l'adhésion de l'intellect à une chose, de même aussi le consentement. Or, l'assentiment appartient à l'intellect, qui est la faculté qui perçoit. Donc le consentement également.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que si l'on juge et qu'on n'aime pas il n'y a pas de consentement. Or, l'amour appartient à la puissance appétitive. Donc le consentement aussi.

CONCLUSION. — Consentir signifiant *sentir avec, en même temps*, et impliquant une certaine union entre le sujet et l'objet consenti, le consentement doit être plutôt considéré comme l'acte de la faculté appétitive dont le caractère propre est de tendre vers un autre objet que comme l'acte de la faculté intellectuelle.

Il faut répondre que le consentement implique l'adhésion des sens à une chose. Or, le propre des sens c'est de connaître les objets présents. Car l'imagination perçoit les images corporelles même quand les choses qu'elles

représentent sont absentes, tandis que l'intellect perçoit les raisons universelles et il peut les percevoir indifféremment, en présence comme à l'absence des objets individuels qui s'y rapportent. Et comme l'acte de la puissance appétitive est une inclination vers l'objet lui-même en raison d'une certaine ressemblance, il arrive de là que l'adhésion de la puissance appétitive à l'objet qu'elle désirait reçoit le nom de *sentiment*, parce qu'elle est une expérience de la chose à laquelle elle s'attache, selon le degré de complaisance qu'elle y met. C'est ainsi qu'il faut entendre ces paroles de l'Ecriture (*Sap.* I, 1) : *Sentez ou éprouvez le Seigneur dans sa bonté.* Par là on voit que sentir ou *consentir* est un acte de la puissance appétitive.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 42) la volonté consiste dans la raison. Par conséquent quand saint Augustin attribue le consentement à la raison, il considère la raison comme renfermant en elle la volonté.

Il faut répondre au *second*, que *sentir* appartient, à proprement parler, à la puissance intellectuelle (1), mais par l'analogie qu'il a avec l'expérience le consentement appartient à la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'assentiment (*sentire ad*) est un sentiment qui se rapporte à un objet étranger et qui implique par conséquent une certaine distance entre le sujet et l'objet auquel il adhère. Mais le consentement signifie au contraire *sentir avec, en même temps*, et il implique pour ce motif une certaine union avec l'objet auquel on consent. C'est pourquoi le consentement se rapporte plutôt à la volonté qui a pour fonction de tendre vers les objets, tandis que l'assentiment se rapporte plutôt à l'intellect dont l'action n'est pas de tendre vers les objets, mais de faire tendre les objets vers lui, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XVI, art. 1, et quest. XXVII, art. 4 et quest. LIX, art. 2), quoiqu'on ait l'habitude d'employer ces mots comme s'ils étaient synonymes. — On peut encore répondre que l'intellect donne son assentiment selon qu'il est mû par la volonté.

ARTICLE II. — LE CONSENTEMENT EXISTE-T-IL CHEZ LES ANIMAUX?

1. Il semble que le consentement se trouve chez les animaux. Car le consentement implique la détermination de l'appétit à une chose unique. Or, l'appétit des animaux ne se rapporte qu'à un seul et même objet. Donc le consentement existe chez eux.

2. Quand on rejette ce qui précède on rejette aussi ce qui suit. Or, le consentement précède l'exécution de l'œuvre. Donc si les animaux n'étaient pas capables de consentement ils ne pourraient pas non plus exécuter quelque chose; ce qui est évidemment faux.

3. On dit quelquefois que les hommes consentent à agir par passion, soit par concupiscence, soit par colère. Or, les animaux agissent par passion. Donc il y a en eux consentement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que l'homme après avoir jugé dispose et aime ce qu'il a trouvé bon, et c'est ce qu'on appelle consentir. Or, les animaux ne jugent pas. Donc il n'y a pas en eux consentement.

CONCLUSION. — Puisque les animaux n'appliquent pas leur mouvement appétitif à faire une chose, il est impossible qu'il y ait en eux consentement.

Il faut répondre que le consentement, à proprement parler, n'existe

(1) Dans ce cas le *sentiment* n'est rien autre chose que l'*opinion* qui appartient directement à la première cognitive.

pas dans les animaux. La raison en est que le consentement requiert l'application du mouvement appétitif pour faire une chose. Or, pour appliquer ce mouvement appétitif à la chose que l'on fait il faut être maître de ce mouvement. Ainsi un bâton peut toucher une pierre, mais pour appliquer un bâton à une pierre il faut avoir le pouvoir de le mouvoir. Les animaux n'étant pas maîtres du mouvement de leur appétit et ce mouvement n'existant en eux que d'une manière instinctive, il s'ensuit qu'ils appètent mais qu'ils n'appliquent pas à une chose leur mouvement appétitif. C'est pourquoi le consentement, à proprement parler, n'existe pas en eux ; il ne se trouve que dans les êtres raisonnables qui sont maîtres du mouvement de leur appétit et qui peuvent l'appliquer ou ne le pas appliquer à une chose ou à une autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les animaux l'appétit est en effet déterminé à une chose, mais passivement, tandis que le consentement implique une détermination de l'appétit qui est plutôt active que passive.

Il faut répondre au *second*, qu'en rejetant ce qui précède on rejette ce qui suit quand ce qui suit est produit uniquement et exclusivement par ce qui précède. Mais quand une chose résulte de plusieurs causes, il ne s'ensuit pas qu'on la rejette en rejetant l'une des causes qui lui sont antérieures. Par exemple si le froid et le chaud ont la propriété de durcir les corps (car la chaleur durcit la tuile et le froid solidifie l'eau en la congelant); du moment où l'on éloigne le calorique, il ne s'ensuivra pas que tous les corps cesseront d'être durs. Or, l'exécution d'une œuvre quelconque résulte non-seulement du consentement, mais encore de l'ardeur de l'appétit tel qu'il existe dans les animaux.

Il faut répondre au *troisième*, que les hommes qui agissent passionnément peuvent ne pas suivre leur passion, tandis qu'il n'en est pas de même des animaux. Il n'y a donc pas de similitude à établir.

ARTICLE III. — LE CONSENTEMENT A-T-IL POUR OBJET LA FIN OU LES MOYENS?

1. Il semble que le consentement ait pour objet la fin. Car la fin est ce qu'il y a de principal. Or, nous consentons aux moyens en vue de la fin. Donc à plus forte raison consentons-nous à la fin.

2. L'action de l'intempérant est sa fin comme l'action de l'homme vertueux. Or, l'intempérant consent à l'acte qui lui est propre. Donc le consentement peut avoir la fin pour objet.

3. L'appétit qui se rapporte aux moyens est l'élection, comme nous l'avons dit (quest. XIII, art. 3). Si donc le consentement n'avait pour objet que les moyens, il ne paraîtrait différer en rien de l'élection, ce qui est évidemment faux d'après saint Jean Damascène qui dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) qu'après la modification à laquelle il donne le nom de *sentence* ou de consentement a lieu l'élection. Donc le consentement n'a pas seulement rapport aux moyens.

Mais c'est le *contraire*. Car saint Jean Damascène (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) dit qu'il y a sentiment ou consentement quand l'homme dispose et aime ce qu'il a jugé bon d'après son conseil. Or, le conseil n'a pour objet que les moyens. Donc le consentement ne va pas au delà.

CONCLUSION. — Puisque le consentement, à proprement parler, n'est que l'application du mouvement appétitif à ce que le conseil a décidé et que le conseil n'a pour objet que les moyens, il est constant que le consentement proprement dit ne s'étend pas lui-même au delà.

Il faut répondre que le consentement est l'application du mouvement appétitif à quelque chose de préexistant qui est au pouvoir de celui qui

l'applique. Or, dans la pratique il faut d'abord percevoir la fin, puis la désirer, puis prendre conseil sur les moyens et enfin désirer les moyens eux-mêmes. Comme l'appétit tend naturellement à sa fin dernière, il s'ensuit que l'application du mouvement appétitif à la fin perçue n'a pas le caractère d'un consentement, mais d'une simple volonté. Quant aux fins secondaires qui sont subordonnées à la fin principale, elles sont à titre de moyens l'objet du conseil. Le consentement peut alors porter sur elles en ce sens que le mouvement appétitif s'applique à ce que le conseil a jugé. Mais le mouvement de l'appétit vers la fin n'est pas appliqué au conseil, c'est plutôt le conseil qui lui est appliqué, parce que le conseil présuppose l'appétit de la fin, tandis que l'appétit des moyens présuppose la détermination du conseil. C'est pourquoi l'application du mouvement appétitif à l'objet que le conseil a déterminé constitue, à proprement parler, le consentement. Et comme le conseil ne se rapporte qu'aux moyens il s'ensuit que le consentement, à proprement parler, ne se rapporte pas non plus à autre chose.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme nous connaissons les conséquences par les principes, et que la connaissance de ces derniers n'est pas la science, mais quelque chose de plus, l'intelligence; de même nous consentons aux moyens en vue de la fin, et ce n'est pas le consentement qui se rapporte à la fin, mais quelque chose de plus, c'est-à-dire la volonté.

Il faut répondre au *second*, que l'intempérant a pour fin la délectation qu'il trouve dans son action, et c'est pour cette délectation qu'il consent à l'action plutôt que pour l'action elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que l'élection ajoute au consentement une relation par rapport à l'objet en faveur duquel on fait une préférence; c'est pourquoi après le consentement donné il y a encore lieu à l'élection. Car il peut arriver que le conseil découvre plusieurs moyens pour arriver à une fin; si tous ces moyens paraissent bons on peut consentir à chacun d'eux; mais parmi plusieurs moyens qui conviennent nous pouvons en préférer un, et c'est le fait de l'élection. Dans le cas où il n'y aurait qu'un seul moyen qui convint, le consentement et l'élection ne différeraient pas en réalité, mais seulement d'une manière rationnelle. Le consentement se rapporterait à la chose considérée au point de vue de la convenance, et l'élection établirait une préférence entre cette chose et celles qui ne plairaient pas.

ARTICLE V. — N'APPARTIENT-IL QU'A LA PARTIE SUPÉRIEURE DE L'AME DE CONSENTIR A L'ACTION?

1. Il semble qu'il n'appartienne pas toujours à la raison supérieure de consentir à l'action. Car la délectation est une conséquence de l'action et la perfectionne, comme la beauté perfectionne la jeunesse, ainsi que le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 4). Or, c'est à la raison inférieure qu'il appartient de consentir à la délectation suivant saint Augustin (*De Trin.* lib. xii, cap. 12). Donc il n'appartient pas qu'à la raison supérieure de consentir à l'action.

2. On appelle volontaire l'action à laquelle nous consentons. Or, il y a beaucoup de facultés qui peuvent produire des actions volontaires. Donc la raison supérieure ne consent pas seule à l'action.

3. La raison supérieure a pour objet l'étude et la contemplation des choses éternelles, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. xii, cap. 7). Or, l'homme consent maintes fois à agir non pour des raisons éternelles, mais pour des raisons temporelles et même pour satisfaire quelques passions. Donc il n'appartient pas qu'à la raison supérieure de consentir à l'action.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. XII, cap. 12) qu'on ne peut affirmer que le péché ait été efficacement consommé si l'intelligence qui a un pouvoir souverain sur les membres pour les faire agir ou pour les en empêcher ne consent à l'action mauvaise et ne s'y prête.

CONCLUSION. — Le consentement à l'action étant la sentence finale qu'on porte en matière pratique, il n'appartient qu'à la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire à la raison selon qu'elle comprend en elle la volonté.

Il faut répondre que c'est toujours à celui qui est au-dessus des autres et qui a droit de les juger qu'appartient la sentence finale. Car tant qu'il y a encore quelque chose à juger on ne rend pas l'arrêt suprême. Or, il est évident que la raison supérieure a droit de juger toutes choses, puisque nous jugeons des choses sensibles par notre raison (1), et nous jugeons des choses qui ont rapport à notre raison par les raisons divines qui appartiennent à la raison supérieure. C'est pourquoi tant qu'on est incertain sur les prescriptions de la raison divine, la raison humaine ne peut porter aucun jugement qu'on puisse considérer comme un arrêt suprême. Or, en matière pratique l'arrêt suprême est le consentement à l'action. C'est pourquoi il appartient à la raison supérieure de consentir à l'action, et par raison supérieure nous entendons celle qui renferme en elle la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst. ad 1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le consentement à la délectation de l'action appartient à la raison supérieure aussi bien que le consentement à l'action elle-même. Mais le consentement à la délectation qui résulte de la pensée appartient à la raison inférieure comme la pensée elle-même. Cependant du moment que la pensée ou son absence est considérée comme une action, elle relève de la raison supérieure qui en est le juge ainsi que de la délectation qui en est la conséquence. Mais quand on considère la pensée comme se rapportant à une autre action elle appartient alors à la raison inférieure. Car ce qui se rapporte à un autre objet appartient à un acte ou à une puissance inférieure à la fin qu'il a en vue. C'est pour ce motif que l'art qui a pour objet la fin reçoit le nom d'art *architectonique* ou *principal*.

Il faut répondre au *second*, que si les actions sont appelées volontaires parce que nous leur donnons notre consentement, il n'est pas nécessaire pour cela que le consentement appartienne à chacune des puissances de l'âme, il suffit qu'il vienne de la volonté qui est le principe du volontaire et qui réside dans la raison, comme nous l'avons dit (quest. VI, art. 1).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la raison supérieure consent à l'action non-seulement parce qu'elle nous porte toujours à agir d'après des raisons éternelles, mais encore parce qu'elle n'entrave pas notre action au nom de ces mêmes raisons (2).

QUESTION XVI.

DE L'USAGE.

Nous avons maintenant à nous occuper de l'usage, considéré comme un acte de la volonté par rapport aux moyens. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° L'usage est-il un acte de la volonté? — 2° Existe-t-il chez les animaux? — 3° A-t-il pour objet la fin ou les moyens? — 4° Du rang qu'occupe l'usage par rapport à l'élection.

(1) La raison par laquelle nous jugeons des choses sensibles est la raison inférieure.

(2) C'est-à-dire que ces raisons éternelles ne l'empêchent pas d'agir et de faire ce qu'elles défendent.

ARTICLE I. — L'USAGE EST-IL UN ACTE DE LA VOLONTÉ (1)?

1. Il semble que l'usage ne soit pas un acte de la volonté. Car saint Augustin dit (*De doct. christ.* lib. I, cap. 4, et *De Trin.* lib. X, cap. 10) que l'usage consiste à employer une chose pour la rapporter à une autre. Or, c'est à la raison qu'il appartient de rapporter une chose à une autre, puisque c'est cette faculté qui rapporte et qui ordonne tout. Donc l'usage est un acte de la raison et par conséquent ce n'est pas un acte de la volonté.

2. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) : L'homme se jette avec impétuosité à l'action, et c'est ce qu'on appelle l'élan ; ensuite il s'en sert, et c'est ce qu'on nomme l'usage. Or, l'opération appartient à la puissance exécutive, tandis que l'acte de la volonté ne peut résulter de l'acte de cette puissance, puisque l'exécution est le dernier de tous les actes. Donc l'usage n'est pas un acte de la volonté.

3. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30) que tout ce qui a été fait l'a été pour l'usage de l'homme, parce que la raison fait usage de tout en jugeant ce que l'homme a reçu. Or, c'est à la raison spéculative qu'il appartient de juger tout ce que Dieu a créé, et cette raison paraît absolument séparée de la volonté qui est le principe des actes humains. Donc l'usage n'est pas l'acte de la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 11) qu'user c'est mettre quelque chose au service de la volonté.

CONCLUSION. — Puisque c'est à la volonté à appliquer toutes les facultés de l'âme, ses habitudes ou ses organes aux actes qui leur sont propres, l'usage lui appartient premièrement et principalement comme au premier moteur, il appartient ensuite à la raison parce qu'elle dirige et aux autres puissances parce qu'elles exécutent.

Il faut répondre que l'usage d'une chose implique l'application de cette chose à une opération quelconque. C'est pourquoi nous donnons le nom d'usage à l'opération à laquelle nous appliquons une chose. Ainsi monter à cheval c'est faire usage d'un cheval, comme frapper c'est faire usage d'un bâton. Or, nous employons pour agir soit les principes actifs qui sont au dedans de nous-mêmes, comme les puissances de l'âme, soit les membres du corps. Ainsi l'intellect nous sert pour comprendre, l'œil pour voir, et les choses extérieures, comme un bâton, pour frapper. Mais il est évident que nous ne faisons servir à l'action les choses extérieures qu'au moyen de principes intrinsèques qui sont ou les puissances de l'âme, ou les habitudes de ces puissances, ou les organes qui sont les membres du corps. Comme nous avons montré plus haut (quest. IX, art. 1) que c'est la volonté qui meut les puissances de l'âme à l'égard de leurs actes, ce qui consiste à les employer à une œuvre quelconque, il s'ensuit évidemment que l'usage appartient en premier lieu et principalement à la volonté comme au premier moteur, qu'il appartient ensuite à la raison comme faculté directrice, et enfin aux autres puissances parce qu'elles exécutent. Ces puissances sont à la volonté qui s'en sert pour agir ce que sont les instruments à l'agent principal qui les emploie. Or, on n'attribue pas l'action proprement dite à l'instrument, mais à l'agent principal. Ainsi on attribue la construction d'une maison à celui qui la bâtit, mais non aux instruments dont il se sert. D'où il est évident que l'usage est à proprement parler l'acte de la volonté.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison s'occupe en effet de mettre une chose en rapport avec une autre, mais la volonté se porte vers

(1) Le mot *usage* désigne ici l'application d'une chose quelconque à une opération, comme saint Thomas le définit lui-même dans sa réponse à cette question.

l'objet que la raison a mis ainsi en rapport, et c'est en ce sens qu'on dit que l'usage consiste à rapporter une chose à une autre.

Il faut répondre au *second*, que saint Jean Damascène parle de l'usage selon qu'il appartient aux puissances exécutives.

Il faut répondre au *troisième*, que c'est la volonté qui porte l'intellect spéculatif à comprendre ou à juger. C'est pourquoi on rapporte l'usage à l'intellect spéculatif, selon qu'il est mû par la volonté comme les autres puissances exécutives.

ARTICLE II. — L'USAGE EXISTE-T-IL DANS LES ANIMAUX?

1. Il semble que l'usage existe chez les animaux. Car la jouissance est plus noble que l'usage. En effet, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 10), nous faisons usage de choses que nous rapportons à celles dont nous devons jouir. Or, les animaux ont la jouissance, comme nous l'avons vu (quest. xi, art. 2). Donc à plus forte raison ont-ils l'usage.

2. Employer ses membres pour une action c'est en faire usage. Or, les animaux se servent de leurs membres pour agir; ainsi ils emploient leurs pieds pour marcher, leurs cornes pour frapper. Donc on peut dire qu'ils en font usage.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30) qu'il n'y a que l'animal raisonnable qui puisse faire usage d'une chose.

CONCLUSION. — Les animaux ne peuvent avoir d'usage puisqu'ils manquent de raison et qu'ils ne savent pas rapporter une chose à une autre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'usage consiste à appliquer un principe d'action à une action, comme le consentement consiste à appliquer le mouvement appétitif à un objet qu'on désire, comme nous l'avons dit (quest. préc., art. 1, 2, 3). Or, on ne peut appliquer une chose à une autre qu'autant qu'on a empire sur elle, et on ne peut exercer cet empire qu'autant qu'on saisit le rapport des choses entre elles, ce qui est le propre de la raison. C'est pourquoi il n'y a que l'animal raisonnable qui puisse consentir et user.

Il faut répondre au *premier* argument, que la jouissance implique le mouvement absolu de l'appétit vers l'objet qu'on désire, tandis que l'usage implique le mouvement de l'appétit vers une chose qui se rapporte à une autre. Si donc on compare l'usage et la jouissance relativement à leurs objets, en ce sens la jouissance est plus noble que l'usage, parce que l'objet qu'on désire absolument pour lui-même est meilleur que celui qu'on ne désire que par rapport à un autre. Mais si on compare ensemble ces deux actes relativement au sujet qui les perçoit, l'usage est plus noble que la jouissance parce qu'il n'appartient qu'à la raison d'ordonner une chose à l'égard d'une autre, tandis que les sens peuvent percevoir absolument certains objets.

Il faut répondre au *second*, que ce que les animaux font avec leurs membres ils le font instinctivement, mais non par suite de la connaissance qu'ils ont du rapport qui existe entre leurs membres et leurs actions : on ne peut donc pas dire, à proprement parler, qu'ils appliquent leurs membres à l'action, ni qu'ils en font usage.

ARTICLE III. — L'USAGE PEUT-IL AVOIR POUR OBJET LA FIN DERNIÈRE?

1. Il semble que l'usage puisse avoir pour objet la fin dernière. Car, d'après saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 11), partout où il y a jouissance, il y a usage. Or, on jouit de la fin dernière. Donc on en fait usage.

2. User c'est mettre une chose à la disposition de la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1). Or, il n'y a pas de chose à laquelle la volonté s'applique plus qu'à sa fin dernière. Donc l'usage peut avoir cette fin pour objet.

3. Saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. II, in princ.) que l'éternité est dans le Père, l'espèce dans l'image, c'est-à-dire dans le Fils, l'usage dans le don qui est le Saint-Esprit. Or, le Saint-Esprit étant notre fin dernière puisqu'il est Dieu, l'usage peut avoir pour objet cette fin.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 30) : On n'use pas de Dieu, mais on en jouit. Or, Dieu seul est notre fin dernière. Donc on ne doit pas user de la fin dernière.

CONCLUSION. — Puisque l'usage consiste dans l'application d'une chose à une autre, il n'a pour objet que les moyens, mais non la fin dernière.

Il faut répondre que l'usage, comme nous l'avons dit (art. 1), implique l'application d'une chose à une autre ; cette application ne pouvant se faire que sur ce qui se rapporte à une fin, il s'ensuit que l'usage a toujours pour objet les moyens. C'est pour ce motif qu'on donne le nom d'*utiles* (*uti, utilis*) aux choses qui sont en harmonie avec la fin, et que quelquefois le mot *utilité* est employé pour le mot *usage*. Mais il faut observer que la fin dernière s'entend de deux manières, d'une manière absolue et d'une manière relative. Car par le mot *fin*, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 8, et quest. V, art. 2), quelquefois on entend l'objet même de la fin, d'autres fois son acquisition ou sa possession. Ainsi la fin de l'avare c'est ou l'argent ou la possession de l'argent. Il est évident que absolument parlant la fin dernière est la chose elle-même. Car la possession de l'argent n'est bonne qu'autant que l'argent est bon lui-même, et l'acquisition de l'argent ne se rapporte qu'à sa possession ; puisque l'avare ne cherche à avoir de l'argent que pour le posséder. Donc, absolument et à proprement parler, l'homme jouit de l'argent parce qu'il met dans l'argent sa fin dernière ; mais on dit qu'il en use parce qu'il en fait sa possession.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle de l'usage en général, selon qu'il implique le rapport de la fin à la jouissance que l'on cherche dans la fin elle-même.

Il faut répondre au *second*, que la fin est mise à la disposition de la volonté pour que la volonté se repose en elle. Ainsi le repos qui consiste dans la fin est la jouissance ; c'est en ce sens qu'on parle de l'usage de la fin. Mais ce qui se rapporte à la fin est mis à la disposition de la volonté, non-seulement par rapport à l'usage qu'on en fait, mais encore par rapport à une autre chose dans laquelle la volonté se repose.

Il faut répondre au *troisième*, que le mot usage est improprement employé par saint Hilaire pour signifier le repos dans la fin dernière, de la même manière qu'on l'emploie communément pour signifier sa possession, comme nous l'avons dit (ad 1). Saint Augustin (*De Trin.* lib. VI, cap. 10) dit lui-même que saint Hilaire entend par l'usage, la délectaton, la félicité ou la béatitude.

ARTICLE IV. — L'USAGE PRÉCÈDE-T-IL L'ÉLECTION?

1. Il semble que l'usage précède l'élection. Car après l'élection il n'y a rien autre chose que l'exécution. Or, puisque l'usage appartient à la volonté, il précède l'exécution. Donc il précède aussi l'élection.

2. L'absolu est avant le relatif ; donc ce qui est moins relatif est avant ce qui l'est plus. Or, l'élection implique deux relations, l'une entre l'objet choisi et sa fin, l'autre entre l'objet choisi et celui auquel on le préfère, tandis que l'usage n'implique qu'une relation avec la fin. Donc l'usage est antérieur à l'élection.

3. La volonté fait usage des autres puissances en ce sens qu'elle les meut. Or, la volonté se meut elle-même, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 3).

Donc elle fait usage d'elle-même en s'appliquant à l'action. C'est ce qu'elle fait quand elle consent à une chose; par conséquent l'usage est dans le consentement, et comme le consentement précède l'élection, ainsi que nous l'avons dit (quest. xv, art. 3 ad 3), il s'ensuit que l'usage la précède aussi.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que la volonté après l'élection se porte avec ardeur à l'action et qu'ensuite elle use. Donc l'usage vient après l'élection.

CONCLUSION. — L'usage suit l'élection si on le considère par rapport à la volonté qui se sert des puissances exécutives, mais si on le considère par rapport à la raison il la précède.

Il faut répondre que la volonté se rapporte de deux manières à l'objet voulu. 1° L'objet peut être dans le sujet qui le veut d'après le rapport de conformité qui existe entre eux. Ainsi on dit qu'on désire naturellement les choses qui se rapportent naturellement à une fin; mais celui qui possède sa fin de la sorte ne la possède qu'imparfaitement. 2° Tout ce qui est imparfait tend à devenir parfait. C'est pourquoi l'appétit naturel aussi bien que l'appétit volontaire tend à posséder sa fin réellement, c'est-à-dire à la posséder parfaitement. Et c'est là ce qui constitue le second rapport de la volonté avec l'objet voulu. Mais l'objet voulu n'est pas seulement la fin, ce sont encore les moyens. La dernière chose qui appartienne à la première habitude de la volonté par rapport aux moyens c'est l'élection. Car alors l'action de la volonté est consommée puisqu'elle veut complétement ce qui se rapporte à la fin. L'usage au contraire appartient à la seconde habitude de la volonté par laquelle elle tend à la possession de l'objet voulu. D'où il est manifeste que l'usage vient après l'élection, si on le considère relativement à la volonté, selon qu'elle se sert des puissances exécutives en les mettant en mouvement. Mais comme la volonté meut quelquefois la raison et en fait usage, l'usage peut s'entendre des moyens selon qu'ils existent dans la raison qui les rapporte à la fin elle-même (1), et en ce sens l'usage précède l'élection.

Il faut répondre au *premier* argument, que le mouvement par lequel la volonté meut les puissances exécutrices précède l'exécution et suit l'élection. Par conséquent, comme l'usage appartient au mouvement de la volonté, il tient le milieu entre l'élection et l'exécution.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est essentiellement relatif est postérieur à ce qui est absolu; mais il n'est pas nécessaire que ce qui comporte le plus de relations soit postérieur à ce qui en comporte le moins; même plus une cause est élevée et plus nombreuses sont les relations qu'elle a avec ses effets.

Il faut répondre au *troisième*, que l'élection précède l'usage quand il se rapporte au même objet. Mais rien n'empêche que l'usage d'une chose ne précède l'élection d'une autre. Et comme les actes de la volonté se réfléchissent sur eux-mêmes, dans tout acte volontaire on peut distinguer le consentement, l'élection et l'usage; ainsi on pourrait dire que la volonté consent à son élection et à son consentement, et qu'elle fait usage d'elle-même pour son consentement et son élection, et quand ces actes se rapportent à quelque chose d'antérieur ils sont toujours antérieurs eux-mêmes.

(1) Dans ce cas l'usage précède l'élection, parce que la raison rapporte à la fin les moyens qui y tendent, et les confère ensemble avant que la volonté se détermine à choisir ce qui lui paraît le plus convenable.

QUESTION XVII.

DES ACTES COMMANDÉS PAR LA VOLONTÉ.

Après avoir parlé des actes volontaires dans leur rapport avec les moyens, nous avons maintenant à nous occuper des actes commandés par la volonté. — A ce sujet neuf questions se présentent : 1° Commander est-ce l'acte de la volonté ou de la raison ? — 2° Les animaux ont-ils l'empire sur leurs actes ? — 3° Du rang que le commandement occupe par rapport à l'usage. — 4° Le commandement et l'acte commandé ne forment-ils qu'un seul et même acte ou sont-ils des actes différents ? — 5° L'acte de la volonté est-il commandé ? — 6° L'acte de la raison peut-il l'être ? — 7° Les actes de l'appétit sensitif; — 8° les actes de l'âme végétative; — 9° les actes des membres extérieurs peuvent-ils l'être également ?

ARTICLE I. — LE COMMANDEMENT EST-IL UN ACTE DE LA RAISON OU DE LA VOLONTÉ?

1. Il semble que le commandement ne soit pas un acte de la raison, mais de la volonté. En effet commander, c'est imprimer une sorte de mouvement; car Avicenne distingue quatre espèces de moteur : un moteur qui perfectionne, qui dispose, qui commande et qui conseille. Or, c'est à la volonté qu'il appartient de mouvoir toutes les autres puissances de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1). Donc le commandement est l'acte de la volonté.

2. Comme c'est à celui qui est soumis qu'il appartient d'être commandé, de même c'est à celui qui est libre qu'il appartient d'exercer le commandement. Or, la source ou la racine de la liberté est surtout dans la volonté. Donc il appartient à la volonté de commander.

3. L'acte suit le commandement immédiatement. Or, l'acte ne suit pas immédiatement la décision de la raison: car celui qui pense qu'il doit faire une chose, ne la fait pas aussitôt. Donc le commandement n'est pas l'acte de la raison, mais de la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Némésius (*De nat. hom.* cap. 16) et Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.) disent que l'appétit obéit à la raison. Donc c'est à la raison qu'il appartient de commander.

CONCLUSION. — Le commandement est essentiellement l'acte de la raison, mais il présuppose toutefois l'acte de la volonté dont la vertu imprime à la raison elle-même le mouvement qui lui est nécessaire pour commander et entrer dans l'exercice de ses actes.

Il faut répondre que le commandement est l'acte de la raison, mais qu'il présuppose toutefois l'acte de la volonté. Pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence il faut observer que les actes de la volonté et de la raison se rapportent réciproquement l'un à l'autre. Ainsi la raison raisonne sur le vouloir et la volonté veut raisonner; tantôt l'acte de la raison précède l'acte de la volonté et tantôt c'est le contraire. Et comme la vertu du premier acte subsiste dans l'acte qui suit, il arrive quelquefois qu'un acte appartient à la volonté et qu'il renferme virtuellement quelque chose qui procède d'un acte rationnel, comme nous l'avons dit à propos de l'usage (quæst. 16, art. 1) et de l'élection (quæst. 13, art. 1), et réciproquement un acte rationnel peut renfermer en lui virtuellement quelque chose d'un acte volontaire. Le commandement est à la vérité un acte qui appartient essentiellement à la raison. Car celui qui commande ordonne à celui qui lui obéit de faire une chose, et il le lui ordonne en le lui intimant ou en le lui dénonçant. Or, c'est à la raison qu'il a partient d'intimer ou de dénoncer quelque chose, et elle peut le faire de deux manières : 1° d'une manière absolue, c'est ce qu'on fait en employant le verbe à l'indicatif, comme quand on dit à quelqu'un : *Voici*

ce que vous avez à faire (1). 2° La raison peut intimer une chose en portant quelqu'un à la faire. Cette intimation s'exprime par l'impératif, comme quand on dit à quelqu'un : *Faites cela*. Or, le premier moteur des facultés de l'âme relativement à l'exercice de leurs actes, c'est la volonté, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1). Donc puisque le second moteur ne meut qu'en vertu du premier, il s'ensuit que le mouvement que la raison imprime en commandant provient virtuellement de la volonté. D'où il résulte que le commandement est l'acte de la raison, mais qu'il présuppose l'acte de la volonté qui met elle-même la raison en mouvement, pour qu'elle puisse commander et produire les actes qui lui sont propres.

Il faut répondre au *premier* argument, que commander ne consiste pas à imprimer un mouvement quelconque, mais à dire ou à ordonner une chose à quelqu'un, ce qui est le propre de la raison.

Il faut répondre au *second*, que la racine de la liberté c'est la volonté, comme sujet, mais comme cause c'est la raison. Car ce qui fait que la volonté peut librement se porter vers divers objets, c'est que la raison peut avoir différentes idées du bien; c'est pour ce motif que les philosophes définissent le libre arbitre, le libre jugement de la raison, parce que la raison est cause de la liberté.

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement prouve que le commandement n'est pas l'acte absolu de la raison, mais qu'il suppose une certaine impulsion de la volonté, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE II. — LES ANIMAUX ONT-ILS L'EMPIRE SUR LEURS ACTIONS?

1. Il semble que les animaux aient l'empire sur leurs actions. Car, d'après Avicenne, la puissance qui commande le mouvement est la puissance appétitive, et la puissance qui l'exécute réside dans les muscles et dans les nerfs. Or, ces deux puissances se trouvent chez les animaux. Donc ils ont l'empire sur leurs actes.

2. Il est dans la nature de l'esclave d'être commandé. Or, le corps est à l'âme ce que l'esclave est au maître, suivant Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2). Donc le corps est commandé par l'âme, même chez les animaux qui sont formés d'une âme et d'un corps.

3. Par le commandement l'homme est porté à l'action. Or, les animaux sont portés à l'action, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22). Donc le commandement existe dans les animaux.

Mais c'est le *contraire*. Le commandement est l'acte de la raison, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la raison n'existe pas chez les animaux. Donc le commandement n'existe pas non plus.

CONCLUSION. — Le commandement étant l'acte de la raison il est impossible qu'il existe dans les animaux.

Il faut répondre que *commander* n'est rien autre chose que d'ordonner (*ordinare*) quelqu'un pour faire une chose en lui intimant une certaine impulsion. Or, *ordonner* est l'acte propre de la raison; par conséquent il est impossible que le commandement existe de quelque manière dans les animaux qui sont absolument dépourvus de raison (2).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on dit que la puissance appéti-

(1) Dans ce cas on indique à l'individu ce qu'il doit faire, mais on ne l'y engage pas efficacement.

(2) Le commandement renferme trois choses; il consiste : 1° à déterminer ce que l'on doit faire et à ordonner les moyens qu'on doit employer; 2° à indiquer positivement ce qu'il faut faire; 3° à mouvoir la puissance qui doit exécuter la chose commandée. Or, la raison est nécessaire pour déterminer la fin et les moyens, parce qu'il faut comparer et juger; elle est nécessaire pour les indiquer, puisqu'il faut parler; enfin elle contribue à mettre la puissance exécutrice en mouvement, quoique ce soit aussi l'œuvre de la volonté.

tive commande le mouvement, en ce sens qu'elle meut la raison qui commande, mais cela n'existe que dans les hommes. Chez les animaux la puissance appétitive ne commande pas, à proprement parler, ou si on dit qu'elle commande, il faut prendre ce mot dans une large acception et entendre simplement qu'elle est une puissance motrice.

Il faut répondre au *second*, que dans les animaux le corps a tout ce qu'il faut pour obéir, mais l'âme n'a pas tout ce qu'il faut pour commander, puisqu'elle n'a pas de quoi ordonner. C'est pourquoi le rapport qui existe en eux de l'un à l'autre n'est pas le rapport de celui qui commande à celui qui est commandé, mais seulement de celui qui meut à celui qui est mû.

Il faut répondre au *troisième*, que les animaux ne se portent pas à l'action de la même manière que les hommes. Car les hommes se portent à l'action selon l'ordre de la raison ; c'est pourquoi leur élan a toujours le caractère du commandement, tandis que les animaux se portent à l'action instinctivement. En effet, quand ils perçoivent une chose qui leur convient ou qui ne leur convient pas, aussitôt leur appétit est naturellement poussé à la rechercher ou à la fuir. Ainsi l'animal est toujours porté par un être extérieur à agir; il ne règle pas lui-même ses actions ; c'est ce qui fait qu'il y a en lui un mouvement brusque et précipité et qu'il n'a pas d'empire sur ses actes.

ARTICLE III. — L'USAGE PRÉCÈDE-T-IL LE COMMANDEMENT?

1. Il semble que l'usage précède le commandement. Car le commandement est un acte de la raison qui présuppose l'acte de la volonté, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, l'usage est un acte de la volonté, comme nous l'avons prouvé (quest. XVI, art. 1). Donc l'usage précède le commandement.

2. Le commandement est une des choses qui se rapportent à la fin. Or, l'usage a pour objet ces choses. Donc il semble qu'il soit antérieur au commandement.

3. On appelle *usage* tout acte qui procède d'une puissance mue par la volonté, parce que la volonté use des autres puissances, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 1). Or, le commandement est un acte de la raison mue par la volonté, ainsi que nous l'avons vu (art. 1). Donc le commandement est une espèce d'usage. Et puisque ce qui est général est antérieur à ce qui est propre, il s'ensuit que l'usage est antérieur au commandement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que l'impulsion à l'action précède l'usage. Or, l'impulsion à l'action est l'effet du commandement. Donc le commandement précède l'usage.

CONCLUSION. — Le commandement est naturellement antérieur à son usage.

Il faut répondre que l'usage du moyen, selon qu'il existe dans la raison qui le rapporte à la fin, précède l'élection, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 4). Donc à plus forte raison précède-t-il le commandement. Mais l'usage du moyen, selon qu'il est soumis à la puissance exécutrice, est postérieur au commandement, parce que l'usage de celui qui emploie une chose est simultanément uni avec l'acte de l'objet dont il se sert. Car on ne fait pas usage d'un bâton avant d'agir de quelque manière avec le bâton lui-même. Or, le commandement n'existant pas simultanément avec l'acte de celui qui est commandé, puisque l'ordre précède naturellement l'obéissance, et qu'il a quelquefois sur l'exécution une priorité de temps, il s'ensuit qu'il est manifeste que le commandement précède l'usage.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout acte volontaire ne précède pas l'acte rationnel qui constitue le commandement. Mais il y en a qui le précèdent, comme l'élection, et il y en a qui le suivent, comme l'u-

sage, parce que quand le conseil qui est le jugement de la raison a prononcé, la volonté choisit, et après l'élection la raison lui commande d'exécuter ce qu'elle a choisi. Alors la volonté commence à user en exécutant les ordres de la raison, et cette volonté est une volonté étrangère quand on commande à une autre personne, ou bien c'est la volonté même du sujet qui commande quand c'est à soi-même qu'on intime ses ordres.

Il faut répondre au *second,* que comme les actes sont antérieurs aux puissances, de même les objets le sont aux actes. Or, l'usage a pour objet ce qui se rapporte à la fin. Donc par là même que le commandement se rapporte à la fin, on peut plutôt conclure qu'il est antérieur à l'usage qu'il ne lui est postérieur.

Il faut répondre au *troisième,* que comme l'acte de la volonté qui use de la raison pour commander précède le commandement lui-même, de même on peut dire que cet usage de la volonté est précédé par un ordre de la raison (1), parce que les actes de ces puissances se réfléchissent réciproquement les uns sur les autres.

ARTICLE IV. — LE COMMANDEMENT ET L'ACTE COMMANDÉ NE FORMENT-ILS QU'UN SEUL ET MÊME ACTE OU FORMENT-ILS DES ACTES DIFFÉRENTS?

1. Il semble que l'acte commandé ne forme pas avec le commandement un seul et même acte. Car les actes qui se rapportent à différentes puissances sont divers entre eux. Or, l'acte commandé et le commandement appartiennent à différentes puissances, parce que la puissance qui commande est autre que la puissance qui est commandée. Donc l'acte commandé et le commandement ne forment pas un seul et même acte.

2. Toutes les choses qu'on peut séparer l'une de l'autre sont diverses; car on ne sépare pas un être de lui-même. Or, l'acte commandé se sépare quelquefois du commandement; car le commandement précède quelquefois et l'acte commandé ne suit pas immédiatement. Donc le commandement diffère de l'acte commandé.

3. Toutes les choses dont l'une est avant l'autre sont différentes. Or, le commandement précède naturellement l'acte commandé. Donc ces deux actes sont différents.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Top.* lib. III, cap. 2) que quand une chose existe à cause d'une autre il n'y en a qu'une. Or, l'acte commandé n'existe qu'à cause du commandement. Donc ces deux choses n'en font qu'une.

CONCLUSION.—Le commandement et l'acte commandé ne font qu'un seul et même acte humain, comme un tout est un, bien qu'il soit multiple par rapport à ses parties.

Il faut répondre que rien n'empêche qu'une chose ne soit multiple sous un rapport et une sous un autre. Même tous les êtres multiples sont un sous un rapport, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. ult.). Cependant il y a cette différence à reconnaître, c'est que les uns sont absolument multiples et qu'ils ne sont un que relativement; tandis que pour les autres c'est absolument le contraire. D'ailleurs on peut raisonner à l'égard de l'unité comme à l'égard de l'être. Or, l'être absolu est une substance, tandis que l'être relatif est un accident ou un être de raison. C'est pourquoi tout ce qui est un substantiellement est un absolument et multiple relativement. Ainsi, dans le genre de la substance le tout composé de ses parties intégrantes ou essentielles est un absolument; car le tout est l'être et la substance absolue, tandis que les parties sont des êtres et des substances ren-

(1) Par cet ordre l'entendement ordonne à la volonté de porter la raison à examiner les moyens et à les choisir après les avoir ainsi conférés entre eux.

fermées dans le tout. Mais les choses qui diffèrent substantiellement, et qui sont une accidentellement, offrent une diversité absolue et une unité relative. C'est ainsi qu'une multitude d'hommes forment un peuple, une grande quantité de pierres un monceau. Cette unité est une unité d'ordre ou de composition. De même une multitude d'individus qui sont un par le genre ou l'espèce forment une multiplicité absolue et une unité relative; car être un dans le genre ou l'espèce c'est être un rationnellement. Or, comme dans l'ordre physique un tout se compose de matière et de forme, tel que l'homme qui a une âme et un corps, et qui n'en est pas moins un être naturellement un, bien qu'il ait une multitude de parties; de même, dans l'ordre moral, l'acte de la puissance inférieure se rapporte matériellement à l'acte de la puissance supérieure, en ce sens que la première de ces puissances n'agit qu'en vertu de l'autre qui lui donne l'impulsion. Car l'acte du premier moteur se confond ici formellement avec l'acte de son instrument. D'où il résulte évidemment que le commandement et l'acte commandé ne forment qu'un seul acte humain; comme un tout est un, bien qu'il soit multiple par rapport à ses parties.

Il faut répondre au *premier* argument, que si les puissances diverses n'étaient pas ordonnées l'une par rapport à l'autre, leurs actes seraient absolument différents. Mais quand une puissance en meut une autre, leurs actes sont un en quelque sorte; car l'acte du moteur et du mobile est un seul et même acte, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 20 et 21).

Il faut répondre au *second*, que de ce que le commandement et l'acte commandé peuvent être séparés l'un de l'autre il s'ensuit qu'ils sont multiples dans leurs parties. Car les parties de l'homme peuvent être séparées les unes des autres, ce qui n'empêche pas l'homme d'être un dans son tout.

Il faut répondre au *troisième*, que pour les êtres qui sont multiples dans leurs parties et un dans leur tout, rien n'empêche qu'une chose soit avant une autre. Ainsi, dans l'homme l'âme est d'une certaine manière antérieure au corps, et le cœur existe avant les autres membres.

ARTICLE V. — L'ACTE DE LA VOLONTÉ EST-IL COMMANDÉ?

1. Il semble que l'acte de la volonté ne soit pas commandé. Car saint Augustin dit (*Conf.* lib. VII, cap. 9) : L'esprit commande à l'esprit de vouloir, mais il n'obéit pas. Or, le vouloir est l'acte de la volonté. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

2. C'est à celui qui est capable de comprendre le commandement qu'il convient d'être commandé. Or, ce n'est pas à la volonté qu'il appartient de comprendre le commandement, puisque la volonté diffère de l'intellect qui comprend. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

3. Si un acte de la volonté est commandé, pour le même motif tous ses actes le sont aussi. Or, si tous les actes de la volonté sont commandés il faut remonter indéfiniment d'actes en actes, parce que, comme il y a toujours un acte de la volonté qui précède l'acte de la raison qui commande, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst), si cet acte est commandé il faudra en supposer un autre qui lui soit antérieur, lequel sera lui-même précédé d'un autre, et cela indéfiniment. Or, il répugne qu'on procède ainsi d'une manière indéfinie. Donc l'acte de la volonté n'est pas commandé.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui est en notre pouvoir est soumis à notre empire (1). Or, les actes de la volonté sont les choses qui sont le plus en

(1) Pour savoir quels sont les actes qui sont commandés, il faut partir de ce principe général. Ainsi

notre pouvoir. Car nous ne sommes maîtres de nos actes qu'autant qu'ils sont volontaires. Donc les actes de la volonté sont commandés.

CONCLUSION. — Puisque la raison peut ordonner les actes de la volonté, il est nécessaire qu'ils soient commandés par elle.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), le commandement n'est rien autre chose que l'acte de la raison qui ordonne, en imprimant une certaine impulsion pour faire quelque chose. Or, il est évident que la raison peut ordonner les actes de la volonté. Car comme elle peut juger qu'il est bon de vouloir une chose, de même elle peut ordonner ou commander que l'homme la veuille. D'où il suit évidemment que l'acte de la volonté peut être commandé.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Augustin dans ce même endroit, quand l'âme se commande parfaitement de vouloir elle veut en effet; et s'il arrive qu'elle se commande et qu'elle ne veuille pas, c'est qu'elle ne se commande pas parfaitement. L'imperfection de son commandement résulte de ce que la raison est portée par divers motifs à commander ou à ne pas commander. De là les fluctuations auxquelles elle est en proie, et l'imperfection de son commandement.

Il faut répondre au *second*, que comme dans les membres corporels tout membre n'agit pas seulement pour lui-même, mais pour le corps entier (l'œil, par exemple voit pour tout le corps), ainsi il en est des puissances de l'âme. Car l'intellect comprend non-seulement pour lui-même, mais pour toutes les puissances, et la volonté veut non-seulement pour elle-même, mais encore pour toutes les puissances. C'est pourquoi l'homme se commande à lui-même l'acte de sa volonté, parce qu'il est tout à la fois intelligent et voulant.

Il faut répondre au *troisième*, que le commandement étant l'acte de la raison, il n'y a d'acte commandé que celui qui est soumis à cette faculté. Or, le premier acte de la volonté ne procède pas de la raison (1), mais de l'instinct de la nature, ou d'une cause supérieure, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 4). Ainsi, il n'est donc pas nécessaire d'aller d'acte en acte jusqu'à l'infini.

ARTICLE VI. — L'ACTE DE LA RAISON EST-IL COMMANDÉ?

1. Il semble que l'acte de la raison ne puisse pas être commandé. Car il paraît absurde qu'une chose se commande à elle-même. Or, la raison est la faculté qui commande, comme nous l'avons dit (art. 1). Donc l'acte de la raison n'est pas commandé.

2. Ce qui existe par essence diffère de ce qui existe par participation. Or, la puissance dont l'acte est commandé par la raison est la raison par participation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. ult.). Donc l'acte de la puissance qui est la raison par essence n'est pas commandé.

3. L'acte commandé est celui qui est en notre puissance. Or, il n'est pas toujours en notre pouvoir de connaître et de juger la vérité, ce qui est l'acte de la raison. Donc l'acte de la raison ne peut pas être commandé.

Mais c'est le *contraire*. Ce que nous faisons par notre libre arbitre peut être un acte commandé. Or, les actes de la raison dépendent du libre arbitre. Car saint Jean Damascène dit (*De orth. fid.* lib. II, cap. 22) que l'homme recherche, approfondit, juge et dispose au moyen de son libre arbitre. Donc les actes de la raison peuvent être commandés.

CONCLUSION. — Les actes de la raison sont commandés par rapport à leur exercice,

tous les actes qui ne dépendent que de notre libre arbitre peuvent être commandés. Ceux qui n'en dépendent pas ne peuvent l'être.

(1) Ce premier acte qui est la simple volition de l'esprit ne peut être commandé.

puisqu'ils dépendent de nous, mais à l'égard de l'objet qui les spécifie ils ne le sont pas toujours; ils ne le sont que quand ils portent sur des choses dont la vérité est contingente.

Il faut répondre que la raison se réfléchissant sur elle-même, elle peut ordonner ses actes comme elle ordonne ceux des autres puissances. Par conséquent, ces actes peuvent être commandés. Mais il faut observer que l'acte de la raison peut se considérer de deux manières : 1° Par rapport à son exercice. En ce sens il peut toujours être commandé. Ainsi, on peut toujours se commander l'attention, le raisonnement et tous les autres actes de la raison (1). 2° Par rapport à son objet. On distingue relativement à l'objet deux sortes d'actes rationnels : l'un qui consiste à connaître la vérité à l'égard d'une chose, et celui-là n'est pas toujours en notre pouvoir. Car on n'arrive à cette connaissance que par la vertu d'une lumière naturelle ou surnaturelle. C'est pour ce motif que l'acte de la raison ne dépend pas de nous à cet égard, et qu'il ne peut être commandé. L'autre consiste dans l'assentiment que nous donnons aux choses que nous percevons. Quand il s'agit de choses perçues auxquelles l'intellect adhère naturellement comme sont les premiers principes, il n'est pas en notre pouvoir d'y consentir ou de n'y pas consentir. C'est le fait de la nature, et c'est pour cela qu'à proprement parler ce phénomène est soumis à ses lois. Mais quand l'objet perçu ne convainc pas pleinement l'intelligence au point d'entraîner nécessairement son adhésion ou son dissentiment, et qu'il lui est permis de suspendre son jugement pour un motif quelconque, il est en notre pouvoir d'y adhérer ou de n'y pas adhérer, et ces actes dépendent par là même de notre commandement.

Il faut répondre au *premier* argument, que la raison se commande à elle-même de la même manière que la volonté se meut, ainsi que nous l'avons dit (quest. IX, art. 3); c'est-à-dire que ces deux puissances se replient sur leurs propres actes, et que d'une chose elles tendent à une autre.

Il faut répondre au *second*, que par suite de la diversité des objets soumis à l'acte de la raison rien n'empêche que la raison ne participe d'elle-même; ainsi la connaissance des conclusions participe de la connaissance des principes.

La réponse au *troisième* argument est évidente d'après ce que nous avons dit.

ARTICLE VII. — L'ACTE DE L'APPÉTIT SENSITIF EST-IL COMMANDÉ?

1. Il semble que l'acte de l'appétit sensitif ne soit pas commandé. Car saint Paul dit (*Rom.* VII, 19) : *Je ne fais pas le bien que je veux.* Et la glose, commentant ces paroles (Aug. lib. III, *Conf. Jul.* cap. 26), ajoute : L'homme veut n'avoir pas de concupiscence, et cependant il est soumis à cette passion. Or, la concupiscence est un acte de l'appétit sensitif. Donc l'acte de l'appétit n'est pas soumis à notre commandement.

2. La matière corporelle n'obéit qu'à Dieu relativement aux transformations formelles qu'elle est susceptible de recevoir, comme nous l'avons dit (part. I, quest. CV, art. 1, et quest. CX, art. 2). Or, les actes de l'appétit sensitif dépendent des transformations formelles du corps, par exemple du chaud ou du froid. Donc ces actes ne sont pas soumis au commandement de l'homme.

(1) A l'exception de l'acte premier de la raison, qui ne dépend pas toujours de nous. Car il y a beaucoup de pensées bonnes ou mauvaises qui nous viennent d'un principe extérieur, de Dieu ou du démon, et que nous ne pouvons commander. Seulement c'est à nous à voir si nous devons nous y arrêter ou les rejeter.

3. Le propre motif de l'appétit sensitif est l'objet perçu par les sens ou l'imagination. Or, il n'est pas toujours en notre pouvoir de percevoir quelque chose au moyen de ces deux facultés. Donc l'acte de l'appétit sensitif n'est pas soumis à notre commandement.

Mais c'est le *contraire*. Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 16) que ce qui obéit à la raison se divise en deux choses, le désir et la colère. Ces deux choses appartenant à l'appétit sensitif, il s'ensuit que les actes de cet appétit sont soumis à l'empire de la raison.

CONCLUSION.—Les actes de l'appétit sensitif, selon qu'ils dépendent de cette puissance de l'âme, sont soumis à l'empire de la raison, mais selon qu'ils résultent des dispositions du corps ils s'accomplissent quelquefois en dehors de cet empire.

Il faut répondre qu'un acte est soumis à notre commandement selon qu'il est en notre puissance de le faire ou de ne le pas faire, comme nous l'avons dit (art. 6). Par conséquent, pour savoir jusqu'à quel point l'acte de l'appétit sensitif est soumis à l'empire de la raison il faut examiner jusqu'à quel point nous en sommes maîtres. D'abord il faut savoir que l'appétit sensitif diffère de l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté, en ce que l'appétit sensitif est la puissance d'un organe corporel, tandis qu'il n'en est pas de même de la volonté. Or, tout acte qui procède d'une faculté qui fait usage d'un organe corporel dépend non-seulement de la puissance de l'âme, mais encore des dispositions de l'organe corporel lui-même. Ainsi la vision dépend de la faculté visuelle et de la qualité de l'œil qui peut aider ou entraver l'exercice de cette faculté. Par conséquent, l'acte de l'appétit sensitif dépend non-seulement de la puissance appétitive, mais encore des dispositions du corps. Ce qui se rapporte à la puissance de l'âme suit la perception. Or, la perception de l'imagination, par là même qu'elle est particulière, a pour règle la perception de la raison qui est universelle; comme une puissance active particulière est régie par une puissance active universelle. C'est pourquoi, sous ce rapport, l'acte de l'appétit sensitif est soumis à l'empire de la raison. Mais il n'en est pas de même des qualités et des dispositions du corps. Elles ne dépendent pas de la raison, et c'est pour ce motif que les mouvements de l'appétit sensitif ne peuvent totalement relever de son empire. Il arrive aussi quelquefois que l'appétit sensitif est tout à coup mis en mouvement à l'occasion d'objets perçus par l'imagination ou les sens; alors ce mouvement premier (1) échappe à l'empire de la raison, bien qu'elle eût pu l'empêcher, si elle l'eût prévu. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Pol.* lib. 1, cap. 3) que la raison commande à l'*irascible* et au *concupiscible*, non d'une manière souveraine comme l'autorité du maître sur l'esclave, mais d'une manière restreinte comme l'autorité qu'exerce un roi sur des sujets libres qui ne sont pas totalement soumis à ses ordres.

Il faut répondre au *premier* argument, que si l'homme convoite ce qu'il ne voudrait pourtant pas convoiter, cela provient des dispositions du corps qui empêchent l'appétit sensitif de suivre totalement les prescriptions de la raison. D'où l'Apôtre ajoute au même endroit : *Je vois dans mes membres une autre loi qui répugne à la loi de mon esprit.* Cela peut être aussi l'effet du mouvement premier de la concupiscence, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que les qualités ou les dispositions du corps se rapportent de deux manières à l'acte de l'appétit sensitif : 1° Elles peuvent être antécédentes; comme quand quelqu'un se trouve corporellement

(1) Ces mouvements, que les théologiens appellent *motus primò primi*, ne sont pas des actes humains, puisqu'ils échappent à la raison : ce sont des actes de l'homme qui n'ont par là même aucune vertu morale.

disposé d'une façon favorable à telle ou telle passion; 2° elles peuvent être conséquentes; comme quand on s'échauffe par suite de la colère. Les dispositions antécédentes ne sont pas soumises à l'empire de la raison, parce qu'elles sont l'effet de la nature ou qu'elles proviennent d'un mouvement antérieur que la raison ne peut calmer immédiatement; mais les dispositions conséquentes obéissent à la raison, parce qu'elles suivent les mouvements du cœur qui sont eux-mêmes diversifiés par les divers actes de l'appétit sensitif.

Il faut répondre au *troisième*, que la perception des sens exigeant un objet sensible extérieur, il n'est pas en notre puissance de percevoir cet objet s'il n'est pas présent. Mais quand il l'est, l'homme peut se servir de ses sens comme bon lui semble, pourvu que ses organes corporels ne lui fassent pas défaut. Quant à ce que l'imagination perçoit, il est soumis à la raison suivant la force ou la faiblesse de l'imagination elle-même. Car si l'homme ne peut pas imaginer ce que la raison considère, cela provient ou de ce que ces choses ne sont pas de son domaine, comme les choses incorporelles, ou de ce que l'imagination elle-même se trouve très-affaiblie par suite d'une indisposition organique.

ARTICLE VIII. — L'ACTE DE L'AME VÉGÉTATIVE EST-IL COMMANDÉ?

1. Il semble que les actes de l'âme végétative soient soumis à l'empire de la raison. Car les facultés de l'âme sensitive sont plus nobles que celles de l'âme végétative. Or, les premières sont soumises à l'empire de la raison. Donc à plus forte raison les autres doivent-elles lui être soumises aussi.

2. On dit que l'homme est un petit monde parce que son âme est dans son corps comme Dieu dans l'univers. Or, Dieu est dans l'univers de telle façon que tout ce qui constitue l'ensemble des êtres obéit à ses ordres. Donc tout ce qui existe dans l'homme obéit à l'empire de la raison, même les facultés de l'âme végétative.

3. La louange et le blâme ne portent que sur des actes qui sont soumis à l'empire de la raison. Or, parmi les actes de la puissance nutritive et génératrice il y en a qui sont un objet de louange et de blâme et qui sont regardés comme des vertus ou des vices; comme on le voit par la gourmandise, la luxure et les vertus qui leur sont opposées. Donc les actes de ces puissances sont soumis à l'empire de la raison.

Mais c'est le *contraire*. Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 22) que ce qui ne dépend pas de la raison appartient dans l'homme à la puissance nutritive et génératrice.

CONCLUSION. — Les actes de l'âme végétative résultant de l'appétit naturel ne sont soumis d'aucune manière à l'empire de la raison.

Il faut répondre qu'il y a des actes qui procèdent de l'appétit naturel, d'autres de l'appétit animal ou intelligentiel. Car tout agent appète sa fin de quelque manière. L'appétit naturel ne résulte pas d'une perception comme l'appétit animal et l'appétit intelligentiel. Or, la raison commande à titre de puissance perceptive. C'est pourquoi son empire peut s'étendre sur tous les actes qui procèdent de l'appétit intelligentiel ou animal, mais non sur les actes qui procèdent de l'appétit naturel. Ces actes sont ceux de l'âme végétative; c'est ce qui fait dire à Némésius (*loc. cit.*), qu'on appelle naturel ce qui tient à la génération et à la nutrition, et c'est pour ce motif que les actes de l'âme végétative ne sont pas soumis à l'empire de la raison (1).

(1) Les actes de l'âme végétative ne peuvent être commandés pour deux raisons : 1° parce qu'ils ne sont pas produits au moyen d'une perception; 2° parce qu'ils dépendent des dispositions du corps sur lesquelles la raison n'a pas d'empire.

Il faut répondre au *premier* argument, que plus un acte est immatériel, plus il est noble et plus il est soumis à l'empire de la raison. Conséquemment de ce que les facultés de l'âme végétative n'obéissent pas à la raison, il est évident que ces facultés sont d'un ordre très-infime.

Il faut répondre au *second,* que la ressemblance ne se considère que sous un rapport : ainsi comme Dieu meut le monde, de même l'âme meut le corps; mais on ne peut étendre à toutes choses cette analogie. Car l'âme n'a pas créé le corps de rien comme Dieu a créé le monde; par conséquent le corps ne peut lui être totalement soumis comme le monde l'est à Dieu.

Il faut répondre au *troisième,* que la vertu et le vice, la louange et le blâme ne peuvent se rapporter aux actes mêmes de la puissance nutritive ou génératrice, qui sont la digestion et la formation du corps humain. Mais ils regardent les actes de l'âme sensitive qui sont en rapport avec les actes de la puissance génératrice ou nutritive. Ainsi on mérite d'être loué ou blâmé à propos des plaisirs de la table ou de la chair, selon qu'on les recherche quand il faut ou quand il ne faut pas.

ARTICLE IX. — LES ACTES DES MEMBRES EXTÉRIEURS SONT-ILS COMMANDÉS?

1. Il semble que les membres du corps n'obéissent pas à la raison relativement à leurs actes. Car il est constant que les membres du corps sont plus éloignés de la raison que les facultés de l'âme végétative. Or, les facultés de l'âme végétative n'obéissent pas à la raison, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc les membres du corps lui obéissent encore beaucoup moins.

2. Le cœur est le principe du mouvement animal. Or, le mouvement du cœur n'est pas soumis à l'empire de la raison; car Némésius dit (*De nat. hom.* cap. 22), que les pulsations du cœur ne peuvent être du domaine de cette faculté. Donc le mouvement des membres corporels n'est pas soumis aux ordres de la raison.

3. Saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 16) que parfois l'ardeur des passions charnelles s'élève inopportunément quand on ne le demande pas, et que parfois elle trompe celui qui la désire, de telle sorte que pendant que l'âme est de feu le corps est de glace. Donc les mouvements des membres n'obéissent pas à la raison.

Mais c'est le *contraire.* Car saint Augustin dit (*Conf.* lib. VIII, cap. 9) que l'esprit commande à la main de se mouvoir, et celle-ci obéit avec une telle rapidité qu'à peine peut-on distinguer le commandement de l'exécution.

CONCLUSION. — Les membres par lesquels la partie sensitive de l'âme exécute ses œuvres sont soumis à l'empire de la raison, mais ceux qui reçoivent le mouvement des facultés naturelles n'y sont pas soumis.

Il faut répondre que les membres du corps sont les organes des puissances de l'âme; par conséquent selon que les puissances de l'âme obéissent à la raison, les membres du corps lui obéissent aussi. Par conséquent les facultés sensitives étant soumises à l'empire de la raison tandis que les facultés naturelles ne le sont pas, il s'ensuit que tous les mouvements des membres qui sont produits par les puissances sensitives sont soumis à la raison (1), tandis que ceux qui résultent des facultés naturelles n'y sont pas soumis.

Il faut répondre au *premier* argument, que les membres ne se meuvent pas eux-mêmes, mais qu'ils sont mus par les puissances de l'âme, parmi lesquelles il y en a qui se rapprochent plus de la raison que les facultés de l'âme végétative.

(1) Ainsi les mouvements des pieds, des mains, etc., sont soumis à l'empire de la raison.

Il faut répondre au *second*, que pour ce qui regarde l'intellect et la volonté, ce qui se trouve en premier lieu c'est ce qui est naturel et d'où tout le reste découle. Ainsi c'est de la connaissance des principes naturellement connus que découle la connaissance des conclusions, et c'est de la volonté de la fin naturellement désirée que sort le choix des moyens. De même dans les mouvements corporels leur principe est naturel. Or, le principe des mouvements du corps procède du mouvement du cœur; par conséquent le mouvement du cœur est naturel et n'est pas volontaire. Car il est une conséquence de la vie qui résulte de l'union de l'âme et du corps, comme le mouvement des corps graves et légers est une conséquence de leur forme substantielle. D'après Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 29), le mouvement du cœur est attribué à son principe générateur, et c'est pour ce motif qu'on donne à ce mouvement le nom de vital. De là Némésius dit (*loc. cit. in arg.*) que comme la génération et la nutrition n'obéissent pas à la raison, il en est de même des palpitations qui constituent la vitalité de l'être. Or, par palpitation il entend le mouvement du cœur qui se manifeste par les pulsations du pouls.

Il faut répondre au *troisième*, que, d'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 16, 20), la chair dans ses instants de rébellion n'obéit pas à la raison par suite du péché originel, afin que l'homme trouve la peine de sa rébellion envers Dieu dans ce qui sert à transmettre le péché même à ses descendants. Mais comme par le péché de notre premier père, ainsi que nous l'expliquerons (quest. LXXXV, art. 1 et 3), la nature a été abandonnée à elle-même et privée du don surnaturel que Dieu avait accordé à l'homme, il faut trouver une raison naturelle de cette désobéissance de la chair envers la raison. Aristote l'assigne (*De causis motûs anim.* cap. 11) en disant que les mouvements du cœur et des parties génitales sont involontaires, parce qu'à la vue de certains objets ces membres entrent en mouvement, dès que l'intelligence et l'imagination représentent ce qui peut exciter les passions de l'âme auxquelles leur activité correspond. Mais il n'appartient ni à la raison, ni à l'intelligence de disposer du mouvement de ces membres, parce qu'il dépend de certaines modifications naturelles, qui tiennent à la chaleur et au froid, et qu'il n'est pas au pouvoir de la raison de produire. Ces modifications influent particulièrement sur ces deux parties du corps, parce que chacune d'elles est comme un animal séparé, en ce sens que chacune d'elles est un principe de vie. Or, le principe renferme le tout virtuellement. Car le cœur est le principe des sens (1), et la puissance du sperme qui sort de l'appareil génital renferme virtuellement l'animal tout entier. C'est pour ce motif que ces membres ont naturellement leurs mouvements propres, parce qu'il est nécessaire que les principes soient naturels, comme nous l'avons dit (ad. 2).

QUESTION XVIII.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES HUMAINS EN GÉNÉRAL.

Après avoir parlé du volontaire, nous avons maintenant à nous occuper de la bonté et de la malice des actes humains. — Nous considérerons : 1° comment les actes humains sont bons ou mauvais; 2° quelles sont les conséquences de la bonté ou de la malice de ces actes, comme le mérite ou le démérite, le péché et la faute. — Sur le premier de ces deux points il y a trois choses à examiner : la première a pour objet la bonté et la malice des actes humains en général; la seconde la bonté et la malice des

(1) Le cœur, par lui-même, est le principe de tous les mouvements corporels, et l'organe générateur est le principe de l'existence, puisque c'est par lui que l'être se reproduit.

actes intérieurs; la troisième la bonté et la malice des actes extérieurs. — A l'égard de la bonté et de la malice des actes humains en général onze questions sont à faire : 1° Toute action est-elle bonne ou y en a-t-il qui soient mauvaises? — 2° L'action de l'homme est-elle bonne ou mauvaise objectivement? — 3° Tire-t-elle sa bonté ou sa malice des circonstances? — 4° Les tire-t-elle de sa fin? — 5° Y a-t-il des actions humaines qui soient bonnes ou mauvaises dans leur espèce? — 6° L'acte doit-il à sa fin son espèce de bonté ou de malice? — 7° L'espèce qui résulte de la fin est-elle comprise sous l'espèce qui provient de l'objet, comme sous son genre, ou est-ce le contraire? — 8° Y a-t-il des actes indifférents de leur espèce? — 9° Y a-t-il des actes indifférents dans l'individu? — 10° Y a-t-il des circonstances qui constituent l'acte moral dans son espèce de bonté ou de malice? — 11° Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue-t-elle l'acte moral dans l'espèce du bien ou du mal?

ARTICLE I. — TOUTES LES ACTIONS HUMAINES SONT-ELLES BONNES OU Y EN A-T-IL DE MAUVAISES (1)?

1. Il semble que toutes les actions de l'homme soient bonnes et qu'il n'y en ait pas de mauvaises. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal n'agit que par la vertu du bien. Or, la vertu du bien ne peut produire le mal. Donc il n'y a pas d'action mauvaise.

2. Un être n'agit qu'autant qu'il est en acte. Or, une chose n'est pas mauvaise selon qu'elle est en acte, mais selon que sa puissance est privée de l'acte. Et suivant que sa puissance est perfectionnée par l'acte, elle est bonne, comme le dit Aristote (*Met.* lib. IX, text. 19 et 20). Donc aucun être n'agit en tant que mauvais, mais seulement en tant que bon; par conséquent toutes les actions sont bonnes, et aucune n'est mauvaise.

3. Le mal ne peut être cause que par accident, comme le prouve saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Toute action est au contraire un effet directement voulu. Donc aucune action n'est mauvaise, mais elles sont toutes bonnes.

Mais c'est le *contraire*. Le Seigneur dit (Joan. III, 20) : *Tout homme qui fait le mal hait la lumière*. Donc il y a des actions humaines qui sont mauvaises.

CONCLUSION. — Comme la plénitude de l'être est de l'essence du bien, on ne peut pas dire que toute action humaine soit absolument bonne; mais selon qu'elle manque de la plénitude de l'être qu'elle doit avoir, l'action de l'homme manque de bonté dans cette même proportion et est réputée par conséquent mauvaise.

Il faut répondre qu'on doit parler du bien et du mal dans les actions comme on parle du bien et du mal dans les choses, parce que tous les êtres agissent conformément à leur nature. Or, dans les choses il y a autant de bonté qu'il y a d'être : car le bon et l'être rentrent l'un dans l'autre, comme nous l'avons dit (part. I, quest. V, art. 3). Ainsi il n'y a que Dieu qui ait toute la plénitude de son être dans son unité et sa simplicité. Toutes les autres choses ont chacune la plénitude de l'être qui leur convient sous divers rapports. D'où il arrive que certaines créatures peuvent ne pas avoir toute la plénitude relative de leur être et manquer de quelques-unes des conditions requises par leur nature. Pour la plénitude de l'être humain, par exemple, il faut une âme et un corps avec toutes les puissances et tous les instruments nécessaires à l'homme pour s'instruire et pour se mouvoir. Si un individu est privé de quelqu'un de ces éléments, il manquera par là même de ce qui constitue la plénitude de son être. Par conséquent il n'aura de bonté qu'autant qu'il a d'être, et comme il n'a pas la plénitude de son

(1) Cette question a pour objet d'expliquer la nature et l'origine du mal moral : ce problème difficile qui a tant fatigué la philosophie ancienne, et dont les fausses solutions ont été la source des plus graves erreurs.

être, on sera obligé d'avouer qu'il manque de bonté et on dira qu'il est mauvais (1). C'est ainsi que dans un aveugle il y a quelque chose de bon, c'est la vie ; mais il y a aussi du mal, et c'est la privation de la vue. S'il n'y avait en lui ni être, ni bonté, on ne pourrait le dire ni bon, ni mauvais. Mais parce que la plénitude de l'être est de l'essence du bien, si une chose manque de la plénitude d'être que requiert sa nature on ne dira pas qu'elle est absolument bonne, mais qu'elle l'est sous un rapport en tant qu'être. On pourra néanmoins lui donner absolument le nom d'être et l'appeler relativement non-être, comme nous l'avons dit (part. I, quest. v, art. 1 ad 1). En appliquant ces principes à l'action il faut donc dire que la bonté de chaque action est proportionnelle à ce qu'elle possède d'être, et que conséquemment toute action manque de bonté selon qu'elle manque de la plénitude d'être qu'elle doit avoir. C'est en ce sens qu'on dit qu'elle est mauvaise. Ainsi sa malice est plus ou moins grande selon qu'elle pèche plus ou moins du côté de la quantité, du lieu, du temps et de toutes les autres choses que la raison requiert (2).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mal agit en vertu d'un bien qui est défectueux. Car s'il n'y avait là rien de bon, il n'y aurait pas d'être, ni d'agent possible. Comme s'il n'y avait rien de défectueux, il n'y aurait pas de mal. Par conséquent l'action produite est un bien défectueux, parce qu'elle est bonne relativement et mauvaise absolument.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche qu'une chose ne soit en acte sous un rapport et qu'à ce titre elle puisse agir et qu'elle soit privée de l'acte sous un autre rapport et qu'elle ne produise en conséquence qu'une action défectueuse. Ainsi un aveugle a en acte la puissance de marcher, et il peut au moyen de cette puissance aller se promener ; mais comme il est privé de la vue qui devrait diriger sa marche, sa promenade souffre de ce défaut puisqu'il ne va qu'en trébuchant.

Il faut répondre au *troisième*, qu'une action mauvaise peut produire un effet positif en raison de ce qu'elle a de bonté et d'être. Ainsi un adultère peut être cause de la naissance d'un enfant, mais cet effet résulte de la puissance naturelle de cette action et non de ce qu'il y a en elle de coupable et de déréglé.

ARTICLE II. — LES ACTIONS HUMAINES TIRENT-ELLES LEUR BONTÉ OU LEUR MALICE DE LEUR OBJET (3) ?

1. Il semble que l'action ne tire pas sa bonté ou sa malice de son objet. Car l'objet de l'action est la chose même, et le mal n'existe pas dans les choses, mais dans l'usage qu'en font ceux qui pèchent, comme le dit saint Augustin (*De doct. christ.* lib. III, cap. 12). Donc l'action humaine n'est pas bonne ou mauvaise d'après son objet.

2. L'objet par rapport à l'action en est comme la matière. Or, la bonté d'une chose ne provient pas de sa matière, mais plutôt de sa forme qui est l'acte. Donc le bien et le mal n'existent pas dans les actes d'après leur objet.

3. L'objet de la puissance active est à l'action ce que l'effet est à la cause.

(1) La bonté de l'acte consiste donc dans la plénitude de son être, c'est-à-dire qu'un acte est bon quand il a toutes les qualités que sa nature requiert, et il est mauvais quand il manque de quelques-unes de ces qualités.

(2) C'est à la raison à déterminer les qualités que l'action doit avoir. C'est ce qui fait dire à saint Liguori que la bonté de l'acte consiste dans sa conformité avec la droite raison (*Theol. mor. De act. hum.* n° 31).

(3) D'après saint Thomas, tous les théologiens distinguent dans la moralité de l'acte trois choses : l'objet, les circonstances et la fin. Ces trois choses sont les principes de la moralité, et c'est à ce triple point de vue qu'il faut se placer pour apprécier la valeur d'un acte.

Or, la bonté de la cause ne dépend pas de l'effet, mais c'est plutôt le contraire. Donc l'action humaine ne tire pas sa bonté et sa malice de son objet.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (Os. IX, 10) : *Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées*. Or, l'homme est ainsi devenu abominable à Dieu à cause de la malice de ses actions. Donc la malice des actions est en raison des objets mauvais que l'homme aime. On peut faire le même raisonnement sur la bonté de l'action.

CONCLUSION. — Comme la bonté première d'une chose naturelle provient de la forme qui détermine son espèce, de même la bonté première d'une action morale provient de la convenance de son objet ; il en faut dire autant de sa malice morale.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), les actions ainsi que toutes les autres choses sont bonnes ou mauvaises d'après la plénitude ou le défaut de leur être. Or, ce qui semble appartenir avant tout à la plénitude de l'être c'est ce qui détermine l'espèce des choses. Dans l'ordre de la nature les choses tirent leur espèce de leur forme, mais l'action la reçoit de son objet comme le mouvement de son terme. C'est pourquoi comme la bonté première d'une chose naturelle se juge d'après sa forme qui constitue son espèce ; de même la bonté première d'un acte moral lui vient de la convenance de son objet. C'est ce qui fait considérer comme une bonne chose en son genre l'usage que l'on fait, par exemple, de sa propre chose. Et comme dans l'ordre de la nature le premier mal serait qu'un être engendré ne reçût pas la forme de son espèce, par exemple qu'au lieu d'engendrer un homme on vînt à produire autre chose, de même en morale la malice première qui corrompt les actions vient de l'objet (1). Ainsi prendre le bien d'autrui est un mal dans son genre ; en prenant toutefois ici le genre pour l'espèce (2), selon cette manière de parler qui nous fait appeler genre humain toute l'espèce humaine.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique les choses extérieures soient bonnes en elles-mêmes, elles ne sont pas toujours en parfait rapport avec telle ou telle action. C'est pourquoi quand on les considère comme les objets de ces actions elles ne sont plus bonnes.

Il faut répondre au *second*, que l'objet n'est pas la matière dont se compose l'action, mais la matière à laquelle elle se rapporte, et il a dans un sens un caractère formel et c'est à ce titre qu'il détermine l'espèce de l'action.

Il faut répondre au *troisième*, que l'objet d'une action humaine n'est pas toujours l'objet d'une puissance active. Car la puissance appétitive est passive sous un rapport en ce sens qu'elle est mue par l'objet qu'elle appète. Néanmoins elle est le principe des actes humains. Les objets des puissances actives n'ont pas toujours non plus le caractère d'un effet, ils ne l'ont quelquefois que quand ils sont transformés. Ainsi l'aliment transformé est l'effet de la puissance nutritive, mais l'aliment qui ne l'est pas n'est à l'égard de cette puissance que la matière sur laquelle elle opère. Or, de ce que l'objet est dans un sens l'effet d'une puissance active il s'ensuit qu'il est le terme de son action et que par conséquent il lui donne sa forme et son espèce, puisque le mouvement se spécifie d'après son terme. Et quoique

(1) Ainsi l'objet est la partie principale de l'acte. C'est de lui que l'action tire principalement sa bonté et sa malice, parce que l'objet est la chose elle-même que veut la volonté directement et primitivement, tandis que les circonstances ne sont qu'accidentelles et secondaires.

(2) Scot prétend que l'objet ne détermine pas la bonté spécifique de l'acte, mais seulement l'étendue de cette bonté. Son sentiment qu'il ne prouve pas n'a pas été suivi.

la bonté de l'action ne résulte pas de la bonté de l'effet, cependant on dit qu'une action est bonne par là même qu'elle peut produire un bon effet. Car la proportion de l'action avec son effet est une raison de sa bonté.

ARTICLE III. — LES ACTIONS DE L'HOMME SONT-ELLES BONNES OU MAUVAISES D'APRÈS LES CIRCONSTANCES?

1. Il semble que les actions ne soient pas bonnes ou mauvaises d'après les circonstances. Car les circonstances environnent l'acte comme quelque chose qui est en dehors de lui, ainsi que nous l'avons dit (quest. VII, art. 1). Or, le bien et le mal existent dans les choses elles-mêmes, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 8). Donc l'action ne tire pas sa bonté ou sa malice des circonstances.

2. On considère la bonté ou la malice de l'acte surtout au point de vue de la science morale. Or, les circonstances par là même qu'elles ne sont que des accidents paraissent être en dehors des objets que la science considère, parce qu'aucune science ne s'occupe de ce qui est accidentel, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 4). Donc la bonté ou la malice des actions ne provient pas des circonstances.

3. Ce qui convient à une chose substantiellement ne peut pas lui être attribué accidentellement. Or, le bien et le mal conviennent à l'action substantiellement, parce que l'action peut être bonne ou mauvaise en son genre, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc il n'est pas convenable que l'action soit bonne ou mauvaise d'après les circonstances.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 6) que l'homme vertueux agit comme il faut, quand il faut et dans toutes les circonstances convenables. Au contraire l'homme vicieux agit selon l'impulsion d'un vice quelconque, quand il ne faut pas, où il ne faut pas et dans toutes les circonstances qui ne conviennent pas. Donc les actions humaines sont bonnes ou mauvaises suivant les circonstances.

CONCLUSION. — Comme les choses naturelles reçoivent leur perfection non-seulement de leurs formes substantielles, mais encore des accidents qui leur surviennent, de même on dit que les actes humains sont bons ou mauvais, non-seulement d'après leurs effets, mais encore d'après leurs circonstances.

Il faut répondre que dans les choses naturelles on ne trouve pas toute la plénitude de perfection que requiert la forme substantielle qui constitue leur espèce; mais qu'il y a au contraire une foule d'accidents qui viennent se surajouter à leur être pour le compléter. C'est ainsi que l'homme doit sa beauté à sa figure, à sa couleur et à mille autres choses semblables. Si l'une d'elles vient à manquer il en résulte un mal. Or, il en est de même de l'action. Car la plénitude de sa bonté ne consiste pas tout entière dans son espèce; mais les accidents qui surviennent y ajoutent quelque chose. Ces accidents sont les circonstances exigées. C'est pourquoi si l'une de ces circonstances vient à manquer, l'action est mauvaise (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que les circonstances sont en dehors de l'acte en ce sens qu'elles n'appartiennent pas à son essence; mais elles sont dans l'action elle-même comme ses accidents. C'est ainsi que les accidents qui sont dans les substances naturelles existent en dehors de leurs essences.

Il faut répondre au *second*, que tous les accidents ne se rapportent pas accidentellement à leurs sujets, mais qu'il y a des accidents absolus qui

(1) Par exemple, si une bonne action n'est pas faite dans le temps voulu ou de la manière convenable, elle devient mauvaise, d'après cet axiome de l'Ecole : *Bonum ex integrâ causâ, malum ex minimo defectu.*

sont l'objet de toutes les sciences, et c'est à ce titre que la morale s'occupe des circonstances des actes humains.

Il faut répondre au *troisième*, que puisque le bien rentre dans l'être, comme l'être existe substantiellement et accidentellement, de même on distingue le bien substantiel et le bien accidentel, et cette distinction est applicable à l'ordre naturel aussi bien qu'à l'ordre moral.

ARTICLE IV. — LES ACTIONS HUMAINES SONT-ELLES BONNES OU MAUVAISES D'APRÈS LEUR FIN (1)?

1. Il semble que le bien et le mal dans les actes humains ne dépendent pas de la fin. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) qu'on ne fait rien en vue du mal. Par conséquent si la bonté ou la malice de l'action découlait de sa fin il n'y aurait pas d'action mauvaise, ce qui est évidemment faux.

2. La bonté de l'acte est quelque chose qui existe en lui, tandis que sa fin est sa cause extrinsèque. Donc ce n'est pas d'après sa fin qu'on dit qu'une action est bonne ou mauvaise.

3. Il arrive quelquefois qu'une bonne action se rapporte à une fin mauvaise, comme quand on fait l'aumône par vaine gloire. D'autres fois on fait au contraire une mauvaise action dans une bonne intention, comme quand on vole pour donner aux pauvres. Donc la bonté ou la malice de l'action ne vient pas de la fin.

Mais c'est le *contraire*. Boëce dit (*Top.* lib. III, cap. 1) que l'action dont la fin est bonne est bonne elle-même et que celle dont la fin est mauvaise est mauvaise aussi.

CONCLUSION. — Les actions humaines dépendent de leur fin de telle façon qu'indépendamment de la bonté absolue qu'elles ont d'elles-mêmes et de celle qu'elles tirent de leur objet et des circonstances, elles reçoivent encore de leur fin une bonté ou une malice particulière.

Il faut répondre que la disposition des choses est par rapport à la bonté ce qu'elle est par rapport à l'être. Ainsi il y a des choses dont l'être ne dépend pas d'un autre; pour ces choses il suffit de considérer leur être d'une manière absolue. Il y en a d'autres dont l'être est au contraire dépendant. Il faut qu'on les considère dans leurs rapports avec la cause dont ils dépendent. Or, comme l'être d'une chose dépend de son agent et de sa forme, de même sa bonté dépend de sa fin. C'est pourquoi dans les personnes divines qui n'ont pas une bonté dépendante d'un autre être, on ne considère pas la nature de leur bonté d'après la fin. Mais les actions humaines et toutes les choses dont la bonté est dépendante d'un autre être doivent à la fin une bonté particulière qu'elles possèdent outre la bonté absolue qui existe en elles. Par conséquent dans une action humaine on peut distinguer quatre sortes de bonté : 1° une bonté de genre qui résulte de l'action elle-même, parce que, comme nous l'avons dit (art. 1), la bonté de l'action est proportionnelle à son être (2); 2° une bonté d'espèce qui résulte de la convenance de son objet; 3° une bonté de circonstances qui provient de ce qu'il y a d'accidentel dans l'action; 4° une bonté provenant de la fin, parce que l'acte a plus ou moins de bonté selon ses rapports avec la cause qui le produit.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien que se propose celui qui agit n'est pas toujours le bien véritable; tantôt il est vrai, tantôt il n'est qu'apparent; c'est ce qui fait que l'action peut être viciée par la fin.

(1) La fin ou l'intention n'est qu'une circonstance, mais saint Thomas s'y arrête spécialement parce que de toutes les circonstances elle est la plus importante.

(2) Cette première espèce de bonté est purement physique.

Il faut répondre au *second*, que quoique la fin soit une cause extrinsèque, cependant l'action doit lui être convenablement proportionnée et s'y rapporter.

Il faut répondre au *troisième*, que rien n'empêche qu'une action n'ait l'une des qualités énumérées et qu'elle ne manque d'une autre. D'après cela il arrive qu'une action qui est bonne selon l'espèce ou les circonstances se rapporte à une fin mauvaise et réciproquement. Mais une action n'est bonne absolument qu'autant qu'elle réunit toutes les sortes de bonté, parce que l'absence d'une seule produit le mal, selon ce principe que le bien résulte d'une cause intègre et parfaite (1), comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

ARTICLE V. — Y A-T-IL DES ACTIONS BONNES OU MAUVAISES DANS LEUR ESPÈCE (2)?

1. Il semble que les actes moraux ne diffèrent pas spécifiquement sous le rapport du bien et du mal. Car le bien et le mal existent dans les actes conformément à ce qu'ils sont dans les choses, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.). Or, le bien et le mal ne diffèrent pas spécifiquement dans les choses, puisque l'homme bon est de la même espèce que l'homme méchant. Donc quand il s'agit des actes le bien et le mal ne diffèrent pas non plus d'espèce.

2. Le mal étant une privation est un non-être. Or, un non-être ne peut pas former une différence, d'après Aristote (*Met.* lib. III, text. 10). Donc puisque la différence constitue l'espèce, il semble qu'un acte ne puisse être rangé dans une espèce par là même qu'il est mauvais. Ainsi le bien et le mal ne diversifient pas l'espèce des actes humains.

3. Les effets des actes spécifiquement différents sont divers. Or, un acte bon peut produire un effet de même espèce qu'un acte mauvais; ainsi l'adultère peut produire un enfant comme une alliance légitime. Donc les actes bons et les actes mauvais ne sont pas d'espèce différente.

4. Quelquefois ce sont les circonstances qui font dire qu'une action est bonne ou mauvaise, comme nous l'avons vu (art. 3). Or, les circonstances ne déterminent pas l'espèce de l'acte, puisque ce sont des accidents. Donc les actes humains ne diffèrent pas d'espèce en raison de leur bonté et de leur malice.

Mais c'est le *contraire*. D'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1 et 2), les actes sont entre eux comme les habitudes qui les produisent. Or, une bonne habitude n'est pas de même espèce qu'une habitude mauvaise; ainsi la prodigalité diffère spécifiquement de la libéralité. Donc un bon acte n'est pas non plus de même espèce qu'un mauvais.

CONCLUSION. — Puisque l'acte tire son espèce de l'objet et qu'un objet bon diffère spécifiquement d'un objet mauvais, il est évident que le bien et le mal ne sont pas de la même espèce.

Il faut répondre que nous avons vu que tout acte tire son espèce de son objet (quest. 1, art. 3). Il est donc nécessaire que la différence de l'objet produise dans les actes la diversité de l'espèce. Mais on doit observer qu'une différence quelconque dans l'objet doit amener une différence d'espèce dans les actes quand ils se rapportent à un même principe actif; et que cette

(1) Ainsi pour qu'une action soit bonne, moralement il faut qu'elle le soit tout à la fois sous le rapport de son objet, sous le rapport des circonstances, et sous le rapport de la fin que se propose celui qui l'accomplit. L'intention peut rendre mauvaise une action bonne, mais elle ne peut rendre bonne une action mauvaise : *Non faciamus mala ut eveniant bona.* Il ne serait pas permis de voler pour faire l'aumône.

(2) Cet article se borne à établir d'une manière générale qu'il y a une différence spécifique entre le bien et le mal. Saint Thomas recherche ensuite d'où vient cette différence.

différence n'existe pas s'ils se rapportent à un autre principe; parce que ce n'est pas ce qui existe accidentellement qui constitue l'espèce, mais seulement ce qui existe d'une manière absolue. Or, la différence objective peut exister absolument par rapport à un principe actif et accidentellement par rapport à un autre. Ainsi la connaissance du son et de la couleur diffère absolument relativement aux sens, mais non relativement à l'intellect. Or, quand il s'agit des actes humains le bien et le mal se considèrent par rapport à la raison. Car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le bien est ce qui est conforme à la raison, le mal c'est ce qui lui est contraire. En effet pour chaque chose le bien c'est ce qui convient à sa forme, le mal c'est ce qui ne lui convient pas. D'où il est manifeste que la différence du bien et du mal, considérée objectivement, se rapporte absolument à la raison; c'est-à-dire que l'objet est bon ou mauvais selon qu'il lui convient ou qu'il ne lui convient pas. D'ailleurs les actes sont appelés des actes humains ou des actes moraux selon qu'ils sont raisonnables. D'où il résulte que la bonté ou la malice des actes moraux en change l'espèce, puisque toute différence absolue dans l'objet produit cet effet.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'ordre des choses naturelles le bien qui est conforme à la nature et le mal qui lui est contraire changent l'espèce des êtres. Car un corps mort n'est pas de même espèce qu'un corps vivant. De même le bien qui est conforme à la raison et le mal qui lui est contraire changent l'espèce des actes moraux.

Il faut répondre au *second*, que le mal n'implique pas une privation absolue, mais une privation relative à telle ou telle puissance. Car on dit qu'un acte est mauvais dans son espèce non parce qu'il n'a aucun objet, mais parce que son objet n'est pas conforme à la raison, comme prendre le bien d'autrui. Par conséquent son objet peut en raison de ce qu'il a de positif produire une espèce d'acte mauvais.

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte conjugal et l'adultère diffèrent d'espèce par rapport à la raison et produisent aussi des effets d'espèce différente, puisque l'un mérite des éloges et des récompenses, tandis que l'autre n'est digne que de blâme et de châtiment. Mais ils ne diffèrent pas spécifiquement relativement à la puissance génératrice. C'est pourquoi ils produisent un effet qui est spécifiquement le même.

Il faut répondre au *quatrième*, que la circonstance se prend quelquefois pour la différence essentielle de l'objet relativement à la raison. Alors elle peut déterminer l'espèce de l'acte moral (1). Il en doit être ainsi toutes les fois que la circonstance transforme l'acte au point de le rendre mauvais de bon qu'il était. Car la circonstance ne peut rendre l'acte mauvais qu'autant qu'elle le rend contraire à la raison.

ARTICLE VI. — L'ACTE HUMAIN TIRE-T-IL DE SA FIN SON ESPÈCE DE BONTÉ OU DE MALICE?

1. Il semble que la bonté et la malice qui proviennent de la fin des actions n'en changent pas l'espèce. Car les actes tirent de leur objet leur espèce, tandis que la fin est en dehors de la nature même de l'objet. Donc le bien et le mal qui résultent de la fin des actions n'en diversifient pas l'espèce.

2. Ce qui existe par accident ne constitue pas l'espèce, comme nous l'avons dit (art. 3). Or, c'est par accident que l'acte se rapporte à une fin, comme quand on fait l'aumône par vaine gloire. Donc les actes ne sont pas spécifiquement différents selon que leur fin est bonne ou mauvaise.

(1) Il y a des circonstances qui changent l'espèce de l'acte, comme saint Thomas le prouve (art. 10).

3. Des actes spécifiquement différents peuvent se rapporter à une seule et même fin. Ainsi on peut faire par vaine gloire des actes vertueux et des actes vicieux. Donc le bien et le mal considérés par rapport à la fin ne changent pas l'espèce de l'acte.

Mais c'est le *contraire*. Nous avons montré (quest. 1, art. 3) que les actes humains tirent de la fin leur espèce. Donc le bien et le mal se considérant d'après la fin, changent l'espèce de l'acte.

CONCLUSION. — La bonté ou la malice des actes humains qui les distingue spécifiquement doit se prendre aussi de la fin qui est l'objet propre de l'acte intérieur de la volonté.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. 1, art. 1), on donne le nom d'actes humains à tous les actes volontaires. Or, on distingue deux sortes d'actes volontaires, l'un qui est intérieur et l'autre extérieur. Ces deux actes ont l'un et l'autre leur objet. La fin proprement dite est l'objet de l'acte intérieur (1), tandis que l'objet de l'acte extérieur est la chose dont il s'occupe (2). Ainsi donc comme l'acte extérieur se spécifie d'après l'objet dont il s'occupe; de même l'acte intérieur de la volonté se spécifie d'après sa fin, comme d'après son propre objet. Or, ce qui émane de la volonté est formel par rapport à ce qui vient de l'acte extérieur; parce que la volonté emploie les membres comme des instruments pour agir, et que les actes extérieurs ne sont moraux qu'autant qu'ils sont volontaires. C'est pourquoi l'espèce de l'acte humain se considère formellement d'après la fin et matériellement d'après l'objet de l'acte extérieur (3). C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. v, cap. 2) que celui qui vole pour commettre un adultère est, à proprement parler, un adultère plutôt qu'un voleur.

Il faut répondre au *premier* argument, que la fin a la nature de l'objet (4), comme nous l'avons dit (*in corp. art.* et quæst. 1, art. 3).

Il faut répondre au *second*, que quoique le rapport de l'acte extérieur avec telle ou telle fin soit un accident, il n'en est pas de même de l'acte intérieur de la volonté qui est à l'acte extérieur ce que la forme est à la matière.

Il faut répondre au *troisième*, que quand beaucoup d'actes d'espèce différente se rapportent à une seule et même fin, il y a diversité d'espèce par rapport aux actes extérieurs et unité d'espèce à l'égard de l'acte intérieur (5).

ARTICLE VII. — L'ESPÈCE DE BONTÉ QUI RÉSULTE DE LA FIN EST-ELLE COMPRISE SOUS L'ESPÈCE QUI RÉSULTE DE L'OBJET COMME SOUS SON GENRE OU RÉCIPROQUEMENT (6)?

1. Il semble que l'espèce de bonté qui résulte de la fin soit comprise sous l'espèce de bonté qui résulte de l'objet, comme l'espèce l'est sous le genre,

(1) Par rapport à l'acte intérieur, la fin et l'objet sont une seule et même chose; par conséquent c'est la fin qui en détermine l'espèce.

(2) L'objet de l'acte extérieur est la chose dont il s'occupe, comme de bâtir une église; sa fin est le but que la volonté se propose en faisant cette chose : ainsi, si l'on bâtit une église, c'est pour y prier et servir Dieu lorsqu'elle sera construite. Par rapport à l'acte extérieur, l'objet et la fin ne sont donc pas une même chose. Il peut même se faire qu'un acte extérieur appartienne à une espèce, de la part de sa fin, et à une autre espèce de la part de son objet. Ainsi quand on fait l'aumône par vaine gloire, l'acte est bon, considéré dans son objet, et il est mauvais, considéré dans sa fin.

(3) La fin de l'acte extérieur l'emporte donc sur son objet, comme la forme l'emporte sur la matière. C'est ce qui justifie la conclusion d'Aristote.

(4) Elle se confond avec lui, loin de lui être étrangère.

(5) Ainsi celui qui prie, qui jeûne, qui fait l'aumône, le tout par vaine gloire, produit des actes extérieurs d'espèce différente, qui reviennent tous à un même acte intérieur, parce qu'ils ont tous la même fin.

(6) Dans l'acte intérieur, l'objet et la fin étant une même chose, il ne s'agit dans cet article que de l'acte extérieur.

par exemple, quand on veut voler pour faire l'aumône. Car l'acte tire son espèce de son objet, comme nous l'avons dit (art. préc. et art. 2, et quest. 1, art. 3). Or, il est impossible qu'une chose soit contenue dans une espèce sans être comprise sous une espèce qui lui est propre; parce que le même objet ne peut appartenir à différentes espèces qui ne seraient pas subordonnées l'une à l'autre. Donc l'espèce qui résulte de la fin est comprise sous l'espèce qui résulte de l'objet.

2. La dernière différence constitue toujours l'espèce la plus spéciale. Or, la différence qui résulte de la fin semble être postérieure à celle qui résulte de l'objet, parce que la fin est par sa nature en dernier lieu. Donc l'espèce qui provient de la fin est comprise sous l'espèce qui provient de l'objet comme étant la plus spéciale.

3. Plus une différence est formelle et plus elle est spéciale, parce que la différence est au genre ce que la forme est à la matière. Or, l'espèce qui provient de la fin est plus formelle que celle qui provient de l'objet, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc l'espèce qui vient de la fin est contenue sous l'espèce qui vient de l'objet comme l'espèce la plus spéciale sous le genre auquel elle correspond.

Mais c'est le *contraire*. Les différences de chaque genre sont déterminées. Or, un acte qui est objectivement de même espèce peut se rapporter à une infinité de fins; ainsi on peut voler pour faire une foule de choses bonnes ou mauvaises. Donc l'espèce qui résulte de la fin n'est pas comprise sous l'espèce qui résulte de l'objet comme sous son genre.

CONCLUSION. — L'espèce morale que l'acte tire de sa fin n'est pas comprise sous l'espèce qu'il tire de son objet, comme sous son genre, mais ce sont deux espèces distinctes.

Il faut répondre que l'objet de l'acte extérieur peut se rapporter de deux manières à la fin de la volonté. 1° Il peut s'y rapporter de lui-même, comme bien combattre se rapporte de soi-même à la victoire; 2° il peut s'y rapporter par accident : c'est ainsi que prendre le bien d'autrui peut avoir accidentellement pour but de faire l'aumône. Or, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VII, text. 43), il faut que les différences qui divisent un genre et qui constituent ses espèces, le divisent par elles-mêmes. Si elles le divisent par accident, la division qui en résulte n'est pas exacte. Par exemple si l'on disait : *Parmi les animaux l'un est raisonnable et l'autre ne l'est pas, et parmi les animaux déraisonnables l'un a des ailes et l'autre n'en a pas;* cette dernière division serait vicieuse, parce qu'avoir des ailes et n'en pas avoir ne sont pas des caractères qui déterminent par eux-mêmes ce qui est déraisonnable. Mais il faut ainsi diviser : *Parmi les animaux les uns ont des pieds, les autres n'en ont pas; parmi ceux qui ont des pieds les uns en ont deux, les autres quatre, d'autres un plus grand nombre,* parce que ces caractères déterminent par eux-mêmes une première différence. Ainsi donc quand l'objet ne se rapporte pas à la fin par lui-même, la différence spécifique qui en provient ne détermine pas par elle-même la différence spécifique qui résulte de la fin, ni réciproquement (1). Par conséquent l'une de ces espèces n'est pas contenue sous l'autre; mais il y a un acte moral qui se rapporte à chacune d'elles comme à deux choses parfaitement distinctes. C'est ce qui nous fait dire que celui qui vole pour faire un adultère commet deux fautes dans un seul acte. Mais si l'objet se rapporte à la fin par lui-

(1) Dans ce cas, l'objet et la fin sont deux choses distinctes, et l'acte renferme deux espèces, l'une qui résulte de l'objet, et l'autre qui résulte de la fin. Il peut donc y avoir alors deux fautes dans un seul acte, comme le dit saint Thomas.

même, l'une des différences supposées détermine l'autre par elle-même, et conséquemment l'une de ces espèces est comprise sous l'autre. Il ne reste plus qu'à examiner quelle est celle qui est contenue sous l'autre. Pour le voir évidemment il faut considérer : 1° que plus la forme d'où l'on prend la différence est particulière et plus cette différence est spécifique; 2° que plus un agent est universel et plus la forme qui en procède est universelle aussi; 3° que plus la fin est dernière ou extrême et plus l'agent auquel elle répond est universel lui-même. Ainsi la victoire qui est la fin dernière d'une armée est la fin que se propose le général en chef, tandis que les officiers inférieurs n'ont d'autre but que de diriger tel ou tel bataillon. D'où il suit que la différence spécifique qui résulte de la fin est plus générale, et la différence qui provient de l'objet qui se rapporte par lui-même à cette fin est spécifique relativement à lui. Car la volonté dont la fin est l'objet propre est le moteur universel par rapport à toutes les puissances de l'âme dont les objets propres sont les objets des actes particuliers (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que substantiellement une chose ne peut pas appartenir à deux espèces dont l'une ne serait pas subordonnée à l'autre. Mais par rapport à ce qui lui est accidentel, une chose peut être rangée sous diverses espèces. Ainsi une pomme peut d'après la couleur appartenir à une espèce, à l'espèce blanche, par exemple, et d'après l'odeur être classée parmi les fruits odoriférants (2). De même l'acte qui par sa substance n'appartient naturellement qu'à une espèce, peut, en raison des conditions morales qui s'y surajoutent, se rapporter à deux espèces, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 3 ad 3).

Il faut répondre au *second*, que la fin se trouve en dernier lieu dans l'exécution, mais elle est en premier lieu dans l'intention, et c'est d'après l'intention qu'on juge de l'espèce des actes moraux.

Il faut répondre au *troisième*, que la différence est au genre ce que la forme est à la matière, parce que c'est la différence qui fait que le genre est en acte. Mais on considère encore le genre comme étant plus formel que l'espèce, en ce sens qu'il est plus absolu et moins restreint. C'est pourquoi les parties de la définition se ramènent au genre de la cause formelle, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 31). D'après cela le genre est plus formellement la cause de l'espèce, et il doit être d'autant plus formel qu'il est plus général.

ARTICLE VIII. — Y A-T-IL DES ACTES HUMAINS INDIFFÉRENTS DANS LEUR ESPÈCE (3)?

1. Il semble que les actes humains ne soient pas indifférents dans leur espèce. Car le mal est la privation du bien, d'après saint Augustin (*Ench.* cap. 11). Or, la privation et l'habitude sont des opposés entre lesquels il n'y a pas d'intermédiaire, suivant Aristote (*in prædic. De oppos.*). Donc il n'y a pas d'acte qui soit indifférent dans son espèce, comme s'il y avait un milieu entre le bien et le mal.

2. Les actes humains tirent leur espèce de leur fin ou de leur objet, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 3 et art. 6, huj. quæst.). Or, tout objet et toute fin sont bons ou mauvais. Donc tout acte humain est bon ou mauvais dans son espèce; il n'y en a donc aucun qui soit indifférent.

3. Comme nous l'avons dit (art. 1), on appelle bon tout acte qui a le degré de bonté qu'il doit avoir, et mauvais tout acte qui manque de quelque

(1) Quand il y a subordination entre la fin et l'objet, c'est donc l'espèce qui résulte de la fin qui renferme l'espèce qui résulte de l'objet.

(2) Mais elle est une substantiellement.

(3) Scot a prétendu qu'il n'y avait pas d'actes indifférents dans leur espèce; mais la plupart des théologiens sont de l'avis de saint Thomas

chose qui lui serait nécessaire. Or, tout acte a nécessairement toute la plénitude de sa bonté ou il ne l'a pas. Par conséquent tout acte est nécessairement bon ou mauvais dans son espèce, et il n'y a aucun acte indifférent.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De serm. Dom. in mont.* lib. II, cap. 18) : Il y a des actions intermédiaires qui peuvent provenir d'un bon ou d'un mauvais esprit et sur lesquelles il est téméraire de prononcer (1). Donc il y a des actes indifférents de leur espèce.

CONCLUSION. — Il y a des actes humains indifférents dans leur espèce, c'est-à-dire dont l'objet n'a rien de rationnel, comme lever une paille de terre.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), tout acte se spécifie d'après son objet. L'acte humain qu'on appelle l'acte moral se spécifie d'après l'objet qui se rapporte au principe des actes humains, qui est la raison. Par conséquent si l'objet d'un acte renferme quelque chose qui soit en harmonie avec l'ordre rationnel, cet acte est bon dans son espèce ; comme faire l'aumône à un indigent. Mais s'il renferme quelque chose qui répugne à l'ordre rationnel, il est mauvais dans son espèce, comme prendre le bien d'autrui. Or, il arrive parfois que l'objet de l'acte ne renferme rien qui soit du ressort de l'ordre rationnel. Ainsi lever de terre une paille, aller au champ, etc., sont des choses qui ne relèvent en rien de la raison. Ces actes sont donc indifférents dans leur espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux sortes de privation : l'une qui consiste dans la privation de l'être ; cette sorte de privation ne laisse rien, mais elle détruit tout. Ainsi la cécité détruit totalement la vue ; les ténèbres, la lumière ; la mort, la vie. Entre cette privation et l'habitude opposée il ne peut pas y avoir d'intermédiaire à l'égard de leur objet propre. Mais il y a une autre privation qui consiste dans la privation d'une partie de l'être. Ainsi la maladie est une privation de la santé, non que la santé soit totalement détruite, mais on est en quelque sorte en voie de la perdre entièrement et d'arriver à la mort. C'est pourquoi cette privation par là même qu'elle laisse quelque chose n'est pas toujours immédiate relativement à l'habitude opposée, et c'est de cette façon que le mal est la privation du bien, comme le dit Simplicius dans son commentaire sur les catégories. Car il ne détruit pas tout le bien, mais il en laisse quelque chose. Conséquemment il peut y avoir quelque chose d'intermédiaire entre le bien et le mal (2).

Il faut répondre au *second*, que tout objet ou toute fin a une bonté ou une malice naturelle, mais tout objet n'implique pas toujours une bonté ou une malice morale qui résulte de ses rapports avec la raison, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), et c'est précisément de cela qu'il s'agit ici.

Il faut répondre au *troisième*, que tout ce qu'il y a dans l'acte n'appartient pas à son espèce. Par conséquent puisqu'il ne renferme pas dans la nature de son espèce tout ce qui appartient à la plénitude de sa bonté, il n'est pas nécessaire qu'il soit spécifiquement bon ou mauvais. Ainsi l'homme n'est ni vertueux, ni vicieux selon son espèce (3).

ARTICLE IX. — Y A-T-IL DES ACTES INDIFFÉRENTS CONSIDÉRÉS DANS L'INDIVIDU (4) ?

1. Il semble qu'il y ait des actes indifférents considérés dans l'individu.

(1) Saint Jérôme dit aussi (*Ep.* 89) : *Bonum est continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens ambulare.*

(2) Il y a ainsi un milieu entre le bien et le mal moral, qui n'est ni l'un ni l'autre, et qui est par conséquent indifférent.

(3) L'homme est lui-même indifférent naturellement, c'est-à-dire que c'est à son libre arbitre qu'il appartient de prononcer entre le vice et la vertu.

(4) Il ne s'agit pas ici de la moralité des actes considérée par rapport à l'ordre surnaturel. Car

Car il n'y a pas d'espèce qui ne contienne ou qui ne puisse contenir sous elle quelque individu. Or, comme il y a des actes qui sont indifférents de leur espèce, il semble qu'il y ait des actes individuels qui puissent l'être aussi.

2. Les actes individuels produisent des habitudes qui leur ressemblent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 1, cap. 2 et cap. 6). Or, d'après ce même philosophe il y a des habitudes indifférentes (*Eth.* lib. IV, cap. 1), comme la placidité et la prodigalité, qui ne sont pas des habitudes essentiellement mauvaises, mais qui ne sont pas non plus de bonnes habitudes puisqu'elles s'écartent de la vertu. Donc il y a aussi des actes individuels qui sont indifférents.

3. Le bien moral appartient à la vertu, tandis que le mal moral appartient au vice. Or, il arrive quelquefois qu'un acte qui est indifférent de son espèce ne se rapporte ni à une fin bonne, ni à une fin mauvaise. Donc il arrive qu'un acte individuel est indifférent.

Mais c'est le *contraire*. Saint Grégoire dit (*Mor.* lib. VII, cap. 25) : Une parole oiseuse est celle qui n'est pas utilement droite, justement nécessaire et pieusement utile. Or, toute parole oiseuse est mauvaise, puisque les hommes en rendront compte au jour du jugement, comme il est dit dans l'Evangile (Matth. XII, 26). Mais si une parole est justement nécessaire ou pieusement utile, elle est bonne. Par conséquent toute parole est bonne ou mauvaise, et pour la même raison il en est ainsi de tout acte. Donc il n'y a pas d'acte individuel qui soit indifférent.

CONCLUSION. — Il est nécessaire que tout acte humain pris individuellement, quand il est fait avec délibération, soit bon ou mauvais; cependant s'il ne provenait que de l'imagination, comme celui qui se frotte la barbe sans y penser, rien n'empêcherait qu'il ne fût indifférent.

Il faut répondre qu'il arrive quelquefois qu'un acte qui est indifférent dans son espèce est cependant bon ou mauvais considéré en particulier (*in individuo*). Il en est ainsi parce que l'acte moral, comme nous l'avons dit (art. 3) tire sa bonté non-seulement de l'objet qui le spécifie, mais encore des circonstances qui sont en quelque sorte des accidents. C'est ainsi qu'il y a des choses qui conviennent à l'homme individuellement comme accidents et qui ne lui conviennent pas sous le rapport de l'espèce. D'ailleurs il est nécessaire que tout acte individuel renferme une circonstance qui le rende bon ou mauvais, au moins par rapport à la fin qu'on se propose. Car puisque c'est à la raison à ordonner les choses, l'acte produit par ses délibérations, s'il ne se rapporte pas à une fin légitime, répugne par là même à la raison et devient conséquemment mauvais. S'il se rapporte au contraire à une fin légitime, il s'accorde alors avec la raison et devient un acte bon. Or, il est nécessaire qu'il se rapporte à une fin légitime ou qu'il ne s'y rapporte pas. Par conséquent il faut que tout acte humain qui est raisonné soit individuellement bon ou mauvais. — Si l'acte ne procède pas de la raison, mais de l'imagination, comme celui qui se frotte la barbe, qui meut la main ou le pied sans y penser, cet acte n'est pas, à proprement parler, un acte moral ni un acte humain, puisque les actes moraux doivent avoir la raison pour principe. Ce sera un acte indifférent qui se trouvera hors de la sphère des actes moraux (1).

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il peut arriver de plusieurs

il est évident qu'à ce point de vue il y a des actes indifférents. C'est pourquoi le concile de Constance a condamné cette proposition de Jean Hus: *Nulla sunt opera indifferentia; sed hæc est divisio immediata humanorum operum quod sint vel virtuosa vel vitiosa.*

(1) C'est ce que les théologiens appellent des actes de l'homme.

manières qu'un acte soit indifférent dans son espèce. Ainsi un acte pourrait être indifférent dans son espèce parce que sa nature exigerait qu'il fût tel. La raison le conçoit, mais en réalité il n'y a pas d'acte qui soit indifférent de cette manière. Car il n'y a pas d'acte dont l'objet ne puisse être rendu bon ou mauvais soit par la fin, soit par les circonstances. On peut encore dire qu'un acte est indifférent de son espèce parce qu'il n'est spécifiquement ni bon, ni mauvais, et qu'il doit être rendu tel par autre chose. Ainsi il n'est pas dans l'espèce de l'homme d'être blanc ou noir; il n'est pas non plus dans son espèce de n'être ni l'un ni l'autre. Car il peut devenir blanc ou noir en vertu d'autres principes que ceux qui déterminent son espèce.

Il faut répondre au *second*, que d'après Aristote le méchant proprement dit est celui qui nuit aux autres hommes. C'est en ce sens qu'il dit que le prodigue n'est pas méchant parce qu'il ne nuit qu'à lui-même; et il en est de même de tous ceux qui ne font pas tort au prochain. Pour nous, nous appelons mal en général tout ce qui répugne à la droite raison; en ce sens tout acte individuel est bon ou mauvais, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que toute fin que la raison se propose, après en avoir délibéré, se rapporte à quelque chose de bon ou à quelque chose de mauvais. Car, par exemple, ce que l'on fait, pour la santé du corps ou pour son repos est une action vertueuse dans celui qui ne se sert de son corps que pour travailler au bien. Et il en est de même évidemment de tout le reste.

ARTICLE X. — LES CIRCONSTANCES CONSTITUENT-ELLES L'ACTE MORAL DANS SON ESPÈCE DE BONTÉ OU DE MALICE (1)?

1. Il semble que les circonstances ne puissent pas constituer l'espèce de l'acte bon ou mauvais. Car l'espèce de l'acte provient de l'objet dont les circonstances diffèrent. Donc les circonstances ne déterminent pas l'espèce de l'acte.

2. Les circonstances sont par rapport à l'acte moral des accidents, comme nous l'avons dit (quest. VII, art. 1). Or, l'accident ne constitue pas l'espèce. Donc les circonstances ne déterminent pas non plus l'espèce du bien ou du mal.

3. Une même chose ne forme pas plusieurs espèces. Or, il y a dans un même acte plusieurs circonstances. Donc la circonstance ne constitue pas l'acte moral dans une espèce de bonté ou de malice.

Mais c'est le *contraire*. Le lieu est une circonstance. Or, le lieu constitue l'acte moral dans une certaine espèce de mal. Car voler dans un lieu saint est un sacrilége. Donc la circonstance constitue l'acte moral dans une certaine espèce de bien ou de mal.

CONCLUSION. — Toutes les fois qu'une circonstance se rapporte à un ordre spécial de la raison, *pour* ou *contre*, cette circonstance constitue une espèce d'acte moral bonne ou mauvaise.

Il faut répondre que comme les espèces des choses naturelles sont constituées par leurs formes naturelles; de même les espèces des actes moraux sont constituées par les formes telles que la raison les conçoit, comme on le voit par ce que nous avons dit (art. 5). Mais comme la nature est déterminée à une chose unique et que ses opérations ne peuvent être indéfinies, il est nécessaire d'arriver à une dernière forme d'où l'on prenne la diffé-

(1) Dans les articles précédents, saint Thomas a examiné comment l'acte est spécifié par son objet et par sa fin. Maintenant il examine si les circonstances en changent l'espèce et si elles en augmentent la gravité.

rence spécifique après laquelle il ne puisse plus y en avoir d'autre qui soit spécifique aussi. C'est ce qui fait que dans les choses naturelles, ce qui est accidentel ne peut être pris comme une différence constitutive de l'espèce. Mais la marche de la raison n'est pas, comme la nature, déterminée à une forme unique. Elle peut toujours aller au delà du terme qu'on lui a désigné. C'est pourquoi ce qui dans un acte est pris pour une circonstance surajoutée à l'objet qui détermine l'espèce de l'acte, peut être envisagé ensuite par la raison comme une condition principale de l'objet et produire à ce titre une moralité d'une nouvelle espèce. Ainsi *prendre le bien d'autrui* est un acte qui tire son espèce de l'objet qui n'appartenait pas à celui qui l'a dérobé, et c'est ce qui fait de cet acte un larcin. Si on considère ensuite le rapport du lieu ou du temps, on entrera alors dans la nature des circonstances. Or, comme la raison embrasse dans sa sphère le lieu, le temps et les autres circonstances de cette nature, il peut se faire que la condition de lieu par rapport à l'objet soit contraire à un ordre rationnel, par exemple à l'ordre qui défend de faire injure au lieu saint. Par conséquent prendre le bien d'autrui dans le lieu saint ajoute au larcin une répugnance spéciale par rapport à la raison. C'est pourquoi le lieu, qui était auparavant considéré comme une circonstance, est maintenant regardé comme une condition principale de l'objet qui répugne à la raison. Ainsi toutes les fois qu'une circonstance se rapporte à un ordre spécial de la raison, *pour* ou *contre*, il faut que cette circonstance spécifie l'acte moral, qu'il soit bon ou mauvais (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que la circonstance, selon qu'elle spécifie l'acte, est une condition de l'objet, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*), et elle est comme la différence spécifique de l'acte.

Il faut répondre au *second*, que la circonstance qui reste telle a la nature d'un accident et ne spécifie pas l'acte ; elle ne le spécifie qu'autant qu'elle devient la condition principale de l'objet.

Il faut répondre au *troisième*, que toute circonstance ne constitue pas l'acte moral dans une espèce de bien ou de mal ; parce que toute circonstance n'implique pas un accord ou un désaccord avec la raison. Par conséquent quoique un acte ait plusieurs circonstances il ne suit pas de là qu'il soit de plusieurs espèces. D'ailleurs il ne répugne pas qu'un acte comprenne plusieurs espèces distinctes l'une de l'autre, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst. ad 1, et quest. I, art. 3 ad 3).

ARTICLE XI. — TOUTE CIRCONSTANCE QUI AUGMENTE LA BONTÉ OU LA MALICE CONSTITUE-T-ELLE L'ACTE DANS UNE NOUVELLE ESPÈCE DE BIEN OU DE MAL (2)?

1. Il semble que toute circonstance qui appartient à la bonté ou à la malice d'un acte le spécifie. Car le bien et le mal sont les différences spécifiques des actes moraux. Donc ce qui établit une différence dans la bonté ou la malice d'un acte moral produit en lui une différence spécifique ou une différence d'espèce. Or, ce qui ajoute à la bonté ou à la malice d'un acte établit une différence dans sa bonté et sa malice, et produit par conséquent une différence d'espèce. Donc toute circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice d'un acte constitue une espèce.

2. Ou la circonstance qui survient a en elle une raison de bonté ou de

(1) Ainsi la circonstance change l'espèce de l'acte toutes les fois qu'elle a par elle-même, et indépendamment de l'objet, une bonté ou une malice spéciale et distincte.

(2) Il est très-important de distinguer les circonstances qui changent l'espèce du péché de celles qui l'aggravent. Car, d'après le concile de Trente, on est obligé de déclarer les premières en confession (sess. XIV, ch. 5), tandis qu'à l'égard des autres la question est controversée. Saint Thomas croit qu'on n'y est pas tenu (*In* IV *Sent.*, dist. 16; quest. III, art. 2, quest. V).

malice ou elle n'en a pas. Si elle n'en a pas, elle ne peut ajouter à la bonté ou à la malice de l'acte; parce que ce qui n'est pas bon ne peut rendre une autre chose meilleure, et ce qui n'est pas mauvais ne peut la rendre pire. Si elle a en elle une raison de bonté ou de malice, elle a par là même une certaine espèce de bien ou de mal. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue une nouvelle espèce de bien ou de mal.

3. D'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le mal résulte de défauts particuliers. Or, toute circonstance qui aggrave la malice de l'acte a un défaut spécial. Donc elle produit par là même une nouvelle espèce de péché. Par la même raison toute circonstance qui augmente la bonté de l'acte semble ajouter une nouvelle espèce de bien; comme toute unité en s'ajoutant au nombre fait une nouvelle espèce de nombre. Car le bien consiste dans le *nombre*, le *poids* et la *mesure*.

Mais c'est le *contraire*. Le plus et le moins ne diversifient pas l'espèce. Or, la circonstance qui ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte est du plus au moins. Donc toute circonstance de cette nature ne constitue pas une nouvelle espèce de bien ou de mal moral.

CONCLUSION. — Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte n'est pas bonne ou mauvaise par elle-même, c'est pourquoi elle ne produit pas toujours une nouvelle espèce de bien ou de mal.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la circonstance produit une nouvelle espèce de bien ou de mal quand elle se rapporte à un ordre spécial de la raison. Mais il arrive quelquefois qu'une circonstance ne se rapporte au bien ou au mal moral qu'autant qu'elle présuppose une autre circonstance qui spécifie elle-même la bonté ou la malice de l'acte humain. Ainsi prendre quelque chose en grande ou en petite quantité, cette circonstance n'est moralement bonne ou mauvaise qu'autant qu'elle en présuppose une autre qui détermine la bonté ou la malice de l'acte; par exemple que la chose appartenait à autrui, ce qui répugne à la raison. Par conséquent prendre le bien d'autrui en grande ou en petite quantité ce n'est pas une circonstance qui diversifie l'espèce du péché, seulement elle peut l'aggraver ou le diminuer. Il en est de même des autres maux ou des autres biens. Donc toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice de l'acte moral n'en diversifie pas l'espèce.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les choses susceptibles de plus et de moins la différence d'intensité ou de relâchement ne diversifie pas l'espèce, comme ce qui diffère en blancheur selon le plus et le moins ne diffère pas pour l'espèce de la couleur. De même ce qui établit une différence en bien ou en mal selon le plus et le moins ne fait pas que l'acte moral diffère selon l'espèce.

Il faut répondre au *second*, que la circonstance qui aggrave le péché ou qui augmente la bonté de l'acte quelquefois n'a pas de bonté ou de malice par elle-même, mais selon qu'elle se rapporte à une autre condition de l'acte, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est pourquoi elle ne produit pas une espèce nouvelle, mais elle augmente la bonté ou la malice qui provient de la condition qu'elle suppose.

Il faut répondre au *troisième*, que toute circonstance n'entraîne pas un défaut particulier par elle-même, mais seulement par rapport à un autre objet. De même toute circonstance n'ajoute pas par elle-même une perfection nouvelle, mais seulement par rapport à une autre chose. C'est pourquoi quoiqu'elle augmente la bonté ou la malice de l'acte, elle n'en change pas toujours l'espèce.

QUESTION XIX.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ.

Après avoir parlé de la bonté et de la malice des actes en général, nous avons maintenant à nous occuper de la bonté de l'acte intérieur de la volonté. — A cet égard dix questions se présentent : 1° La bonté de la volonté dépend-elle de l'objet? — 2° Ne dépend-elle que de l'objet? — 3° Dépend-elle de la raison? — 4° Dépend-elle de la loi éternelle? — 5° La raison qui se trompe oblige-t-elle? — 6° La volonté qui va contre la loi de Dieu en suivant la raison qui se trompe est-elle mauvaise? — 7° La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend-elle de la fin qu'elle se propose? — 8° L'étendue de la bonté ou de la malice dans la volonté est-elle en raison de l'étendue du bien ou du mal qui existe dans l'intention? — 9° La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine? — 10° Est-il nécessaire pour être bonne que la volonté humaine soit conforme à la volonté divine relativement à l'objet voulu?

ARTICLE I. — LA BONTÉ DE LA VOLONTÉ DÉPEND-ELLE DE SON OBJET (1)?

1. Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas de son objet. Car la volonté ne peut avoir pour objet que le bien, parce que le mal est en dehors d'elle, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Si donc on jugeait de la bonté de la volonté d'après son objet il s'ensuivrait que toute volonté serait bonne et qu'il n'y en aurait pas de mauvaise.

2. Le bon existe avant tout dans la fin. C'est pourquoi la bonté de la fin ne dépend pas comme telle d'autre chose. Or, d'après Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 5), l'action bonne est la fin quoique l'exécution ne la soit jamais, car elle a toujours pour fin ce qui a été fait. Donc la bonté de l'acte de la volonté ne dépend pas de son objet.

3. Tout être produit quelque chose qui lui ressemble. Or, l'objet de la volonté est ce qui est bon d'une bonté naturelle. Donc il ne peut donner à la volonté une bonté morale, et par conséquent la bonté de cette faculté ne dépend pas de son objet.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. V, cap. 1) : La justice est ce qui nous fait vouloir ce qui est juste. Par la même raison la vertu est ce qui nous fait vouloir ce qui est bien. Or, la volonté bonne est celle qui est conforme à la vertu. Donc la bonté de la volonté dépend de la bonté de l'objet qu'elle veut.

CONCLUSION. — Puisque le bien et le mal différencient par eux-mêmes les actes de la volonté et que la différence d'espèce dans les actes humains résulte des objets, il s'ensuit qu'on doit considérer la bonté et la malice d'après les objets.

Il faut répondre que le bien et le mal différencient par eux-mêmes les actes de la volonté. Car le bien et le mal appartiennent par eux-mêmes à la volonté, comme le vrai et le faux à la raison, dont on distingue les actes d'une manière absolue d'après la différence qui existe entre la fausseté et la vérité. C'est ainsi que nous disons qu'une opinion est vraie ou qu'elle est fausse. La bonne volonté et la mauvaise sont donc des actes d'espèce différente. Or, la différence spécifique dans les actes provient des objets, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 5). C'est pourquoi dans les actes volontaires proprement dits on considère toujours le bien et le mal d'après les objets.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté n'a pas toujours pour objet le bien réel, quelquefois elle se rapporte au bien apparent qui renferme à la vérité quelque chose de bon, mais qui n'est cependant pas

(1) Il ne s'agit ici que de l'acte intérieur qui émane directement de la volonté. Il est utile de se rappeler que par rapport à cet acte l'objet et la fin sont une même chose.

absolument digne d'être recherché. C'est ce qui fait que l'acte de la volonté n'est pas toujours bon, mais qu'il est quelquefois mauvais.

Il faut répondre au *second*, que quoique un acte puisse être la fin dernière de l'homme sous un rapport, cependant un pareil acte n'est pas un acte de la volonté, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 4).

Il faut répondre au *troisième*, que la raison propose à la volonté le bien comme son objet, et par là même que cet objet tombe dans le domaine de la raison, il est moral et il donne à l'acte de la volonté une bonté morale comme lui. Car la raison est le principe des actes humains et des actes moraux, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 5).

ARTICLE II. — LA BONTÉ DE LA VOLONTÉ NE DÉPEND-ELLE QUE DE SON OBJET (1)?

1. Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas seulement de son objet. Car la fin a plus d'affinité pour la volonté que pour les autres puissances. Or, les actes des autres puissances tirent leur bonté non-seulement de leur objet, mais encore de leur fin, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 4). Donc l'acte de la volonté emprunte sa bonté non-seulement à son objet, mais encore à sa fin.

2. La bonté de l'acte résulte non-seulement de l'objet, mais encore des circonstances, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 3). Or, selon la diversité des circonstances il arrive qu'il y a dans l'acte de la volonté une diversité de bonté et de malice, selon qu'on veut, par exemple, quand on doit, où l'on doit, autant qu'on doit, de la manière qu'on doit, selon qu'on doit vouloir. Donc la bonté de la volonté dépend non-seulement de l'objet, mais encore des circonstances.

3. L'ignorance des circonstances excuse la malice de la volonté, comme nous l'avons vu (quest. VI, art. 8). Or, il n'en serait pas ainsi si la bonté et la malice de la volonté ne dépendaient pas des circonstances. Donc la bonté et la malice de la volonté dépendent des circonstances et non de l'objet exclusivement.

Mais c'est le *contraire*. Les circonstances, comme telles, ne spécifient pas les actes, ainsi que nous l'avons dit (quest. XVII, art. 10). Or, le bien et le mal sont les différences spécifiques de l'acte de la volonté, comme nous l'avons vu (quest. XVIII, art. 5). Donc la bonté et la malice de la volonté ne dépendent pas des circonstances, mais de l'objet exclusivement.

CONCLUSION. — Puisque l'objet communique par lui-même à l'acte de la volonté sa bonté, la bonté de la volonté dépend de lui seul et non des circonstances.

Il faut répondre qu'en tout genre plus une chose est élevée et plus elle est simple, et par conséquent réduite à moins d'éléments. Ainsi les premiers corps sont simples. C'est pourquoi nous trouvons que les choses qui sont les premières dans un genre sont simples sous un rapport, et se réduisent à l'unité. Or, le principe de la bonté et de la malice des actes humains provient de l'acte de la volonté. C'est ce qui fait que la bonté et la malice de la volonté se considèrent sous un rapport qui est un, tandis que la bonté et la malice des autres actes peuvent se considérer sous des rapports divers. Mais l'unité qui est principe dans un genre ne l'est pas par accident; elle l'est par elle-même, parce que tout ce qui existe par accident se rapporte à ce qui existe par soi comme à son principe. C'est pour ce motif que la bonté de la volonté dépend uniquement de ce qui produit de soi la

(1) Tout cet article roule sur ce que nous avons dit précédemment, c'est que, pour l'acte intérieur, sa fin est son objet, tandis qu'il n'en est pas de même pour les actes extérieurs ou commandés.

bonté de l'acte, c'est-à-dire de l'objet et non des circonstances qui sont des accidents de l'acte.

Il faut répondre au *premier* argument, que la fin est l'objet de la volonté et non des autres puissances. Ainsi, par rapport à l'acte de la volonté, la bonté qui provient de l'objet ne diffère pas de la bonté qui résulte de la fin, comme dans les actes des autres puissances, sinon par accident selon que la fin dépend de la fin et la volonté de la volonté.

Il faut répondre au *second*, qu'en supposant que la volonté se rapporte au bien, il n'y a aucune circonstance qui puisse la rendre mauvaise. Quant à ce que l'on dit qu'on veut un bien quand on ne doit pas le vouloir, ceci peut s'entendre de deux manières : 1° En ce sens que la circonstance se rapporte à l'objet voulu. Alors la volonté ne se rapporte pas au bien, parce que vouloir faire une chose quand on ne doit pas la faire, ce n'est pas vouloir le bien. 2° On peut l'entendre de telle sorte que la circonstance se rapporte à l'acte de la volonté. En ce cas il est impossible qu'on veuille le bien quand on ne doit pas le vouloir, parce que l'homme doit toujours vouloir le bien, sinon par accident, parce qu'en voulant tel bien on est empêché de vouloir quelque autre bien qu'on aurait dû désirer de préférence. Alors le mal ne provient pas de ce qu'on veut ce bien, mais de ce qu'on ne veut pas l'autre, et on doit en dire autant des autres circonstances.

Il faut répondre au *troisième*, que l'ignorance des circonstances excuse la malice de la volonté, selon que les circonstances se rapportent à l'objet voulu, c'est-à-dire que la volonté est excusable suivant qu'on ignore les circonstances de l'acte qu'on veut (1).

ARTICLE III. — LA BONTÉ DE LA VOLONTÉ DÉPEND-ELLE DE LA RAISON (2)?

1. Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas de la raison. Car ce qui est avant ne dépend pas de ce qui est après. Or, le bien appartient à la volonté avant d'appartenir à la raison, comme nous l'avons prouvé (quest. VIII, art. 1, et quest. IX, art. 1). Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. VI. cap. 2) que la bonté de l'intellect pratique est le vrai qui est conforme à l'appétit légitime. Or, l'appétit légitime est la volonté droite. Donc la bonté de la raison pratique dépend plutôt de la bonté de la volonté que réciproquement.

3. Le moteur ne dépend pas de celui qui est mû, mais c'est le contraire. Or, la volonté meut la raison et les autres puissances, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1). Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la raison.

Mais c'est le *contraire*. Saint Hilaire dit (*De Trin.* lib. X *in prin.*) : On s'attache avec une opiniâtreté immodérée aux résolutions que l'on a prises, dès que la volonté n'est pas soumise à la raison. Or, la bonté de la volonté consiste en ce qu'elle ne soit pas immodérée. Donc la bonté de la volonté dépend de sa soumission à la raison.

CONCLUSION. — Puisque la bonté de la volonté dépend de l'objet qui lui est offert par la raison, il est nécessaire qu'elle dépende de la raison elle-même.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2), la bonté de la volonté dépend proprement de son objet. Or, c'est la raison qui présente à la volonté son objet. En effet le bien intellectuel est l'objet de la volonté proportionné à cette faculté, tandis que le bien sensible ou imaginaire n'est pas

(1) Dans ce cas, les circonstances font partie de l'objet.

(2) Les prescriptions de notre raison ou la conscience sont notre règle prochaine et intrinsèque en morale, et la loi éternelle dont il est question dans l'article suivant en est la règle extrinsèque et éloignée.

proportionné à la volonté, mais à l'appétit sensitif. Car la volonté peut tendre au bien universel que la raison perçoit, tandis que l'appétit sensitif ne tend qu'au bien particulier que perçoit la faculté sensitive. C'est pourquoi la bonté de la volonté dépend de la raison au même titre qu'elle dépend de son objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien considéré comme chose désirable appartient à la volonté antérieurement à la raison. Mais cependant il appartient à la raison comme chose vraie avant d'appartenir à la volonté comme chose désirable; parce que l'appétit de la volonté ne peut se porter vers le bien qu'autant que ce bien est préalablement perçu par la raison.

Il faut répondre au *second*, qu'Aristote parle en cet endroit de l'intellect pratique selon qu'il discute et qu'il raisonne sur le rapport des moyens avec la fin. Car c'est en ce sens que la prudence est son perfectionnement. Quant aux moyens, la droiture de la raison consiste dans sa conformité avec le désir de la fin légitime, mais ce désir présuppose néanmoins lui-même une juste idée de la fin; ce qui ne peut être que l'effet de la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté meut la raison sous un rapport, et la raison meut la volonté sous un autre, par exemple sous le rapport de l'objet, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 1).

ARTICLE IV. — LA BONTÉ DE LA VOLONTÉ DÉPEND-ELLE DE LA LOI ÉTERNELLE (1)?

1. Il semble que la bonté de la volonté humaine ne dépende pas de la loi éternelle. Car il n'y a qu'une règle et qu'une mesure pour une chose. Or, la règle de la volonté humaine dont sa bonté dépend est la droite raison. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la loi éternelle.

2. La mesure est de même nature que l'objet mesuré, comme le dit Aristote (*Mét.* lib. X, text. 4). Or, la loi éternelle n'est pas de même nature que la volonté humaine. Donc elle ne peut pas en être la mesure au point que la bonté de celle-ci dépende de celle-là.

3. Une mesure doit être très-certaine. Or, la loi éternelle nous est inconnue. Donc elle ne peut pas être la mesure de notre volonté de telle sorte que la bonté de celle-ci en dépende.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Cont. Faustum*, lib. XXII, cap. 27) que le péché est une parole, une action ou une convoitise contraire à la loi éternelle. Or, la malice de la volonté est la racine du péché. Donc puisque la malice est opposée à la bonté, la bonté de la volonté dépend de la loi éternelle.

CONCLUSION. — Puisque la raison humaine est subordonnée à la loi éternelle, comme la cause seconde à la cause première, il est nécessaire que la bonté de la volonté humaine dépende plus de la loi éternelle que de la raison.

Il faut répondre que dans l'ordre des causes l'effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, parce que la cause seconde n'agit qu'en vertu de la cause première. Si la raison humaine est la règle de la volonté de l'homme et la mesure de sa bonté, elle le doit à la loi éternelle qui est la raison divine. C'est ce qui fait dire au Psalmiste (*Ps.* IV, 6) : Plusieurs demandent : *Qui nous fera voir les biens qui nous sont promis? La lumière de votre visage est gravée sur nous, Seigneur.* Comme s'il disait : La lumière de la raison qui est en nous peut autant nous montrer ces biens et diriger notre volonté que la lumière de votre visage, c'est-à-dire celle qui s'échappe de votre face. D'où il est manifeste que la bonté de la volonté humaine dépend beaucoup plus de la loi éternelle que de notre raison. Aussi là où la rai-

(1) La loi éternelle n'étant autre chose que la manifestation de la volonté divine, la raison doit lui être soumise, et elle n'est droite qu'à cette condition.

son de l'homme fait défaut est-on obligé d'avoir recours à la raison éternelle.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une même chose ne peut avoir plusieurs mesures prochaines ; mais elle peut avoir plusieurs mesures dont l'une serait subordonnée à l'autre.

Il faut répondre au *second*, que la mesure la plus prochaine est de même nature que l'objet mesuré, mais qu'il n'en est pas de même d'une mesure éloignée.

Il faut répondre au *troisième*, que, quoique nous ignorions la loi éternelle selon ce qu'elle est dans l'entendement divin, elle nous est néanmoins connue d'une certaine manière soit par la raison naturelle qui en dérive comme sa propre image, soit par les lumières que la révélation y a surajoutées.

ARTICLE V. — LA VOLONTÉ QUI S'ÉCARTE DE LA RAISON QUAND CELLE-CI SE TROMPE EST-ELLE MAUVAISE (1)?

1. Il semble que la volonté qui est en désaccord avec la raison erronée ne soit pas mauvaise. Car la raison n'est la règle de la volonté humaine qu'autant qu'elle découle de la loi éternelle, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la raison qui s'égare ne découle pas de la loi éternelle ; elle n'est donc pas la règle de la volonté, et si la volonté s'en écarte elle n'est par conséquent pas mauvaise.

2. D'après saint Augustin (*Serm.* VI, *de Verb. Dom.* cap. 8), l'ordre d'une puissance inférieure n'oblige pas, s'il est contraire à l'ordre d'une puissance supérieure, comme quand un proconsul ordonne ce que l'empereur défend. Or, la raison erronée propose quelquefois quelque chose de contraire à l'ordre d'une raison plus élevée, par exemple, à l'ordre de la raison divine dont l'autorité est souveraine. Donc les prescriptions de la raison erronée n'obligent pas, et la volonté qui s'en écarte n'est par conséquent pas mauvaise.

3. Toute volonté mauvaise se rapporte à une certaine espèce de malice. Or, la volonté qui s'écarte de la raison erronée ne peut se rapporter à aucune espèce de malice ; par exemple, si la raison erre en disant qu'il faut se livrer à la fornication, la volonté de celui qui s'y refuse ne peut se rapporter à aucune espèce de malice. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée n'est pas mauvaise.

Mais c'est le *contraire*. Comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXIX, art. 13), la conscience n'est rien autre chose que l'application de la science à un acte. Or, la science existe dans la raison. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée agit contrairement à la conscience et par conséquent est mauvaise. Car il est dit dans saint Paul (*Rom.* XIV, 23) : *Tout ce qui ne vient pas de la persuasion est péché*, c'est-à-dire, selon la glose, tout ce qui est contraire à la conscience. Donc la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise.

CONCLUSION. — Toute volonté qui est en désaccord avec la raison, que celle-ci soit droite ou erronée, est toujours mauvaise.

Il faut répondre que la conscience étant en quelque sorte le *dictamen* de la raison, puisqu'elle est l'application de la science à l'acte, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXIX, art. 13), quand on demande : *Si la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise*, c'est demander *si la conscience erronée oblige*. A cet égard on a distingué trois sortes d'actes : ceux qui sont bons de leur nature, ceux qui sont indifférents et ceux qui sont mauvais. On dit donc que si la raison ou la conscience déclare que l'on

(1) Cette question revient à celle-ci, comme le dit saint Thomas lui-même : La conscience erronée oblige-t-elle? C'est ainsi qu'elle est posée par tous les théologiens modernes.

doit faire une chose qui est bonne de sa nature, il n'y a pas là d'erreur. De même si elle dit qu'on ne doit pas faire ce qui est mauvais en soi. Car c'est au même titre que le bien nous est commandé et que le mal nous est défendu. Mais si la raison ou la conscience vient à dire à quelqu'un qu'il est tenu *ex præcepto* de faire ce qui est mauvais en soi, ou qu'elle lui défende des choses qui sont bonnes en elles-mêmes, en ce cas la raison ou la conscience est erronée. De même si la raison ou la conscience dit à quelqu'un que ce qui est indifférent en soi, comme lever de terre une paille, est défendu ou commandé, elle est encore erronée. En conséquence on prétend que la raison ou la conscience erronée, quand elle commande ou défend des choses indifférentes, oblige au point que quand la volonté s'écarte de cette espèce de raison erronée elle est mauvaise et coupable. Mais on soutient que la raison ou la conscience erronée, en commandant des choses qui sont mauvaises par elles-mêmes ou en en défendant qui sont bonnes et nécessaires au salut, n'oblige pas ; par conséquent que la volonté qui s'écarte en cette circonstance de la raison ou de la conscience erronée n'est pas mauvaise. — Ce sentiment est tout à fait irrationnel. Car pour les choses indifférentes la volonté qui s'écarte de la raison ou de la conscience est mauvaise d'une certaine manière, à cause de l'objet dont la bonté ou la malice de la volonté dépend. Or, cet objet n'est pas considéré suivant ce qu'il est dans sa nature, mais selon qu'il est perçu accidentellement par la raison qui le propose comme quelque chose de bon à faire ou comme quelque chose de mal à éviter. Et parce que l'objet de la volonté est ce que la raison lui propose, ainsi que nous l'avons dit (quest. VII, art. 1), il s'ensuit que la volonté, quand elle se porte vers une chose, n'est mauvaise qu'autant que la raison lui présente cette chose comme mauvaise elle-même. Et il en est ainsi non-seulement pour les choses indifférentes, mais encore pour celles qui sont bonnes ou mauvaises par elles-mêmes. Car il n'y a pas que les choses indifférentes qui puissent prendre accidentellement un caractère de bonté ou de malice, mais ce qui est bon peut aussi avoir le caractère du mal, et ce qui est mal le caractère du bien, selon l'idée que la raison s'en forme. Par exemple, s'abstenir de la fornication est un bien ; cependant la volonté ne se porte vers ce bien qu'autant que la raison le lui propose. Si la raison erronée lui proposait cette même action comme un mal, elle s'y porterait comme vers une chose mauvaise. Par conséquent la volonté est mauvaise quand elle veut le mal, non ce qui est mal en soi, mais ce qui est mal par accident, d'après le concept de la raison. De même la foi en Jésus-Christ est une chose bonne par elle-même et nécessaire au salut, mais la volonté ne s'y porte qu'autant que la raison la lui propose. Ainsi donc, si la raison la lui proposait comme mauvaise, la volonté se porterait vers elle comme vers le mal, non parce que ce serait un mal en soi, mais parce que ce serait un mal par accident, d'après l'idée que s'en serait faite la raison. C'est pourquoi Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 1 ; lib. V, cap. 9) que l'incontinent, absolument parlant, c'est celui qui ne suit pas la droite raison, et accidentellement c'est celui qui ne suit pas la raison fausse. Il faut donc dire que toute volonté, sans exception, qui est en désaccord avec la raison droite ou erronée est toujours mauvaise (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le jugement de la raison erronée ne vient pas de Dieu à la vérité, mais que la raison erronée pro-

(1) Dans cet article, saint Thomas suppose qu'il s'agit d'une conscience invinciblement erronée, comme le prouve d'ailleurs ce qu'il dit dans l'article suivant.

pose son jugement comme vrai et par conséquent comme venant de Dieu qui est la source de toute vérité.

Il faut répondre au *second*, que le mot de saint Augustin a son application quand on sait que la puissance inférieure ordonne quelque chose de contraire aux ordres de la puissance supérieure. Mais si l'on croyait que l'ordre du proconsul est l'ordre de l'empereur, en méprisant l'ordre du proconsul on mépriserait l'ordre de l'empereur. De même si un homme savait que ce que la raison humaine prescrit est contraire à la loi de Dieu, il ne serait pas tenu de lui obéir. Mais dans ce cas la raison ne serait pas totalement erronée ; elle ne l'est que quand elle propose quelque chose comme un ordre de Dieu. Alors mépriser son jugement, c'est mépriser l'ordre de Dieu lui-même.

Il faut répondre au *troisième*, que quand la raison se représente une chose comme mauvaise, elle se la représente toujours avec un certain caractère de malice, soit, par exemple, parce qu'elle est contraire à la loi divine, soit parce qu'elle est scandaleuse, soit pour tout autre motif semblable. Alors la volonté mauvaise se rapporte à cette espèce de malice.

ARTICLE VI. — LA VOLONTÉ CONFORME A LA RAISON ERRONÉE EST-ELLE BONNE ?

1. Il semble que la volonté conforme à la raison erronée soit bonne. Car comme la volonté qui s'écarte de la raison tend à ce qui est mal, au jugement de la raison elle-même, ainsi la volonté qui est d'accord avec elle tend à ce qui est bien au même titre. Or, la volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise. Donc celle qui est d'accord avec elle est bonne.

2. La volonté qui s'accorde avec l'ordre de Dieu et la loi éternelle est toujours bonne. Or, c'est le concept de la raison erronée qui nous propose ce qui est conforme à la loi éternelle et à l'ordre de Dieu. Donc la volonté qui est d'accord avec la raison erronée est bonne.

3. La volonté qui s'écarte de la raison erronée est mauvaise. Si donc la volonté qui est d'accord avec elle est mauvaise aussi, il semble que toute volonté de celui qui a une raison erronée soit mauvaise. Alors l'homme se trouvera dans une situation perplexe et il péchera nécessairement, ce qui répugne. Donc la volonté qui est d'accord avec la raison erronée est bonne.

Mais c'est le *contraire*. La volonté de ceux qui mettaient à mort les apôtres était mauvaise. Cependant elle était d'accord avec leur raison erronée, suivant ces paroles de saint Jean (Joan. XVI, 2) : *Le temps va venir où quiconque vous fera mourir croira faire un sacrifice agréable à Dieu.* Donc la volonté qui s'accorde avec la raison erronée peut être mauvaise.

CONCLUSION. — La volonté qui est conforme à la raison erronée touchant les choses qu'on est tenu de savoir est toujours mauvaise.

Il faut répondre que comme la question précédente revenait à celle-ci : *La conscience erronée oblige-t-elle*, de même la question présente revient à dire : *si la conscience erronée excuse.* La solution de cette question dépend de ce que nous avons dit plus haut sur l'ignorance (quest. VI, art. 8). En effet, nous savons que l'ignorance produit tantôt l'involontaire et que tantôt elle ne le produit pas. Comme le bien et le mal moral consistent dans l'acte en tant qu'il est volontaire, comme nous l'avons dit (art. 2), il est évident que l'ignorance qui produit l'involontaire détruit la bonté ou la malice de l'action, mais qu'il n'en est pas de même de celle qui ne le produit pas. Nous avons dit aussi (quest. VI, art. 8) que l'ignorance qui est voulue de quelque manière, soit directement, soit indirectement, ne produit pas l'in-

volontaire. Et j'appelle ignorance directement volontaire celle vers laquelle l'acte de la volonté se porte, et ignorance indirectement volontaire celle qui résulte de la négligence, parce qu'on ne veut pas apprendre ce qu'on est tenu de savoir, comme nous l'avons dit (*ibid.*). Si donc la raison ou la conscience se trompe volontairement, soit directement, soit par négligence, comme cette erreur porte sur des choses qu'on est tenu de savoir, alors cette erreur n'empêche pas la volonté qui est conforme à cette sorte de raison ou de conscience erronée d'être mauvaise (1). Mais si cette erreur provient d'une circonstance qu'on a pu méconnaître sans qu'il y ait aucune négligence, et qu'elle produise l'involontaire, alors elle empêche la volonté qui est conforme à la raison erronée d'être mauvaise. Ainsi, par exemple, si la raison erronée disait à un homme de prendre la femme d'un autre, la volonté qui est conforme à cette raison erronée est mauvaise, parce que cette erreur provient de l'ignorance de la loi de Dieu qu'on est tenu de connaître. Mais si la raison erre en ce qu'un individu prenne pour son épouse une autre femme et qu'il cède à ses sollicitations, sa volonté dans cette circonstance est exempte de péché, parce que l'erreur provient alors de l'ignorance d'une circonstance qui excuse et qui produit l'involontaire.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le bien suppose une cause intègre, tandis que le mal est produit par un seul défaut. C'est pourquoi, pour qu'on dise que l'objet vers lequel se porte la volonté est mauvais, il suffit qu'il soit tel de sa nature ou que la raison le considère comme tel ; mais pour qu'il soit bon il est nécessaire qu'il soit bon des deux manières.

Il faut répondre au *second*, que la loi éternelle ne peut errer, mais que la raison le peut. C'est pourquoi la volonté qui est conforme à la raison humaine n'est pas toujours droite, ni toujours d'accord avec la loi éternelle.

Il faut répondre au *troisième*, que comme dans le raisonnement, quand l'une des prémisses est mauvaise, le reste s'ensuit nécessairement, de même en morale, quand une chose pèche, il est nécessaire que toutes les autres pèchent aussi (2). Ainsi en supposant qu'on agisse par vaine gloire, soit qu'on fasse dans ce but une chose que l'on doit faire, soit qu'on l'omette, on péchera toujours. L'homme n'est pas pour cela dans une situation perplexe, parce qu'il peut toujours renoncer à sa mauvaise intention. De même quand on suppose une raison ou une conscience erronée dont l'erreur provient d'une ignorance qui n'excuse pas, il est nécessaire que la volonté pèche toujours. L'homme n'est cependant pas dans une situation perplexe (3), parce qu'il peut sortir de l'erreur, puisque son erreur est vincible et volontaire.

ARTICLE VII. — LA BONTÉ DE LA VOLONTÉ A L'ÉGARD DES MOYENS DÉPEND-ELLE DE LA FIN QU'ELLE SE PROPOSE?

1. Il semble que la bonté de la volonté ne dépende pas de la fin qu'elle se propose. Car nous avons dit (art. 2) que la bonté de la volonté dépend uniquement de son objet. Or, à l'égard des moyens, autre est l'objet de la volonté et autre la fin qu'elle se propose. Donc dans ces circonstances la bonté de la volonté ne dépend pas de la fin qu'elle se propose.

(1) Dans ce cas on est tenu de rectifier sa raison ou sa conscience.

(2) Quand l'ignorance est vincible, elle est elle-même un péché, et les fautes qui en résultent n'en sont pas moins blâmables.

(3) Pour que la conscience soit perplexe, il faut qu'on se croie tenu à deux devoirs opposés, et qu'on croie offenser Dieu, quelque parti que l'on prenne. Dans ce cas on doit consulter et se décider pour celui des deux maux qui paraît le moindre.

2. Il appartient à la volonté droite de vouloir observer les commandements de Dieu. Or, on peut rapporter cette action à une mauvaise fin, telle que la vaine gloire ou la cupidité, comme quand on veut obéir à Dieu pour en obtenir des avantages temporels. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la fin qu'elle se propose.

3. Le bien et le mal diversifient la fin de la même manière qu'ils diversifient la volonté. Or, la malice de la volonté ne dépend pas de la malice de la fin qu'elle se propose. Car celui qui veut voler pour faire l'aumône a une volonté mauvaise quoiqu'il se propose une bonne fin. Donc la bonté de la volonté ne dépend pas de la bonté de la fin qu'elle a en vue.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. IX, cap. 3) que Dieu récompense l'intention. Or, Dieu ne la récompense que parce qu'elle est bonne. Donc la bonté de la volonté dépend de l'intention finale.

CONCLUSION. — La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend de la fin qu'elle a en vue.

Il faut répondre que l'intention peut se rapporter de deux manières à la volonté : d'une manière antécédente et d'une manière subséquente. 1° Elle la précède à titre de cause quand nous voulons quelque chose pour une fin préconçue (1). Alors le rapport de la volonté avec la fin constitue la bonté de l'acte voulu. Par exemple quand on veut jeûner pour l'amour de Dieu, le jeûne est bon précisément parce qu'on le fait pour Dieu. Donc, puisque la bonté de la volonté dépend de la bonté de l'objet voulu, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2) il est nécessaire qu'elle dépende de l'intention finale. 2° L'intention est subséquente quand elle s'unit à une volonté préexistante (2). Par exemple, si l'on voulait faire une chose et qu'ensuite on la rapportât à Dieu, alors la bonté de la volonté première ne dépend pas de l'intention subséquente, à moins que l'acte de la volonté ne soit réitéré en union avec l'intention qui l'a d'abord suivi.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand l'intention est cause de la volition, son rapport avec la fin est considéré comme une raison de la bonté de l'objet voulu, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, qu'on ne peut pas dire que la volonté soit bonne, quand l'intention qui est la cause de la volition est mauvaise. Car celui qui veut faire l'aumône pour en tirer une vaine gloire, veut sous un mauvais rapport ce qui est bon en soi; c'est pourquoi ce qu'il veut de cette manière devient mauvais et conséquemment la volonté qui le veut est mauvaise aussi. Mais si l'intention est subséquente, en ce cas la volonté peut être bonne; et cette espèce d'intention ne vicie pas l'acte de la volonté qui a précédé; elle ne vicie l'acte qu'autant qu'on le réitère.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (art. 6 ad 1), le mal résulte d'un seul défaut tandis que le bien ne peut venir que d'une cause totale et intègre. Par conséquent, soit que la volonté se propose comme bon ce qui est mauvais en soi, soit qu'elle embrasse comme mal ce qui est bien, elle est toujours mauvaise. Mais pour être bonne il est nécessaire qu'elle ait pour objet le bien considéré comme tel, c'est-à-dire qu'elle veuille le bien pour le bien lui-même.

(1) Dans ce cas, la fin est la cause et la raison formelle de la chose voulue.

(2) Par exemple, je vais à l'église, et quand j'y suis arrivé j'ai l'intention de prier. Cette intention étant subséquente au voyage que j'ai fait, n'a aucune influence sur la moralité de cet acte. Elle ne peut le vivifier qu'autant qu'il serait réitéré.

ARTICLE VIII. — LE DEGRÉ DE BONTÉ OU DE MALICE QUI EST DANS LA VOLONTÉ RÉSULTE-T-IL DU DEGRÉ DE BONTÉ OU DE MALICE QUI EST DANS L'INTENTION (1)?

1. Il semble que le degré de bonté dans la volonté dépende du degré de bonté dans l'intention. Car il est dit en saint Matthieu (Matth. XII, 35) : *L'homme de bien tire de bonnes choses du trésor de bonté que renferme son cœur.* La glose dit sur ce passage qu'on fait autant de bien qu'on a l'intention d'en faire. Or, l'intention influe sur la bonté non-seulement de l'acte extérieur, mais encore de la volonté, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc la volonté est bonne en raison de l'intention.

2. Quand on ajoute à la cause on ajoute aussi à l'effet. Or, la bonté de l'intention est cause de la bonté de la volonté. Donc la volonté est bonne en raison de ce qu'il y a de bonté dans l'intention.

3. Quand il s'agit de mauvaises actions on pèche en raison de l'intention qu'on a eue. Ainsi celui qui jette une pierre avec l'intention de tuer un homme est coupable d'homicide. Donc, pour la même raison, quand il s'agit de bonnes actions la volonté est bonne en raison du bien qu'on a l'intention de faire.

Mais c'est le *contraire*. L'intention peut être bonne et la volonté mauvaise. Donc pour la même raison l'intention peut avoir un degré de bonté supérieur à celui qui existe dans la volonté.

CONCLUSION. — Le degré de bonté dans la volonté n'est pas toujours en rapport au degré de bonté dans l'intention ; mais le degré de malice est toujours proportionné au degré de malice dans l'intention.

Il faut répondre qu'à l'égard de l'acte et de l'intention il y a deux sortes de degré ou de grandeur morale. L'une se prend de l'objet ; c'est quand on veut ou que l'on fait un plus grand bien. L'autre se prend de l'acte quand on veut ou que l'on fait une chose avec plus de force et d'intensité (2) ; ce qui provient du sujet. Si l'on parle de ces deux sortes de grandeur relativement à leur objet il est évident que le degré de l'acte n'est pas une conséquence du degré d'intention. Ce qui peut arriver en effet pour deux motifs par rapport à l'acte extérieur. 1° Parce que l'objet qu'on rapporte à une fin qu'on a en vue n'est pas proportionné à cette fin. Par exemple si on donnait dix francs, on ne pourrait remplir son intention, si on se proposait de payer une chose qui en vaut cent. 2° Parce qu'il peut survenir à un acte extérieur des obstacles qu'il n'est pas en notre pouvoir d'écarter. Ainsi on a l'intention d'aller à Rome et il se trouve des empêchements qui ne permettent pas de faire ce voyage. Par rapport à l'acte intérieur de la volonté il n'y a que l'un de ces deux motifs (3) qui soit applicable, parce que nous sommes toujours maîtres de nos actes intérieurs, tandis que nous ne le sommes pas des actes extérieurs. Mais la volonté peut vouloir un objet qui ne soit pas proportionné à la fin qu'elle se propose. Alors la volonté qui se porte vers cet objet pris d'une manière absolue n'est pas aussi bonne que l'intention. Toutefois comme l'intention appartient d'une certaine manière à l'acte de la volonté puisqu'elle en est la raison, le degré de bonté de l'intention reflue à ce titre sur la volonté, en ce sens que la volonté gagne à se proposer pour fin un grand bien, quoique les moyens qu'elle

(1) C'est-à-dire l'acte égale-t-il toujours en bonté et en malice l'intention.

(2) Ceci tient à la manière de vouloir et d'agir.

(3) C'est le premier. Ainsi, supposé qu'on veuille jeûner seulement la première semaine de carême pour obtenir la vie éternelle, la bonté de l'acte ne répond pas à la bonté de l'intention, parce qu'on aurait dû vouloir observer le carême entièrement.

emploie pour y parvenir ne soient pas capables de l'atteindre (1). Mais si l'on considère la grandeur de l'intention et de l'acte en raison de leur intensité, alors l'intensité ou l'énergie de l'intention reflue sur l'acte intérieur et extérieur de la volonté; parce que l'intention se rapporte formellement à l'un et à l'autre, comme nous l'avons dit (quest. XII, art. 4). Quoique, matériellement parlant, l'intention puisse avoir plus de force et d'énergie que l'acte intérieur ou extérieur, — par exemple on ne veut pas prendre médecine aussi énergiquement qu'on veut recouvrer la santé, — néanmoins l'intensité avec laquelle on veut recouvrer la santé influe formellement sur l'intensité avec laquelle on veut être médicamenté. Cependant il faut observer que l'intensité de l'acte intérieur ou extérieur peut se rapporter à l'intention comme son objet. Ainsi, quand on se propose de vouloir ou de faire une chose avec énergie, ce n'est pas à dire pour cela qu'on la veut ou qu'on la fait de cette manière; parce que la bonté de l'acte intérieur ou extérieur ne résulte pas de l'étendue du bien qu'on veut, comme nous l'avons dit dans cet article. De là il arrive qu'on ne mérite pas autant qu'on a l'intention de mériter, parce que l'étendue du mérite consiste dans l'intensité de l'acte, comme nous le verrons (quest. CXIV, art. 4).

Il faut répondre au *premier* argument, que la glose parle d'après le jugement de Dieu qui considère surtout l'intention qu'on a. C'est pourquoi elle dit au même endroit que le trésor du cœur est l'intention d'après laquelle Dieu juge les œuvres (*Glos. ord. ex Raban.*). Car la bonté de l'intention, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), reflue en quelque sorte sur la bonté de la volonté qui rend l'acte extérieur méritoire aux yeux de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que la bonté de l'intention n'est pas seule la cause totale de la bonté de la volonté (2); c'est ce qui fait que ce raisonnement n'est pas concluant.

Il faut répondre au *troisième*, que la malice de l'intention suffit seule pour la malice de la volonté. C'est pourquoi, selon que l'intention est mauvaise, la volonté l'est aussi. Mais il n'en est pas de même de la bonté pour la raison que nous avons donnée dans la réponse précédente.

ARTICLE IX. — LA BONTÉ DE LA VOLONTÉ DÉPEND-ELLE DE SA CONFORMITÉ AVEC LA VOLONTÉ DIVINE?

1. Il semble que la bonté de la volonté humaine ne dépende pas de sa conformité avec la volonté divine. Car il est impossible que la volonté de l'homme soit conforme à celle de Dieu, comme on le voit par ces paroles d'Isaïe (Is. LV, 9) : *Autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées.* Si donc pour que la volonté de l'homme fût bonne il était nécessaire qu'elle fût conforme à la volonté divine, il s'ensuivrait qu'il serait impossible à l'homme d'avoir une volonté droite, ce qui répugne.

2. Comme notre volonté découle de la volonté divine, de même notre science découle de la science de Dieu. Or, il n'est pas nécessaire à notre science d'être conforme à celle de Dieu; car Dieu sait beaucoup de choses que nous ignorons. Donc il n'est pas nécessaire que notre volonté soit conforme à la volonté divine.

3. La volonté est le principe de l'action. Or, notre action ne peut être con-

(1) Par exemple, donner un verre d'eau à un pauvre, pour gagner le royaume de Dieu, voilà un acte qui n'est rien en lui-même, et qui est rehaussé par l'intention.

(2) Il ne suffit pas en effet de vouloir être bon chrétien, si on ne l'est par les œuvres.

forme à l'action divine. Donc il n'est pas nécessaire que notre volonté soit conforme à celle de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (Matth. XXVI, 39) : *Non comme je veux, ô mon Père! mais comme vous voulez.* D'après saint Augustin (*Ench. et in Conc.* I, *in Ps.* XXXII), Notre-Seigneur parle ainsi, parce qu'il veut que l'homme soit droit et que tout en lui se rapporte à Dieu. Or, la droiture de la volonté est sa bonté. Donc la bonté de la volonté dépend de sa conformité avec la volonté divine.

CONCLUSION. — Puisqu'une chose n'est bonne qu'autant qu'elle atteint la mesure qui lui est propre, il est évident que la bonté de la volonté humaine dépend de sa conformité avec la volonté divine.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 7 huj. quæst.), la bonté de la volonté dépend de l'intention finale. Or, la fin dernière de la volonté humaine, c'est le souverain bien qui est Dieu, comme nous l'avons prouvé (quest. I, art. 8). Il est donc nécessaire pour que la volonté humaine soit bonne qu'elle se rapporte au souverain bien. Ce bien se rapporte premièrement et directement à la volonté divine comme son objet propre. Or, ce qu'il y a de premier dans un genre est la mesure et la raison de tout ce que ce genre renferme. Et comme une chose n'est droite et bonne qu'autant qu'elle atteint la mesure qui lui est propre, il s'ensuit que pour que la volonté de l'homme soit bonne il est nécessaire qu'elle soit conforme à la volonté divine.

Il faut répondre au *premier* argument, que la volonté humaine ne peut être adéquatement conforme à la volonté divine, mais elle peut l'être par imitation. De même la science de l'homme est conforme à la science de Dieu, en ce sens qu'elle connaît le vrai, et l'action humaine ressemble à l'action divine par la convenance qu'il y a entre elle et l'agent; mais ces rapprochements ne sont pas adéquats, ils ne sont justes que par analogie.

D'après tout ce que nous avons dit, la solution du *second* et du *troisième* argument est évidente.

ARTICLE X. — POUR QUE LA VOLONTÉ HUMAINE SOIT BONNE, EST-IL NÉCESSAIRE QU'ELLE SOIT CONFORME A LA VOLONTÉ DIVINE A L'ÉGARD DE L'OBJET VOULU (1)?

1. Il semble que la volonté de l'homme ne doive pas être toujours conforme à la volonté divine à l'égard des choses qu'elle veut. Car nous ne pouvons vouloir ce que nous ignorons, puisque le bien connu est l'objet de la volonté. Or, nous ignorons en beaucoup de circonstances ce que Dieu veut. Donc la volonté humaine ne peut pas être conforme à la volonté divine, relativement à l'objet voulu.

2. Dieu veut damner celui que sa prévision lui montre comme devant mourir en état de péché mortel. Si donc l'homme était tenu de conformer sa volonté à la volonté divine par rapport à l'objet qu'elle veut, il s'ensuivrait que l'homme serait tenu de vouloir sa damnation; ce qui répugne.

3. Personne n'est tenu de vouloir ce qui est contraire à la piété. Or, si l'homme voulait ce que Dieu veut il blesserait quelquefois la piété; par exemple, quand Dieu veut la mort du père de quelqu'un, si le fils la voulait aussi il manquerait à la piété filiale. Donc l'homme n'est pas tenu de conformer sa volonté à la volonté divine à l'égard des choses qu'il veut.

1. Mais c'est le *contraire* (2). Car à l'occasion de ces paroles du Psalmiste : *La*

(1) Il s'agit ici de savoir si la volonté de l'homme doit être conforme à la volonté de Dieu considérée comme cause matérielle et finale.

(2) L'antithèse est ici soutenue par plusieurs raisonnements auxquels saint Thomas répondra après avoir fait voir la vérité entre ces deux extrêmes.

louange convient à ceux qui sont droits (*Ps.* XXXII), la glose dit (*Glos. ord. ex Aug.*) d'après saint Augustin : Celui qui a le cœur droit, c'est celui qui veut ce que Dieu veut. Or, tout le monde est tenu d'avoir le cœur droit. Donc tout le monde est tenu de vouloir ce que Dieu veut.

2. La forme de la volonté, comme celle de toute action, se prend de l'objet. Par conséquent, si l'homme est tenu de conformer sa volonté à la volonté divine, il est nécessaire qu'il soit tenu de lui être conforme pour les choses qu'il veut.

3. La répugnance des volontés consiste en ce que les hommes veulent diverses choses. Or, quiconque a une volonté contraire à la volonté divine a une volonté mauvaise. Donc quiconque n'a pas une volonté conforme à la volonté divine par rapport à ce qu'il veut a une volonté mauvaise.

CONCLUSION. — La volonté humaine est tenue de se conformer à la volonté divine formellement, mais non matériellement à l'égard de ce qu'elle veut.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 5 huj. quæst.), la volonté se porte vers son objet selon que la raison le lui propose. Or, il arrive que la raison considère les choses sous divers points de vue. Ainsi, ce qui est bon sous un rapport ne l'est pas sous un autre. C'est pourquoi, si la volonté de l'un veut une chose en raison de ce qu'elle a de bon, elle est bonne, et si la volonté d'un autre veut que cette même chose n'existe pas en raison de ce qu'elle a de mauvais, elle est encore bonne. Ainsi, la volonté du juge est bonne quand il veut la mort d'un voleur, parce que c'est une chose juste, et la volonté de l'épouse ou du fils du coupable qui ne veut pas sa mort est bonne aussi, parce que ce meurtre répugne à la nature. Quand la volonté suit la perception de la raison ou de l'intellect, selon la nature du bien considéré en général, alors la volonté a pour objet le bien commun, comme on le voit par l'exemple que nous venons de citer. Car le juge s'occupe du bien général qui est la justice. C'est pourquoi il veut la mort du voleur, qui est une bonne chose relativement au bien de la société. L'épouse du voleur doit au contraire considérer le bien particulier de sa famille, et, à ce titre, elle ne veut pas que son mari soit mis à mort. Or, le bien de tout l'univers est celui que perçoit Dieu, qui est l'auteur et le gouverneur de toutes choses. Par conséquent, tout ce qu'il veut il le veut au point de vue du bien général ou de sa bonté qui est le bien de l'univers entier. Mais la créature perçoit naturellement un bien particulier proportionné à sa nature. Or, il arrive qu'une chose est bonne au point de vue de la raison particulière, sans l'être au point de vue de la raison universelle, ou réciproquement, comme nous venons de le dire. C'est ce qui fait qu'une volonté est bonne en voulant d'après la raison particulière une chose que Dieu ne veut pas d'après la raison universelle, ou réciproquement. De là il résulte que différents hommes peuvent avoir légitimement des volontés différentes à l'égard des mêmes objets, parce que pour diverses raisons particulières les uns veulent une chose et les autres ne la veulent pas. Toutefois, la volonté de l'homme qui veut un bien particulier n'est droite qu'autant qu'elle rapporte ce bien au bien général comme à sa fin, puisque l'appétit naturel d'une partie quelconque doit se rapporter au bien général du tout. Et comme la raison formelle du moyen que l'on veut se prend de la fin, il s'ensuit que pour qu'on veuille un bien particulier d'une volonté droite, il faut que ce bien particulier soit matériellement voulu, et que le bien général, le bien que Dieu veut, le soit formellement. Donc la volonté humaine est tenue de se conformer formellement à la volonté divine pour l'objet voulu. Car elle est tenue de vouloir le bien que Dieu veut, le bien général, mais elle n'y est pas tenue matérielle-

ment (1) pour la raison que nous avons dite (*in corp. art.*). Cependant sous ce double rapport la volonté humaine est d'une certaine manière conforme à la volonté divine. Car selon qu'elle lui est conforme formellement, elle veut comme lui le bien universel, qui est sa fin dernière. Quand elle ne veut pas comme lui matériellement le même objet, elle lui est cependant conforme encore à titre de cause efficiente, parce que c'est de lui comme de l'auteur de toutes choses qu'elle tient cette inclination propre qui résulte de sa nature ou la manière particulière d'après laquelle elle considère les objets. Aussi, on a coutume de dire que la volonté de l'homme est conforme à la volonté de Dieu, en ce sens qu'il veut ce que Dieu veut qu'il veuille. Il y a encore un autre genre de conformité qui repose sur la nature de la cause formelle, c'est que l'homme veut ce que Dieu veut par un principe de charité. Cette conformité revient à la conformité formelle que l'on considère dans ses rapports avec la fin dernière qui est l'objet propre de la charité.

Il faut répondre au *premier* argument, que nous pouvons connaître d'une manière générale quel est l'objet que Dieu veut. Car nous savons que tout ce que Dieu veut il le veut parce que c'est un bien. C'est pourquoi quiconque veut une bonne chose, comme telle, a une volonté conforme à la volonté divine, relativement à la nature de l'objet voulu. Mais nous ne savons pas en particulier ce que Dieu veut. Sous ce rapport, nous ne sommes pas tenus de conformer notre volonté à la sienne (2). Néanmoins, dans l'état de gloire, tous verront le rapport de leurs volitions particulières avec ce que Dieu veut à l'égard du même objet. C'est pourquoi les élus conformeront à la volonté de Dieu leur volonté en toutes choses, non-seulement formellement, mais encore matériellement.

Il faut répondre au *second*, que Dieu ne veut ni la damnation, ni la mort de quelqu'un pour elle-même; parce qu'*il veut que tous les hommes soient sauvés*. Mais il veut ces choses par une raison de justice. Par conséquent, il suffit à cet égard que l'homme veuille observer la justice de Dieu et l'ordre de la nature.

De là la réponse au *troisième* argument est évidente.

Quant aux objections que l'on fait dans le sens contraire, il faut répondre au *premier* argument, que celui qui conforme sa volonté à la volonté divine par rapport à la raison de l'objet voulu, veut ce que Dieu veut plutôt que celui qui lui est conforme relativement à la chose voulue elle-même, parce que la volonté se porte plus principalement vers la fin que vers le moyen qui y mène.

Il faut répondre au *second*, que l'espèce et la forme de l'acte se considèrent plutôt d'après la raison formelle de l'objet que d'après sa nature matérielle.

Il faut répondre au *troisième*, que les volontés ne se combattent pas quand plusieurs hommes veulent différentes choses à des points de vue divers. Mais si l'un voulait et que l'autre ne voulût pas la même chose, considérée sous le même rapport, il y aurait alors répugnance ou lutte entre leur volonté, ce qui n'est plus le cas que nous avions à démontrer.

(1) L'objet matériel est la chose voulue, l'objet formel est la raison ou la fin qui porte à la vouloir.

(2) Mais quand Dieu nous manifeste positivement sa volonté à l'égard d'une chose par une révélation, par un ordre ou par une défense quelconque, alors nous sommes obligés de vouloir matériellement et formellement ce qu'il veut. Quand il s'agit de choses que Dieu ne veut pas positivement, mais qu'il permet seulement, comme le péché, il ne nous est pas permis de les vouloir. Quand nous sommes libres de vouloir ou de ne pas vouloir les mêmes choses que Dieu matériellement, comme les peines, les maladies, etc., il est mieux de les vouloir comme Dieu les veut lui-même, parce que c'est le meilleur moyen de les accepter avec résignation.

QUESTION XX.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES ACTES EXTÉRIEURS.

Après avoir parlé des actes intérieurs, nous avons maintenant à nous occuper de la bonté et de la malice des actes extérieurs. — A cet égard six questions se présentent : 1° La bonté et la malice existent-elles préalablement dans l'acte de la volonté ou dans l'acte extérieur? — 2° Toute la bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend-elle de la bonté de la volonté? — 3° La bonté et la malice de l'acte intérieur et extérieur est-elle la même? — 4° L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose en bonté ou en malice à l'acte intérieur? — 5° L'événement qui suit ajoute-t-il quelque chose en bonté ou en malice à l'acte extérieur? — 6° Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais?

ARTICLE I. — LA BONTÉ OU LA MALICE EST-ELLE DANS L'ACTE INTÉRIEUR DE LA VOLONTÉ AVANT D'ÊTRE DANS L'ACTE EXTÉRIEUR?

1. Il semble que le bien et le mal soient dans l'acte extérieur avant d'être dans l'acte intérieur de la volonté. Car la volonté tire sa bonté de son objet, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 1 et 2). Or, l'acte extérieur est l'objet de l'acte intérieur. Car on dit que nous voulons voler ou faire l'aumône. Donc le mal et le bien sont dans l'acte extérieur avant d'être dans l'acte intérieur de la volonté.

2. Le bien provient d'abord de la fin, parce que les moyens ne sont bons qu'autant qu'ils se rapportent à la fin. Or, l'acte de la volonté ne peut être la fin, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1 ad 2). Mais il n'en est pas de même de l'acte d'une autre puissance. Donc le bien consiste plutôt dans l'acte d'une autre puissance que dans l'acte de la volonté.

3. L'acte de la volonté se rapporte formellement à l'acte extérieur, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 6). Or, ce qui est formel est postérieur, car la forme vient s'adjoindre à la matière. Donc le bien et le mal existent dans l'acte extérieur plutôt que dans l'acte de la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 9) que c'est par la volonté qu'on pèche et qu'on vit vertueusement. Donc le bien et le mal moral consistent principalement dans la volonté.

CONCLUSION. — La bonté de l'acte extérieur, si on le considère dans sa nature, dépend plus de la raison que de la volonté; mais si on le considère sous le rapport de l'exécution, il suit la bonté de la volonté qui est son principe.

Il faut répondre que les actes extérieurs sont bons ou mauvais de deux manières : 1° Dans leur genre et d'après leurs circonstances considérées en elles-mêmes. Ainsi, faire l'aumône dans des circonstances légitimes, c'est ce qu'on appelle une bonne action (1). 2° On dit qu'une action est bonne ou mauvaise d'après sa fin (2). Ainsi, faire l'aumône par vaine gloire est une chose mauvaise. Or, puisque la fin est l'objet propre de la volonté, il est évident que le caractère de bonté ou de malice que l'acte extérieur tire de son rapport avec la fin existe d'abord dans l'acte de la volonté, et découle de là dans l'acte extérieur. Mais la bonté ou la malice que possède l'acte extérieur par lui-même, à cause de la légitimité de sa matière et des circonstances, ne découle pas de la volonté, mais plutôt de la raison. Par conséquent, si on considère la bonté de l'acte extérieur selon qu'elle existe dans la raison qui la perçoit et qui l'ordonne, elle est antérieure à la bonté de l'acte intérieur de la volonté. Mais si on la considère suivant ce qu'elle est

(1) L'acte extérieur peut ainsi avoir par lui-même un caractère moral qui lui est propre.

(2) Cette sorte de bonté découle de l'acte intérieur de la volonté, parce que c'est à la volonté à déterminer la fin pour laquelle on fait une chose.

dans l'exécution matérielle, elle résulte de la bonté interne de la volonté qui est son principe (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte extérieur est l'objet de la volonté, en ce sens que la raison le propose à la volonté comme le bien qu'elle perçoit et qu'elle ordonne. Sous ce rapport la bonté de l'acte extérieur est antérieure à celle de l'acte de la volonté. Mais si on la considère telle qu'elle est dans sa réalisation matérielle, elle est l'effet de la volonté et en résulte.

Il faut répondre au *second*, que la fin est la première dans l'intention, mais la dernière dans l'exécution.

Il faut répondre au *troisième*, que la forme, selon qu'elle est reçue dans la matière, est postérieure à la matière sous le rapport de la génération, quoiqu'elle lui soit antérieure par nature; mais, selon qu'elle existe dans l'agent, elle lui est antérieure de toutes manières. Or, la volonté est comme la cause efficiente de l'acte extérieur. Par conséquent, la bonté de son acte est la forme de l'acte extérieur, parce qu'elle existe en elle comme dans la cause qui la produit.

ARTICLE II. — LA BONTÉ OU LA MALICE DE L'ACTE EXTÉRIEUR DÉPEND-ELLE TOUT ENTIÈRE DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE LA VOLONTÉ?

1. Il semble que la bonté et la malice de l'acte extérieur dépende tout entière de la volonté. Car il est dit en saint Matthieu (Matth. VII, 18) : *Un bon arbre ne peut produire de mauvais fruits, et un mauvais arbre ne peut en produire de bons.* Or, d'après saint Augustin (*Cont. Jul.* lib. I, cap. 8), l'arbre désigne la volonté, et le fruit les œuvres. Donc il ne peut se faire que la volonté intérieure soit bonne et l'acte extérieur mauvais, ou réciproquement.

2. Saint Augustin dit (*Retract.* lib. I, cap. 9) qu'on ne pèche que par la volonté. Par conséquent, s'il n'y a pas de péché dans la volonté il ne peut y en avoir dans l'acte extérieur. C'est pourquoi la bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend de la volonté.

3. Le bien et le mal dont nous parlons maintenant différencient les actes moraux. Or, les différences divisent par elles-mêmes le genre, d'après Aristote (*Met.* lib. VII, text. 43). Donc puisque l'acte est moral par là même qu'il est volontaire, il semble que le bien et le mal n'existent que dans l'acte par rapport à la volonté.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Lib. cont. mend.* cap. 7), qu'il y a des actes que ni la bonne intention ni la bonne volonté ne peuvent rendre bons.

CONCLUSION. — La bonté et la malice de l'acte extérieur selon ses rapports avec la fin dépend tout entière de la bonté et de la malice de la volonté, tandis que celle qui résulte des circonstances est produite par la raison.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la bonté ou la malice peut se considérer de deux manières dans l'acte extérieur. 1° On peut la considérer en elle-même, c'est-à-dire dans sa matière et dans ses circonstances. 2° On peut la considérer dans ses rapports avec la fin. Celle qui se rapporte à la fin dépend tout entière de la volonté; tandis que celle qui résulte de la matière ou des circonstances dépend de la raison; et la volonté en dépend suivant qu'elle se porte vers elle (2). Mais on doit observer que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 6 ad 1), pour qu'une chose

(1) Dans ce cas, l'acte intérieur de la volonté est la cause efficiente de la bonté de l'acte extérieur.

(2) Ainsi la volonté est bonne ou mauvaise, suivant que son objet est bon ou mauvais lui-même, comme nous l'avons dit précédemment.

soit mauvaise il suffit d'un seul défaut; tandis que pour qu'elle soit absolument bonne ce n'est pas assez qu'elle soit bonne sous un rapport, il faut encore qu'elle le soit entièrement. Si donc la volonté est bonne d'après son objet propre et d'après sa fin, l'acte extérieur doit être conséquemment bon lui-même. Mais il ne suffit pas pour que l'acte extérieur soit bon que la volonté soit bonne dans son intention; car si elle est mauvaise soit dans son intention, soit par rapport à son objet, il en résulte que l'acte extérieur est mauvais (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le bon arbre signifie la bonne volonté, c'est-à-dire celle qui est bonne sous le rapport de l'acte qu'elle veut et de la fin qu'elle se propose.

Il faut répondre au *second*, que non-seulement on pèche par la volonté quand on se propose une fin mauvaise, mais encore quand on veut un mauvais acte (2).

Il faut répondre au *troisième*, qu'on appelle volontaire non-seulement l'acte intérieur de la volonté, mais encore les actes extérieurs selon qu'ils procèdent de la volonté et de la raison. C'est pourquoi la différence du bien et du mal peut exister à l'égard de ces deux sortes d'actes.

ARTICLE III. — LA BONTÉ ET LA MALICE DE L'ACTE EXTÉRIEUR ET DE L'ACTE INTÉRIEUR EST-ELLE LA MÊME ?

1. Il semble que la bonté ou la malice de l'acte intérieur et de l'acte extérieur ne soit pas la même. Car le principe de l'acte intérieur est la faculté intérieure de l'âme qui perçoit ou qui appète, tandis que le principe de l'acte extérieur est la puissance qui exécute le mouvement. Or, là où il y a divers principes d'action les actes sont divers. Et comme l'acte est le sujet de la bonté ou de la malice et que d'ailleurs un même accident ne peut exister en différents sujets, il s'ensuit que la bonté de l'acte intérieur ou de l'acte extérieur ne peut être la même.

2. La vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui rend droites ses œuvres, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Or, la vertu intellectuelle qui réside dans la puissance qui commande est autre que la vertu morale qui existe dans la puissance commandée, suivant ce même philosophe (*Eth.* lib. II, cap. 1). Donc la bonté de l'acte intérieur qui émane de la puissance qui commande est autre que la bonté de l'acte extérieur qui émane de la puissance commandée.

3. Une même chose ne peut pas être cause et effet, car aucun être n'est cause de lui-même. Or, la bonté de l'acte intérieur est cause de la bonté de l'acte extérieur, ou réciproquement, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2 huj. quæst. et quest. XVIII, art. 5). Donc la bonté de l'un et de l'autre ne peut pas être la même.

Mais c'est le *contraire*. Nous avons montré (quest. XVIII, art. 6) que l'acte intérieur est la cause formelle de l'acte extérieur. Or, le formel et le matériel ne font qu'une seule et même chose. Donc la bonté de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur est la même.

CONCLUSION. — La bonté et la malice de l'acte extérieur relativement à la fin est la même que la bonté et la malice de l'acte intérieur de la volonté; mais relativement aux circonstances elle n'est pas la même, la bonté de l'acte intérieur diffère de celle de l'acte extérieur, bien que l'une reflue sur l'autre.

(1) Ainsi faire l'aumône par vaine gloire, c'est un acte extérieur qui pèche par l'intention, et qui est par là même mauvais.

(2) Il y a des actes dont l'objet est tellement mauvais, que la fin ou l'intention, quelle qu'elle soit, ne peut les justifier. Tels sont le vol et le larcin.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 4, et quest. XVIII, art. 6 ad 3), l'acte intérieur et l'acte extérieur, considérés moralement, ne forment qu'un seul acte. Mais il arrive quelquefois qu'un acte qui est un subjectivement, renferme plusieurs espèces de bonté ou de malice, et que quelquefois il n'en renferme qu'une seule. Il faut donc dire que tantôt la bonté ou la malice de l'acte intérieur et de l'acte extérieur est la même, et que tantôt elle est différente. Car, comme nous l'avons dit (quest. XVIII, art. 6), la bonté ou la malice de l'acte intérieur et celle de l'acte extérieur sont ordonnées l'une par rapport à l'autre. Or, dans les choses qui se rapportent à une autre, il y en a qui ne sont bonnes que relativement à la fin à laquelle on les destine. Ainsi une potion amère n'est bonne que parce qu'elle nous aide à recouvrer la santé. En ce cas la bonté de la potion ne diffère pas de celle de la santé ; elle ne forme avec elle qu'une seule et même bonté. Quelquefois aussi ce qui se rapporte à un but a intrinsèquement une bonté propre, indépendamment de sa bonté relative. Ainsi une médecine douce et savoureuse est bonne au goût indépendamment de la bonté qu'elle possède comme remède. Il faut donc dire que quand l'acte extérieur n'est bon ou n'est mauvais que d'après le rapport qu'il a avec la fin, alors la bonté et la malice de l'acte intérieur qui se rapporte directement à la fin est absolument la même que celle de l'acte extérieur qui se rapporte à la fin par son intermédiaire (1). Mais quand l'acte extérieur est bon ou mauvais en lui-même, c'est-à-dire dans sa matière ou ses circonstances, alors sa bonté est différente de celle de la volonté qui résulte de la fin. Cependant la bonté de la fin que la volonté se propose reflue sur l'acte extérieur, et la bonté de la matière et des circonstances reflue sur l'acte intérieur, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.).

Il faut répondre au *premier* argument, que ce raisonnement prouve que l'acte intérieur et l'acte extérieur sont naturellement (2) de divers genres, mais cette diversité n'empêche pas qu'ils ne soient un moralement, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 4).

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 12), les vertus morales se rapportent aux actes mêmes des vertus qui sont en quelque sorte leurs fins, mais la prudence qui réside dans la raison se rapporte aux moyens, et c'est pour ce motif qu'il est nécessaire qu'il y ait différentes vertus. Toutefois la raison droite qui a pour objet la fin des vertus elles-mêmes n'a pas d'autre bonté que la bonté de la vertu en ce sens que chaque vertu participe à la bonté de la raison elle-même.

Il faut répondre au *troisième*, que quand une chose découle d'un être dans un autre, comme d'une cause efficiente univoque (3), alors ce qui est dans les deux sujets est différent. Ainsi quand un objet chaud en échauffe un autre, la chaleur du sujet qui chauffe et de l'objet échauffé est numériquement différente, quoiqu'elle soit spécifiquement la même. Mais quand une chose découle d'un être dans un autre par analogie ou proportionnellement, alors les deux choses sont une numériquement. Ainsi on ne dit que la médecine et l'urine sont saines que par rapport aux principes de santé qui sont dans le corps de l'animal. La santé à l'égard de la médecine et de l'urine n'est donc pas autre que la santé de l'animal que la médecine

(1) Ainsi la macération du corps n'est bonne qu'en vertu de la fin qu'on se propose. Car elle est louable si on la pratique pour plaire à Dieu, et elle serait blâmable, si on avait l'intention de ruiner sa santé pour hâter sa mort.

(2) Considérés comme êtres, ils sont multiples, mais moralement ils ne font qu'un. L'acte intérieur est la forme, et l'acte extérieur la matière.

(3) La cause est univoque quand elle est absolument de même nature que son effet.

produit et que l'urine signifie. En ce sens la bonté de l'acte extérieur découle de la bonté de la volonté et réciproquement, c'est-à-dire selon le rapport de l'un à l'autre.

ARTICLE IV. — L'ACTE EXTÉRIEUR AJOUTE-T-IL QUELQUE CHOSE A LA BONTÉ OU A LA MALICE DE L'ACTE INTÉRIEUR?

1. Il semble que l'acte extérieur n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur. Car, d'après saint Jean Chrysostome (*Math. hom.* XIX), la volonté est ce qu'on récompense pour le bien ou ce qu'on punit pour le mal. Or, les œuvres sont les témoignages de la volonté. Donc Dieu ne cherche pas les œuvres pour lui-même, pour savoir comment il doit porter ses jugements, mais il les cherche pour les autres, afin que tous comprennent qu'il est juste. Et comme le mal et le bien doivent s'apprécier plutôt d'après le jugement de Dieu que d'après le jugement des hommes, il s'ensuit que l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur.

2. La bonté de l'acte intérieur et de l'acte extérieur est une seule et même bonté, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, toute augmentation se fait par l'addition d'une unité à une autre. Donc l'acte extérieur n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur.

3. La bonté de la créature n'ajoute rien à la bonté divine, parce qu'elle en découle entièrement. Or, la bonté de l'acte extérieur découle quelquefois tout entière de la bonté de l'acte intérieur, et d'autres fois c'est le contraire, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc l'un des deux n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'autre.

Mais c'est le *contraire*. Tout être qui agit a l'intention de faire le bien et d'éviter le mal. Si donc l'acte extérieur n'ajoute rien à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur, celui qui a la volonté bonne ou mauvaise fait le bien ou s'abstient de faire le mal inutilement ; ce qui répugne.

CONCLUSION. — La bonté que l'acte extérieur tire de sa fin n'augmente qu'accidentellement la bonté de l'acte intérieur, mais celle qu'il a en lui-même d'après sa matière et les circonstances ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur, puisqu'elle en est le terme.

Il faut répondre que si nous parlons de la bonté que l'acte extérieur tire de sa fin, en ce sens il n'ajoute rien à la bonté de l'acte intérieur, à moins qu'il n'arrive que la volonté ne devienne meilleure par elle-même quand il s'agit du bien, ou qu'elle ne devienne pire quand il s'agit du mal (1); ce qui semble possible de trois manières : 1° Sous le rapport du nombre, comme quand on veut faire quelque chose pour une fin bonne ou mauvaise. Alors on ne la fait pas, mais on la veut, puis on la fait; l'acte de la volonté est dans ce cas doublé, et le bien ou le mal l'est également. 2° Sous le rapport de l'extension. Par exemple on veut faire une chose pour une fin bonne ou mauvaise, et on l'abandonne par suite d'un obstacle qu'on a rencontré; tandis que celui qui la fait continue à la vouloir jusqu'à ce que l'œuvre soit achevée. Il est évident que la volonté de ce dernier a été plus persévérante dans le bien ou le mal, et qu'à ce titre elle est pire ou meilleure. 3° Sous le rapport de l'intensité. Car il y a des actes extérieurs qui, suivant qu'ils sont agréables ou pénibles, donnent naturellement à la volonté plus ou moins d'énergie. Or, il est constant que la volonté est d'autant meilleure ou pire qu'elle tend au bien ou au mal avec plus de vigueur. Mais si l'on parle de la bonté que l'acte extérieur possède d'après sa matière et les circonstances, il est alors comme le terme et la fin de la volonté, et il ajoute par conséquent à sa

(1) C'est donc par accident que l'acte extérieur ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur ; mais considéré en lui-même, il n'y ajoute rien.

bonté ou à sa malice, parce que toute inclination ou tout mouvement s'achève selon qu'il arrive à sa fin ou qu'il atteint son terme (1). Par conséquent la volonté n'est parfaite qu'autant qu'elle agit dans des circonstances favorables. Si toutefois elle ne peut agir, et qu'elle soit assez parfaite pour agir si elle le pouvait, le défaut de perfection qui provient de l'acte extérieur est absolument involontaire. Et comme l'involontaire ne mérite ni peine ni récompense quand on fait le bien ou le mal, de même il ne diminue en rien le mal ou le bien (2) que l'on a l'intention de faire; quand ce n'est nullement par sa faute que l'on a manqué de le réaliser.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Chrysostome parle de la volonté de l'homme quand elle est consommée et qu'elle ne cesse d'agir que par impuissance.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur la bonté que l'acte extérieur tire de sa fin. Mais la bonté que l'acte extérieur tire de sa matière et des circonstances est autre que la bonté de la volonté qui provient de la fin. Toutefois elle n'est pas autre que celle que la volonté tire de l'acte voulu; mais elle se rapporte à elle comme sa raison et sa cause, ainsi que nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.).

Par là la réponse au *troisième* argument est évidente.

ARTICLE V. — L'ÉVÉNEMENT QUI SUIT AJOUTE-T-IL A LA BONTÉ OU A LA MALICE DE L'ACTE EXTÉRIEUR?

1. Il semble que l'événement qui suit l'acte extérieur ajoute à sa bonté ou à sa malice. Car l'effet préexiste virtuellement dans la cause. Comme les événements suivent les actes à la manière dont les effets suivent leurs causes, ils préexistent donc virtuellement dans les actes. Or, on juge de la bonté ou de la malice de chaque être par sa vertu, puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 6). Donc les événements ajoutent quelque chose à la bonté ou la malice de l'acte.

2. Les bonnes œuvres que font les auditeurs sont des effets qui résultent de la prédication de celui qui les enseigne. Or, ces bonnes œuvres ajoutent au mérite du prédicateur, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (*Philip.* IV, 1) : *Mes très-chers frères et mes bien-aimés, ma joie et ma couronne.* Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou la malice de l'acte.

3. On n'ajoute à la peine qu'autant que la faute s'accroît. Ainsi il est dit au Deutéronome (*Deut.* XXV, 2) : *Le nombre des coups sera réglé d'après l'étendue du péché.* Or, l'événement fait ajouter à la peine. Car il est dit (*Exod.* XXI, 29) : *S'il y a déjà quelque temps que le bœuf frappait de la corne et que le maître ne l'ait point renfermé après en avoir été averti, de sorte qu'ensuite il tue un homme ou une femme, le bœuf sera lapidé et le maître puni de mort.* Or, on n'aurait pas tué le maître, si le bœuf n'eût pas lui-même tué quelqu'un, bien qu'on ne l'eût pas tenu renfermé. Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte.

4. Si un individu s'expose à faire périr quelqu'un en le frappant ou en rendant une sentence, mais que la mort ne s'ensuive pas, il ne contracte pas d'irrégularité. Cependant il en aurait contracté une, si la mort s'en était suivie. Donc l'événement qui suit ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte.

Mais c'est le *contraire*. L'événement qui suit ne rend pas mauvais l'acte

(1) Autrement il ne serait pas nécessaire que celui qui a la volonté de faire le bien réalisât son dessein.

(2) Cependant saint Thomas dit lui-même que quel que soit le mérite de l'acte intérieur aux yeux de Dieu, celui qui l'exécute mérite une récompense accidentelle que n'obtient pas celui qui n'a pu l'exécuter. Pour les martyrs, la plupart des théologiens font consister cette récompense dans l'auréole qui est le signe de leur victoire.

qui était bon, ni bon celui qui était mauvais. Par exemple, si on fait l'aumône à un pauvre, et qu'il en abuse pour pécher, celui qui a fait l'aumône ne perd rien de son action. De même, si on souffre avec patience une injure que l'on a reçue, cela ne rend pas excusable celui qui l'a faite. Donc l'événement qui suit n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte.

CONCLUSION. — L'événement qui suit et qui a été prévu augmente la bonté ou la malice de l'acte extérieur ; mais s'il n'a pas été prémédité et qu'il n'arrive qu'accidentellement ou dans de rares circonstances il ne l'augmente pas ; il n'en est pas de même s'il arrive directement ou le plus souvent.

Il faut répondre que l'événement qui suit a été prémédité ou il ne l'a pas été. S'il a été prémédité il est évident qu'il ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte. Car quand quelqu'un pense qu'il peut résulter de son action une multitude de maux, et que néanmoins il n'y renonce pas, sa volonté n'en est par là même que plus déréglée. Si l'événement n'a pas été prémédité il faut faire une distinction. S'il résulte par lui-même de l'acte et qu'il arrive le plus souvent, alors il ajoute à la bonté ou à la malice de l'acte même (1). Car il est manifeste qu'un acte est d'autant meilleur dans son genre qu'il en peut résulter de plus grands biens, et qu'il est d'autant plus coupable qu'il en peut résulter de plus grands maux. Mais si l'événement est rare et accidentel, dans ce cas il n'ajoute pas à la bonté ou à la malice de l'acte. Car on ne juge pas d'une chose d'après ce qu'elle est par accident, mais d'après ce qu'elle est par elle-même.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on juge de la puissance d'une cause d'après les effets qu'elle produit par elle-même, mais non d'après ceux qu'elle produit par accident.

Il faut répondre au *second,* que les bonnes œuvres des auditeurs sont une conséquence de l'instruction du prédicateur; elles en sont même les effets directs. C'est à ce titre qu'elles ajoutent à ses mérites surtout quand il a eu préalablement l'intention de les faire produire.

Il faut répondre au *troisième,* que cet événement, pour lequel on ordonne une peine, est un événement prémédité qui résulte par lui-même de la cause qui l'a produit ; c'est pourquoi il est imputé à châtiment.

Il faut répondre au *quatrième,* que ce raisonnement serait concluant si l'irrégularité était infligée pour une faute ; mais elle peut l'être pour un fait (2), et ce fait rend incapable des fonctions sacrées.

ARTICLE VI. — LE MÊME ACTE EXTÉRIEUR PEUT-IL ÊTRE BON ET MAUVAIS ?

1. Il semble que le même acte puisse être bon et mauvais. Car le mouvement qui est continu est un, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. v, text. 39 et 40). Or, le même mouvement continu peut être bon et mauvais. Par exemple, en allant à l'église d'une façon continue, on peut d'abord se proposer la vaine gloire et avoir ensuite l'intention de servir Dieu. Donc un seul et même acte peut être bon et mauvais.

2. D'après Aristote (*Phys.* lib. III, text. 20 et 21), l'action et la passion sont un seul acte. Or, la passion peut être bonne comme celle du Christ, et l'action mauvaise comme celle des Juifs. Donc un même acte peut être bon et mauvais.

3. Le serviteur étant comme l'instrument du maître, l'action du premier est celle du second comme l'action de l'instrument est celle de l'ouvrier qui l'emploie. Or, il peut arriver que l'action du serviteur procède de la bonne volonté du maître et qu'à ce titre elle soit bonne, et qu'elle procède de la

(1) Dans ce cas, du moins, il a été voulu indirectement, puisqu'on a pu le prévoir et le vouloir dans sa cause.

(2) Ainsi l'irrégularité peut frapper un juge qui aurait assisté à une condamnation à mort.

mauvaise volonté du serviteur et qu'à ce titre elle soit mauvaise. Donc le même acte peut être bon et mauvais.

Mais c'est le *contraire*. Les contraires ne peuvent pas exister dans le même sujet. Or, le bien et le mal sont contraires. Donc un même acte ne peut pas être bon et mauvais.

CONCLUSION. — Si l'on considère l'acte au point de vue de son unité morale, il ne peut pas se faire qu'il soit bon et mauvais; mais si on le considère sous le rapport de son unité naturelle, rien n'empêche qu'un acte qui est un de cette manière ne soit bon et mauvais.

Il faut répondre que rien n'empêche ce qui est un dans un genre d'être multiple dans un autre. Ainsi une surface continue est une quand on la considère sous le rapport de la quantité, et elle est multiple quand on la considère sous le rapport de la couleur, puisqu'elle peut être en partie blanche et en partie noire. D'après cela rien n'empêche qu'un acte ne soit un quand on le considère dans sa nature (1), et qu'il ne le soit pas au point de vue moral ou réciproquement, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). En effet une promenade continue n'est qu'un acte naturellement; cependant il peut se faire que moralement elle en forme plusieurs, comme dans le cas où celui qui se promène vient à changer de volonté, puisque cette faculté est le principe des actes humains. Conséquemment si par l'unité de l'acte on entend l'unité morale, il est impossible qu'un même acte soit bon et mauvais moralement; mais si on n'entend que l'unité naturelle et non l'unité morale, cela peut être.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce mouvement continu qui procède d'une intention diverse, bien qu'il soit un d'une unité naturelle, ne l'est cependant pas d'une unité morale.

Il faut répondre au *second*, que l'action et la passion appartiennent à la morale selon qu'elles sont volontaires. C'est pourquoi quand elles sont volontaires par suite du rapport qu'elles ont avec des volontés diverses, elles forment alors deux actes moraux dont l'un peut être bon et l'autre mauvais.

Il faut répondre au *troisième*, que l'acte du serviteur selon qu'il procède de sa volonté n'est pas l'acte du maître; il ne l'est qu'autant qu'il procède de l'ordre que le maître a donné. Par conséquent la mauvaise volonté du serviteur ne le rend pas mauvais.

QUESTION XXI.

DES CONSÉQUENCES OU DES EFFETS DES ACTES HUMAINS RELATIVEMENT A LEUR BONTÉ OU A LEUR MALICE.

Après avoir parlé de la bonté et de la malice des actes humains considérée en elle-même nous avons maintenant à l'examiner dans ses effets. A ce sujet quatre questions se présentent : 1° L'acte humain est-il vertueux ou vicieux selon qu'il est bon ou mauvais? — 2° Est-il louable ou blâmable? — 3° Est-il méritoire ou déméritoire? — 4° Est-il méritoire ou déméritoire aux yeux de Dieu?

ARTICLE I. — L'ACTE HUMAIN EST-IL VERTUEUX OU VICIEUX SELON QU'IL EST BON OU MAUVAIS?

1. Il semble qu'un acte humain ne soit pas une vertu ou un péché par là même qu'il est bon ou mauvais. Car les péchés sont des monstres dans la nature, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 82). Or, les monstres ne sont pas des actes, mais ce sont des choses engendrées contrairement aux lois naturelles; tandis que ce qui est l'effet de l'acte et de la raison imite ce qui

(1) C'est-à-dire considéré physiquement. Il faut donc distinguer deux sortes d'actes, les actes physiques et les actes moraux. Tout cet article roule sur cette distinction.

est l'effet de la nature, comme le dit au même endroit ce philosophe. Donc de ce qu'un acte est mauvais et déréglé il ne s'ensuit pas que ce soit un péché.

2. Le péché, dit encore Aristote (*Phys.* lib. II, text. 82) se produit dans la nature et l'art, toutes les fois que la nature et l'art ne parviennent pas à leur fin. Or, la bonté et la malice de l'acte humain consistent surtout dans l'intention finale et dans son exécution. Il semble donc que la malice de l'acte n'en fasse pas un péché.

3. Si la malice de l'acte produisait le péché il s'ensuivrait que partout où le mal existerait il y aurait péché. Or, c'est faux. Car le châtiment bien qu'il soit un mal n'est cependant pas un péché. Donc de ce qu'un acte est mauvais il n'en résulte pas que ce soit un péché.

Mais c'est le *contraire*. La bonté de l'acte humain, comme nous l'avons vu (quest. XIX, art. 4), dépend principalement de la loi éternelle, et par conséquent sa malice consiste dans son désaccord avec cette loi. Or, c'est là ce qui constitue la nature du péché. Car saint Augustin dit (*Cont. Faustum*, lib. XXII, cap. 27) que le péché est une parole, une action, ou un désir contraire à la loi éternelle. Donc l'acte humain est un péché par là même qu'il est mauvais.

CONCLUSION. — Puisqu'on dit qu'un acte est bon ou mauvais selon qu'il est conforme ou non à la raison et à la loi éternelle, il est nécessaire que l'acte humain par là même qu'il est bon ou mauvais soit une vertu ou un péché.

Il faut répondre que la définition du mal a plus d'étendue que celle du péché, et la définition du bien plus d'étendue que celle du juste (1). Car toute privation du bien dans un être quelconque constitue le mal, tandis que le péché consiste à proprement parler dans l'acte qu'on fait pour une fin à laquelle il ne doit pas être rapporté. Or, le rapport légitime d'une chose à sa fin a pour mesure une règle quelconque. Cette règle dans les êtres qui agissent naturellement est la vertu même de la nature qui les incline vers cette fin. Par conséquent, quand un acte procède d'une vertu naturelle, conformément à l'inclination qu'elle a naturellement pour sa fin, alors il conserve sa rectitude, parce que c'est un milieu qui ne s'écarte pas de ses extrêmes, c'est-à-dire qui se tient renfermé entre son principe et sa fin. Mais quand un acte sort de cette rectitude, en ce cas on dit que c'est un péché ou une monstruosité dans la nature (2). — Pour les choses volontaires, la règle prochaine est la raison humaine, et la règle suprême la loi éternelle. Par conséquent, quand un acte humain se rapporte à sa fin conformément à la raison et à la loi éternelle, alors l'acte est droit, mais quand il s'écarte de cette ligne on dit que c'est un péché. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. XIX, art. 3 et 4), que tout acte volontaire est mauvais par là même qu'il s'écarte de la raison et de la loi éternelle, et que tout acte est bon selon qu'il s'accorde avec l'une et l'autre. D'où il suit que l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, est une vertu ou un péché.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on donne le nom de monstres aux péchés qui se produisent dans l'ordre de la nature contrairement à ses lois.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes de fin : une fin dernière et une fin prochaine. Or, dans le péché de nature l'acte manque sa fin dernière qui est la perfection de l'être engendré ; mais il ne manque pas absolument sa fin prochaine ; car la nature opère quelque chose en le formant.

(1) Tout mal n'est pas un péché. Ainsi la douleur, le châtiment, sont des maux sans être des péchés. Tout bien n'est pas non plus une chose droite, une action vertueuse. Par exemple la volupté est illicite et défendue par la loi.

(2) C'est un mal physique.

De même dans le péché de la volonté l'acte est toujours en défaut par rapport à sa fin dernière, parce qu'aucun acte mauvais ne peut se rapporter à la béatitude qui est la fin dernière, bien qu'il ne s'écarte pas de la fin prochaine que la volonté se propose et qu'elle atteint. Mais comme on ne se propose cette fin prochaine qu'en vue de la fin dernière, on peut trouver dans l'intention même qui se rapporte à cette fin une raison de droiture et de péché (1).

Il faut répondre au *troisième,* que tout être se rapporte à sa fin par son acte. C'est pourquoi la nature du péché, qui consiste dans ce qu'il y a de désordonné par rapport à la fin, existe à proprement parler dans l'acte, tandis que le châtiment regarde la personne qui pèche, comme nous l'avons dit (part. I, quest. XLVIII, art. 5 ad 4, et art. 6 ad 3).

ARTICLE II. — L'ACTE HUMAIN, SELON QU'IL EST BON OU MAUVAIS, EST-IL LOUABLE OU BLAMABLE?

1. Il semble que l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, ne soit pas louable ou blâmable. Car le péché existe dans la nature, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 82 - 84). Or, les choses qui sont naturelles ne sont ni louables, ni blâmables, d'après ce même philosophe (*Eth.* lib. III, cap. 5). Donc l'acte humain, par là même que c'est un mal ou un péché, ce n'est pas une faute, et conséquemment, par là même qu'il est bon, ce n'est pas non plus une chose louable.

2. Comme le péché se produit dans les actes moraux, de même on le trouve dans les œuvres d'art. Car, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 82), le grammairien ne pèche pas quand il écrit mal, et le médecin quand il donne à tort une potion. Or, un homme d'art n'est pas coupable pour la chose qu'il fait mal, parce qu'il appartient à son art ou à sa science de faire comme il lui plaît de bonnes ou de mauvaises choses. Il semble donc que l'acte moral, par là même qu'il est mauvais, ne soit pas coupable.

3. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que le mal est infirme et impuissant. Or, l'infirmité ou l'impuissance détruit ou diminue la culpabilité. Donc l'acte humain n'est pas coupable selon qu'il est mauvais.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. I, cap. 12) que les œuvres vertueuses sont louables, et les œuvres contraires blâmables ou coupables. Or, les actes bons sont des actes de vertu, puisque la vertu est ce qui rend bon celui qui la possède et ce qui le met en état de bien exécuter ses œuvres, suivant ce même philosophe (*Eth.* lib. II, cap. 6). Les actes opposés sont conséquemment mauvais. Donc l'acte humain, par là même qu'il est bon ou mauvais, est louable ou blâmable.

CONCLUSION. — Puisque tous les actes humains procèdent de nous librement, il est nécessaire que chacun de ces actes soit louable ou blâmable selon qu'il est bon ou mauvais.

Il faut répondre que comme la définition du mal a plus d'étendue que celle du péché, de même la définition du péché a plus d'étendue que celle de la faute (2). Car un acte n'est coupable ou louable qu'autant qu'on l'impute à un agent. En effet, on ne loue ou on ne blâme qu'autant qu'on impute à quelqu'un la malice ou la bonté d'un de ses actes. Et alors l'acte est imputé à l'agent quand celui-ci en est le maître au point d'exercer sur lui son sou-

(1) En dernière analyse, on juge donc de la moralité de l'acte selon qu'il s'écarte ou non de sa fin dernière.

(2) Dans la langue de saint Thomas, le mot péché s'entend tout à la fois des choses naturelles et libres, et il est applicable à l'ordre physique aussi bien qu'à l'ordre moral. Le mot faute ne s'entend que des actes libres et volontaires. Et il n'y a que ces actes qui soient dignes de louange ou de blâme.

verain domaine. Or, il en est ainsi de tous les actes volontaires, parce que l'homme par sa volonté est maître de ses actions, comme on le voit par ce que nous avons dit (quest. I, art. 1 et 2). D'où il résulte qu'il n'y a que la bonté ou la malice des actes volontaires qui mérite la louange ou le blâme, c'est-à-dire des actes dont le mal constitue tout à la fois un péché et une faute.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'agent naturel n'a pas puissance sur ses actes, parce que la nature est nécessairement déterminée dans ses effets. C'est pourquoi, bien que le péché existe dans les actes naturels, il n'y a cependant pas là de faute.

Il faut répondre au *second*, que dans les choses d'art le rapport de la raison n'est pas le même que dans les choses morales. Car en fait d'art la raison se rapporte à une fin particulière qu'elle a elle-même conçue et imaginée. En morale elle se rapporte à la fin générale de toute la vie humaine, et c'est à cette fin que les fins particulières doivent elles-mêmes se rapporter. Or, le péché étant une déviation de l'être par rapport à sa fin, comme nous l'avons dit (art. 1 huj. quæst.), il arrive que dans une œuvre d'art il peut y avoir deux sortes de péché : 1° L'œuvre peut s'écarter de la fin particulière que l'homme de l'art se proposait. Dans ce cas le péché est propre à l'art lui-même. C'est ce qui a lieu, par exemple, quand l'artiste fait une mauvaise œuvre lorsqu'il a l'intention d'en faire une bonne, ou qu'il en fait une bonne lorsqu'il a l'intention d'en faire une mauvaise. 2° L'œuvre peut pécher en s'écartant de la fin commune à l'humanité (1). Ainsi on dit qu'on pèche de cette manière quand on a l'intention de faire une mauvaise œuvre et qu'on la fait pour tromper quelqu'un. Mais ce péché n'est pas propre à l'artisan comme artisan, c'est en lui le fait de l'homme. Par conséquent l'artisan est responsable du premier péché comme artisan, tandis que l'homme est responsable du second comme homme. Or, dans l'ordre moral où l'on ne considère que le rapport de la raison avec la fin générale de l'humanité, le mal ou le péché résulte toujours de la déviation de l'acte relativement à cette fin. C'est pourquoi l'homme est coupable de ce péché comme homme et comme être moral. D'où Aristote conclut (*Eth.* lib. VI, cap. 5) qu'une faute volontaire dans les arts est préférable à une faute involontaire, mais qu'il n'en est pas de même à l'égard de la prudence, ni à l'égard des vertus morales dont la prudence est la règle.

Il faut répondre au *troisième*, que l'infirmité qui se trouve dans les péchés volontaires ne détruit ni ne diminue la malice de l'action, parce qu'elle dépend de la volonté humaine qui en est elle-même la cause.

ARTICLE III. — L'ACTE HUMAIN EST-IL MÉRITOIRE OU DÉMÉRITOIRE SELON QU'IL EST BON OU MAUVAIS (2)?

1. Il semble que l'acte humain ne soit pas méritoire ou déméritoire en raison de sa bonté ou de sa malice. Car le mérite et le démérite se rapportent à une rétribution qui n'a lieu que pour les actes qui sont faits pour un autre. Or, tous les actes bons ou mauvais de l'homme ne se rapportent pas à un autre; il y en a qu'il fait pour lui-même. Donc tout acte humain bon ou mauvais n'est pas méritoire ou déméritoire.

(1) L'artiste qui fait, par exemple, une statue indécente, s'écarte de la fin commune à l'humanité, qui est la vertu et l'honnêteté. Il ne pèche pas comme artiste, si sa statue est très-bien exécutée, mais il pèche comme homme.

(2) Le mérite et le démérite des actes sont reconnus dans l'Ecriture dans une foule d'endroits, et le concile de Trente a condamné la doctrine contraire soutenue par Luther et Calvin : *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ità esse dona Dei, ut non sint etiàm bona ipsius justificati merita.... anathema sit* (sess. VI, can. 32).

2. On ne mérite ni châtiment, ni récompense pour avoir disposé comme on l'a voulu des choses dont on est le maître. Ainsi, quand un homme détruit ce qui lui appartient, on ne le punit pas comme s'il détruisait le bien d'un autre. Or, l'homme est maître de ses actes. Donc s'il dispose bien ou mal de ses actes, il ne mérite pour cela ni peine, ni récompense.

3. De ce qu'un homme s'amasse du bien, il ne mérite pas qu'un autre l'en récompense, et il en est de même pour le mal qu'il se fait. Or, un bon acte est un bien et une perfection pour celui qui l'accomplit, et un acte déréglé est au contraire pour lui un mal. Donc de ce que l'homme fait un acte bon ou mauvais, il ne mérite, ni ne démérite.

Mais c'est le *contraire*. Isaïe dit (Is. III, 10) : *Dites au juste qu'il goûtera le fruit de ses vertus; mais malheur à l'impie, car il recevra le châtiment de ses crimes.*

CONCLUSION. — Les actes humains bons ou mauvais sont méritoires ou déméritoires selon qu'ils se rapportent à la justice rémunérative.

Il faut répondre que le mérite et le démérite se rapportent à la rétribution qui se fait conformément à la justice. Or, la justice exige qu'on traite chacun selon le bien ou le mal qu'il fait à autrui. Or, il est à remarquer que tout être qui vit en société est en quelque sorte une partie et un membre de la société entière. Par conséquent celui qui fait du bien ou du mal à l'individu qui existe en société, son action rejaillit sur tout le corps social, comme une blessure à la main agit conséquemment sur l'homme tout entier. Ainsi donc, quand quelqu'un travaille pour le bien ou pour le mal d'une autre personne, il y a là deux raisons de mérite ou de démérite. La première provient de ce qui lui est dû en particulier par la personne qu'il aide ou qu'il offense; la seconde résulte de ce qui lui revient du côté de la société entière. Quand quelqu'un se propose, en agissant, de faire directement le bien ou le mal de toute la société, il lui est dû quelque chose, premièrement et principalement par la société en général, secondement par tous les membres de la société. Quand quelqu'un fait une action qui tourne à son avantage ou à sa perte, il lui en revient encore quelque chose, parce que cette action tourne au bien général, en ce sens du moins qu'il fait lui-même partie de la société. A la vérité on ne lui doit rien, parce qu'il a fait son propre bien ou son propre mal, à moins qu'on ne dise par analogie que l'homme doit observer une sorte de justice envers lui-même. Il est donc évident que l'acte bon ou mauvais est louable ou blâmable, selon qu'il est au pouvoir de la volonté; c'est une vertu ou un péché, selon le rapport qu'il a avec la fin; il est méritoire ou déméritoire, selon qu'il se rapporte à la justice rémunérative.

Il faut répondre au *premier* argument, que quelquefois les actes humains sont bons ou mauvais, quoiqu'ils ne se rapportent pas au bien ou au mal d'un autre individu. Dans ce cas ils se rapportent au bien ou au mal d'un autre tiers qui est la société elle-même.

Il faut répondre au *second*, que l'homme qui est maître de ses actes mérite ou démérite, selon qu'il appartient à la société dont il est le membre, parce qu'en disposant bien ou mal de ses actes, il est utile ou nuisible aux intérêts de la société qu'il doit servir.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien ou le mal que l'on se fait à soi-même par ses actes rejaillit sur la société, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE IV. — L'ACTE HUMAIN EST-IL MÉRITOIRE OU DÉMÉRITOIRE AUX YEUX DE DIEU, SELON QU'IL EST BON OU MAUVAIS (1)?

1. Il semble qu'un acte humain bon ou mauvais n'ait ni mérite, ni démérite par rapport à Dieu, parce que, comme nous l'avons dit (art. 3), le mérite et le démérite se rapportent à la rémunération du bien ou du mal qu'on a fait à autrui. Or, l'acte humain, bon ou mauvais, ne fait ni bien, ni mal à Dieu. Car il est dit (Job, xxxv, 6) : *Si vous pèchez, en quoi lui nuirez-vous? Si vous faites le bien, qu'est-ce qu'il lui en reviendra?* Donc l'acte humain, bon ou mauvais, n'a ni mérite, ni démérite devant Dieu.

2. L'instrument n'a ni mérite, ni démérite à l'égard de celui qui s'en sert, parce que toute l'action de l'instrument provient de celui qui l'emploie. Or, l'homme est en agissant l'instrument de la puissance divine, qui est son principal moteur. Car il est dit (Is. x, 15) : *La hache se glorifiera-t-elle contre celui qui s'en sert? ou la scie s'élèvera-t-elle contre celui qui la tire?* Le prophète compare évidemment l'homme en cet endroit à un instrument. Donc, qu'il agisse bien ou mal, l'homme ne mérite, ni ne démérite devant Dieu.

3. L'acte humain est méritoire ou déméritoire selon qu'il se rapporte à un autre que celui qui le produit. Or, tout acte humain ne se rapporte pas à Dieu. Donc tous les actes bons ou mauvais ne sont pas méritoires ou déméritoires aux yeux de Dieu.

Mais c'est le *contraire*. Il est dit (*Eccl.* cap. ult. 14) : *Tout ce qui se fait, Dieu le traduira en jugement, soit comme bon, soit comme mauvais.* Or, le jugement suppose qu'on récompensera chacun selon ses mérites ou ses démérites. Donc tout acte humain bon ou mauvais est méritoire ou déméritoire devant Dieu.

CONCLUSION. — Puisque Dieu est le gouverneur et le maître de tout l'univers et surtout des créatures raisonnables dont il est la fin, les actes humains bons ou mauvais sont méritoires ou déméritoires non-seulement devant les hommes, mais encore devant lui.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 3), l'acte d'un homme est méritoire ou déméritoire selon qu'il se rapporte à autrui, soit par rapport à lui, soit par rapport à la société. Or, nos actes bons ou mauvais sont méritoires ou déméritoires devant Dieu de ces deux manières. Ils le sont par rapport à lui en ce sens qu'il est la fin dernière de l'homme. Or, il faut que tous les actes se rapportent à leur fin dernière, comme nous l'avons vu (quest. xix, art. 10). Par conséquent celui qui fait un acte mauvais qui n'est pas susceptible d'être rapporté à Dieu, ne rend pas à la Divinité l'honneur qu'il lui doit comme à sa fin dernière. — Ils le sont aussi par rapport à l'universalité des êtres, parce que dans toute société celui qui la régit prend surtout soin du bien général. En conséquence, c'est à lui qu'il appartient de rendre à chacun selon le bien ou le mal qu'il fait à la société. Or, Dieu est le gouverneur et le maître de tout l'univers, comme nous l'avons vu (part. I, quest. cm, art. 6), et spécialement des créatures raisonnables. D'où il est évident que les actes humains sont méritoires ou déméritoires par rapport à lui. Autrement il s'ensuivrait que Dieu ne prend aucun soin de nos actes.

(1) L'Écriture le dit formellement : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut referat unusquisque prout gessit, sive bonum, sive malum* II. *Cor.* v). Et ailleurs : *Unusquisque propriam mercedem accipiet* (I. *Cor.* III). Cette vérité a été niée par les antinomiens et par les hérétiques modernes, qui refusaient d'admettre l'utilité des œuvres pour le salut. Luther, Calvin, Mélanchton, ont soutenu cette erreur.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'acte de l'homme ne peut rien faire perdre ni gagner à Dieu en soi; cependant l'homme ravit ou donne à Dieu quelque chose autant qu'il est en lui, quand il observe ou n'observe pas l'ordre qu'il a établi.

Il faut répondre au *second*, que l'homme est en effet mû par Dieu comme un instrument, mais cela n'empêche pas qu'il ne se meuve lui-même par le libre arbitre (1), comme nous l'avons dit (quest. x, art. 4). C'est ce qui fait que ses actes sont méritoires ou déméritoires devant Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme n'appartient pas à la société civile par tout son être et par tout ce qu'il a. C'est pourquoi il n'est pas nécessaire que tous ses actes soient méritoires ou déméritoires par suite de leur rapport avec la société. Mais tout ce qu'est l'homme, tout ce qu'il peut et tout ce qu'il a, il doit le rapporter à Dieu. C'est pourquoi tout acte de l'homme, bon ou mauvais, est méritoire ou déméritoire devant Dieu selon qu'il est raisonnable.

QUESTION XXII.

DU SUJET DES PASSIONS DE L'AME.

Après avoir parlé des actions de l'âme, nous devons nous occuper des passions. — D'abord nous les considérerons d'une manière générale, puis d'une manière particulière. Pour les étudier en général il y a quatre choses à examiner : 1° Leur sujet; 2° leur différence; 3° les rapports qu'elles ont entre elles; 4° leur malice et leur bonté. — Touchant le sujet des passions trois questions sont à faire : 1° Y a-t-il des passions qui résident dans l'âme? — 2° La passion existe-t-elle plus dans la faculté qui appète que dans celle qui perçoit? — 3° Existe-t-elle plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté?

ARTICLE I. — LES PASSIONS RÉSIDENT-ELLES DANS L'AME (2)?

1. Il semble qu'aucune passion ne réside dans l'âme. Car pâtir est le propre de la matière. Or, l'âme n'est pas composée de matière et de forme, comme nous l'avons vu (part. I, quest. LXXV, art. 5). Donc il n'y a dans l'âme aucune passion.

2. La passion est un mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 19-21). Or, l'âme n'est pas mue, comme il le prouve (*De animâ*, lib. I, text. 36). Donc la passion n'existe pas dans l'âme.

3. La passion est un acheminement à la corruption; car toute passion excessive jette l'être hors de lui-même, comme le dit Aristote (*Top.* lib. VI, cap. 2). Or, l'âme est incorruptible. Donc il n'y a pas de passion en elle.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Rom.* VII, 7) : *Quand nous étions dans la chair, les inclinations au péché, excitées par la loi charnelle, agissaient dans les membres de notre corps.* Or, les péchés existent dans l'âme, à proprement parler. Donc les passions, qui sont des inclinations au péché, existent dans l'âme aussi.

CONCLUSION. — Puisque l'âme sent et comprend et que la transformation de l'être composé la modifie, il est nécessaire qu'il y ait en elle quelque passion dans le sens

(1) Le concile de Trente a condamné ceux qui faisaient de l'homme un instrument purement passif entre les mains de Dieu : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium à Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti.... neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omninò agere tantùmque passivè se habere, anathema sit* (sess. VI, can. 4).

(2) On entend par *passions* les actes qui sont communs à l'homme et aux animaux. On donne à ces actes le nom de passion, parce qu'ils produisent une transformation dans les dispositions naturelles du corps.

général du mot, mais il est certain que prise dans son sens propre cette expression ne lui convient qu'accidentellement.

Il faut répondre que le mot *pâtir* se prend en trois sens : 1° D'une manière générale; ainsi toutes les fois qu'un sujet reçoit quelque chose on dit qu'il pâtit quand même il ne perdrait rien de ce qu'il a. On dira par exemple, que l'air pâtit quand il est éclairé. Cette affection est plutôt une perfection qu'une passion. 2° Le mot pâtir se prend dans son sens propre quand en recevant une chose un être en perd une autre. Ce qui arrive en deux circonstances. Quand un être perd ce qui ne lui convient pas. Lorsque le corps d'un animal est guéri, on dit, par exemple, qu'il pâtit, parce qu'il recouvre la santé en se délivrant de la maladie. 3° La même chose arrive encore dans le cas contraire ; ainsi on dit que celui qui est malade souffre ou pâtit, parce que la faiblesse vient en lui se mettre à la place de la santé qu'il n'a plus. Cette dernière manière de pâtir est la plus propre. Car on dit qu'un être pâtit quand il est entraîné vers un agent, et s'il perd ce qui était convenable à sa nature, c'est alors surtout qu'il paraît entraîné vers un autre. Aristote dit de même (*De gen.* lib. I, text. 18) que quand un être en engendre un qui est plus noble que lui il y a génération dans un sens absolu et corruption dans un sens relatif, mais que c'est le contraire quand il en engendre un qui l'est moins. — Selon les trois sens que nous venons de déterminer il y a passion dans l'âme. En effet il y a en elle réception ; car *sentir* et *comprendre* sont en ce sens des passions (1). Mais la passion dans l'âme n'est accompagnée d'aucune déperdition (2), sinon par rapport aux transformations du corps. C'est pourquoi la passion proprement dite ne peut convenir à l'âme qu'accidentellement, c'est-à-dire en ce sens qu'elle éprouve les passions du corps. Mais elle les éprouve de différentes manières. Car quand la transformation produit un état pire, elle a plutôt le caractère de la passion que quand elle produit un état meilleur. C'est pourquoi la tristesse est plutôt une passion proprement dite que la joie.

Il faut répondre au *premier* argument, que la passion, quand elle est accompagnée de déperdition et de transformation, est propre à la matière; par conséquent elle ne se trouve que dans les êtres composés de matière et de forme ; mais la passion, quand elle n'implique que la réception, n'est pas nécessairement propre à la matière ; elle peut appartenir à tout être qui existe en puissance. Or, l'âme, quoiqu'elle ne soit pas composée de matière et de forme, a cependant quelque chose de potentiel qui fait qu'elle est susceptible de recevoir et de pâtir, dans le sens que comprendre c'est pâtir, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 11).

Il faut répondre au *second*, que pâtir et être mû, quoique ces expressions ne conviennent pas à l'âme par elle-même, elles lui conviennent cependant par accident (3), comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. I, text. 63).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur la passion qui existe quand il y a transformation en pire, et que cette sorte de passion ne peut convenir à l'âme que par accident, mais absolument parlant, elle convient à l'être composé qui est corruptible.

ARTICLE II. — LA PASSION EXISTE-T-ELLE DANS LA PARTIE APPÉTITIVE PLUS QUE DANS LA PARTIE COGNITIVE ?

1. Il semble que la passion soit plus dans la partie cognitive de l'âme que dans la partie appétitive. Car ce qui est le premier dans un genre

(1) Et ces passions sont les perfections essentielles de l'âme.

(2) Parce que l'âme est spirituelle.

(3) Car si l'âme n'est pas mue par elle-même, elle l'est au moyen du corps.

semble supérieur à tout ce que le genre renferme et paraît en être la cause (*Met.* lib. II, text. 4). Or, la passion se trouve dans la partie intellective avant d'être dans la partie appétitive ; car la partie appétitive ne pâtit qu'en raison d'une passion antérieure qui existe dans la partie cognitive. Donc la passion est dans la partie intellective plutôt que dans la partie appétitive.

2. Ce qui est plus actif semble être moins passif ; car l'action est opposée à la passion. Or, la partie appétitive est plus active que la partie cognitive. Donc il semble que la passion soit principalement dans la partie cognitive.

3. Comme l'appétit sensitif est une puissance qui réside dans un organe corporel, de même la faculté qui perçoit les choses sensibles. Or, la passion de l'âme résulte, à proprement parler, d'une transformation corporelle. Donc la passion n'existe pas plus dans la partie qui appète que dans la partie qui perçoit les choses sensibles.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 4) que les philosophes sont partagés sur ces mouvements de l'âme que les Grecs appellent πάθη ; les Romains, quelques-uns du moins comme Cicéron, *perturbations ;* d'autres *affections*, ou, plus conformément à l'expression grecque, *passions*. D'où il est manifeste que les passions de l'âme sont la même chose que les affections. Or, les affections appartiennent évidemment à la partie appétitive et non à la partie cognitive. Donc les passions sont plutôt dans la première de ces facultés que dans la seconde.

CONCLUSION. — Puisque l'homme est entraîné vers les objets par la faculté appétitive plutôt que par la faculté cognitive, il est nécessaire que les passions se trouvent plutôt dans la première de ces facultés que dans la seconde.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), le mot *passion* implique que le patient soit attiré vers l'objet qui agit sur lui. Or, l'âme est attirée vers un objet plutôt par la puissance appétitive que par la puissance cognitive. Car par la première de ces facultés l'âme se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Met.* lib. VI, text. 8) que le bien et le mal qui sont les objets de la puissance appétitive existent dans les choses elles-mêmes. La puissance cognitive, au contraire, n'est pas attirée vers l'objet selon ce qu'il est en lui-même ; elle le connaît selon l'espèce qu'elle a en elle ou elle le reçoit suivant sa manière d'être. C'est de là qu'Aristote conclut que le vrai et le faux qui appartiennent à la connaissance n'existent pas dans les choses, mais dans l'esprit. D'où il est évident que la passion existe plutôt dans la partie appétitive que dans la partie cognitive de l'âme.

Il faut répondre au *premier* argument, que la tendance à la perfection agit dans un sens inverse à la tendance opposée. Car dans ce qui appartient à la perfection la tendance a pour objet de se rapprocher d'un premier principe ; plus on en est près, et plus cette tendance est énergique ou puissante. Ainsi il y a intensité de lumière selon qu'on se rapproche de ce qui est souverainement lumineux, et plus un objet s'en approche, plus il est lucide. Mais dans ce qui a rapport au défaut, l'intensité n'a pas pour objet de se rapprocher de ce qu'il y a de plus élevé, mais de s'écarter de ce qu'il y a de parfait, parce que c'est en cela que consiste la privation et le défaut. C'est pourquoi moins un être s'éloigne de ce qu'il y a de premier, et moins son défaut est intense. C'est ce qui fait qu'au commencement les défauts sont toujours faibles, mais qu'à mesure qu'on avance ils vont se multipliant. Or, la passion appartient au défaut, parce qu'elle a pour sujet l'être selon qu'il est en puissance. Par conséquent, dans les êtres qui appro-

chent de l'être premier, de l'être parfait, c'est-à-dire de Dieu, on ne trouve presque rien de potentiel et il y a peu de passions, tandis que dans les autres il y en a conséquemment davantage. Pour la même cause on trouve moins de passion dans la première faculté de l'âme, c'est-à-dire dans la faculté cognitive.

Il faut répondre au *second*, qu'on dit que la puissance appétitive est plus active, parce qu'elle est plutôt le principe de l'acte extérieur, et elle en est le principe parce qu'elle est plus passive, c'est-à-dire parce qu'elle se rapporte aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes (1). Car c'est par l'action extérieure que nous parvenons à la possession des objets.

Il faut répondre au *troisième*, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXVIII, art. 3), l'organe de l'âme peut se transformer de deux manières. D'abord d'une manière spirituelle quand l'organe reçoit l'impression de l'objet. C'est ce qui arrive dans l'acte de la puissance qui perçoit les choses sensibles ; ainsi l'œil est modifié par l'objet qu'il voit, non qu'il soit coloré, mais parce qu'il est affecté par l'action de la couleur. Il y a aussi une transformation naturelle de l'organe quand l'organe est modifié par rapport à sa disposition naturelle ; par exemple, quand il a chaud ou froid, ou qu'il subit une tout autre altération analogue. Cette transformation se rapporte par accident à l'acte de la faculté qui connaît les choses sensibles, par exemple, quand l'œil est fatigué par un excès d'application ou qu'il est brisé par l'éclat trop vif de la lumière, mais elle se rapporte directement à l'acte de l'appétit sensitif. C'est pourquoi dans la définition des mouvements de la partie appétitive on fait entrer une transformation quelconque d'un organe matériel. Ainsi on dit que la colère est l'inflammation du sang qui se produit autour du cœur. D'où il est évident que la passion se trouve dans l'acte de la faculté qui appète les choses sensibles plutôt que dans celle qui les connaît, quoique ces deux puissances soient l'une et l'autre l'acte d'un organe corporel.

ARTICLE III. — LA PASSION EXISTE-T-ELLE PLUS DANS L'APPÉTIT SENSITIF QUE DANS L'APPÉTIT INTELLIGENTIEL QU'ON APPELLE LA VOLONTÉ ?

1. Il semble que la passion n'existe pas plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 11) que le bienheureux Hiérothée a été instruit par une inspiration spéciale, ayant non-seulement appris, mais encore *pâti* ou expérimenté les choses divines. Or, la passion des choses divines ne peut appartenir à l'appétit sensitif dont le bien sensible est l'objet. Donc la passion existe dans l'appétit intelligentiel aussi bien que dans l'appétit sensitif.

2. Plus l'être actif est puissant, et plus la passion est forte. Or, l'objet de l'appétit intelligentiel qui est le bien universel a une action plus puissante que l'objet de l'appétit sensitif qui est le bien particulier. Donc la passion existe dans l'appétit intelligentiel plutôt que dans l'appétit sensitif.

3. La joie et l'amour sont des passions. Or, elles existent dans l'appétit intelligentiel et ne se trouvent pas seulement dans l'appétit sensitif ; autrement les saintes Ecritures ne les attribueraient pas à Dieu et aux anges. Donc les passions n'existent pas plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit, en faisant la description des passions animales (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) : La passion est un

(1) Les objets font sur elle de plus fortes impressions que sur toutes les autres puissances, parce que celles-ci ne s'ébranlent qu'autant qu'elle les meut.

mouvement de la partie appétitive et sensuelle de l'âme suscité par l'imagination qu'on se forme du bien ou du mal (1). Et ailleurs il ajoute : La passion est un mouvement de l'âme irraisonnable qui résulte du bien et du mal que l'on reçoit (2).

CONCLUSION. — Puisque l'appétit intelligentiel n'exige aucune transformation corporelle, la passion proprement dite se trouve dans l'appétit sensitif plus que dans l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1, et 2 ad 3), la passion proprement dite existe là où il y a transformation corporelle, et il y a transformation corporelle non-seulement dans les actes de l'appétit sensitif cognitif comme la perception des choses sensibles, mais encore dans les actes de l'appétit naturel. Or, l'acte de l'appétit intelligentiel n'exige aucune transformation de ce genre, parce que cet appétit n'est pas une vertu qui dépende d'un organe quelconque. D'où il résulte évidemment que la passion proprement dite existe dans l'acte de l'appétit sensitif plus que dans l'acte de l'appétit intelligentiel, comme on le voit par les définitions qu'en donne saint Jean Damascène (*Loc. sup. cit.*).

Il faut répondre au *premier* argument, que par la passion des choses divines on entend en cet endroit l'affection qu'on a pour elles, et la manière dont on y est uni par l'amour; ce qui se fait d'ailleurs sans transformation ou modification corporelle.

Il faut répondre au *second*, que la grandeur de la passion ne dépend pas seulement de la vertu de l'agent, mais encore de la passivité du patient; parce que les êtres qui sont éminemment passibles pâtissent beaucoup, même quand ils sont soumis à des êtres actifs peu puissants. Ainsi donc, quoique l'objet de l'appétit intelligentiel soit plus actif que l'objet de l'appétit sensitif, cependant l'appétit sensitif est plus passif que l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour, la joie et toutes les autres affections, quand on les attribue à Dieu, aux anges ou aux hommes, selon l'appétit intelligentiel, expriment un acte pur et simple de la volonté dont les effets ressemblent à ceux de la passion, sans être pour cela une passion. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5) : Quant aux saints anges ils punissent sans colère, et secourent les malheureux sans ressentir de compassion; cependant dans le langage ordinaire on leur applique les noms de ces passions, parce que leurs œuvres ressemblent aux nôtres, mais non parce qu'ils ont nos faiblesses.

QUESTION XXIII.

DE LA DIFFÉRENCE DES PASSIONS ENTRE ELLES.

Après avoir parlé du sujet des passions, nous avons maintenant à nous occuper de la différence des passions entre elles. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'appétit irascible? — 2° La contrariété des passions de l'irascible résulte-t-elle toujours de l'opposition du bien et du mal? — 3° Y a-t-il une passion qui n'ait pas son contraire? — 4° Y a-t-il des passions de différente espèce qui existent dans la même puissance sans être opposées entre elles?

(1) Dans cette définition, le mot *mouvement* indique l'acte ou l'opération qui tient lieu du genre, l'*appétit sensitif* désigne le sujet de la passion, et la dernière partie de la définition exprime le principe.

(2) Ces derniers mots désignent la transformation corporelle qui accompagne toujours la passion, et qui la distingue de la volonté et du mouvement de la partie sensitive cognitive.

ARTICLE I. — LES PASSIONS QUI SONT DANS L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE SONT-ELLES DIFFÉRENTES DE CELLES QUI SONT DANS L'IRASCIBLE?

1. Il semble que ce soient les mêmes passions qui existent dans l'appétit irascible et dans l'appétit concupiscible. Car Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 5) que les passions de l'âme sont celles qui produisent la joie et la tristesse. Or, la joie et la tristesse sont dans l'appétit concupiscible. Donc toutes les passions sont dans cet appétit, et il n'y a pas lieu de distinguer celles qui sont dans l'irascible de celles qui sont dans le concupiscible.

2. A propos de ces paroles de l'Evangile : *Simile est regnum cœlorum fermento,* etc. (Matth. XIII), saint Jérôme dit que nous possédons dans la raison la prudence, dans l'irascible la haine des vices, et dans le concupiscible le désir des vertus. Or, la haine existe dans le concupiscible aussi bien que l'amour son contraire, comme le dit Aristote (*Top.* lib. II, cap. 3). Donc la même passion se trouve dans le concupiscible et l'irascible.

3. Les passions et les actes diffèrent d'espèce selon leurs objets. Or, les passions de l'irascible et du concupiscible ont les mêmes objets qui sont le bien et le mal. Donc les passions de l'irascible sont les mêmes que celles du concupiscible.

Mais c'est le *contraire*. Les actes des puissances différentes sont de différente espèce, comme voir et entendre. Or, l'irascible et le concupiscible sont deux puissances qui partagent l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXI, art. 2). Donc, puisque les passions sont des mouvements de l'appétit sensitif, comme nous l'avons vu (quest. XXII, art. 2), il s'ensuit que celles qui sont dans l'irascible ne sont pas de même espèce que celles qui sont dans le concupiscible.

CONCLUSION. — Comme la puissance de l'irascible n'est pas de même espèce que celle du concupiscible, de même toutes les passions qui appartiennent à l'irascible sont d'une autre espèce que celles qui sont dans le concupiscible.

Il faut répondre que les passions qui sont dans l'irascible sont d'une autre espèce que celles qui sont dans le concupiscible. Car puisque les puissances diverses ont des objets divers, ainsi que nous l'avons dit (part. I, quest. LXXVII, art. 3), il est nécessaire que les passions des différentes puissances se rapportent à des objets différents. Par conséquent, les passions des puissances diverses doivent à plus forte raison différer d'espèce entre elles. Car il faut une plus grande différence objective pour établir une différence d'espèce entre les puissances que pour en établir une entre les passions ou les actes. En effet, comme dans la nature la diversité de genre est une conséquence de la diversité de la matière, et la diversité d'espèce une conséquence de la diversité de forme considérée dans la même matière; de même dans les actes de l'âme les actes qui appartiennent à différentes puissances diffèrent entre eux, non-seulement pour l'espèce, mais encore pour le genre. Quant aux actes ou aux passions qui se rapportent à différents objets spéciaux compris sous l'objet général d'une même puissance, ils diffèrent entre eux comme les espèces du même genre (1). Ainsi donc, pour connaître quelles sont les passions qui existent dans l'irascible, et quelles sont celles qui se trouvent dans le concupiscible, il faut s'arrêter à l'objet de ces deux puissances. Or, nous avons dit (part. I, quest. LXXXI, art. 2) que l'objet de la puissance concupiscible est le bien ou le mal sensible pris d'une manière absolue, c'est-à-dire l'agréable ou le douloureux. Mais comme il est nécessaire que l'âme surmonte des difficultés ou livre des combats pour ob-

(1) Ainsi les passions de l'irascible et celles du concupiscible sont de différents genres, et celles qui appartiennent à l'une de ces deux puissances diffèrent entre elles d'espèce.

tenir cette sorte de bien, ou pour éviter cette sorte de mal, parce que l'un et l'autre se trouvent, pour ainsi dire, placés au-dessus de la puissance ordinaire de l'âme, l'irascible a par là même pour objet le bien et le mal considérés comme choses ardues et difficiles à atteindre ou à fuir. Conséquemment, toutes les passions qui se rapportent au bien ou au mal absolument, appartiennent à l'appétit concupiscible, comme la joie, la tristesse, l'amour, la haine, etc. Toutes celles qui se rapportent au bien ou au mal affecté d'un caractère qui le rend difficile à obtenir ou à éviter, appartiennent à l'irascible comme l'audace, la crainte, l'espérance, etc.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXXI, art. 2), les animaux ont reçu une force irascible pour surmonter les obstacles qui empêchent l'appétit concupiscible de tendre vers son objet, soit qu'il ait de la peine à obtenir le bien qu'il désire, soit qu'il lui soit difficile d'échapper au mal qu'il voudrait éviter. C'est pourquoi les passions de l'irascible ont toutes pour termes les passions du concupiscible. D'où il résulte que les passions qui sont dans l'irascible ont pour conséquence la joie et la tristesse qui sont dans le concupiscible (1).

Il faut répondre au *second*, que saint Jérôme attribue à l'irascible la haine des vices, non à cause de la haine en elle-même, qui convient, à proprement parler, à l'appétit concupiscible, mais à cause des combats que la puissance irascible est appelée à soutenir.

Il faut répondre au *troisième*, que le bien, comme chose délectable, meut la puissance concupiscible; mais si le bien est difficile à obtenir il a par là même quelque chose qui répugne à cette puissance. C'est pour ce motif qu'il a été nécessaire qu'il y en eût une autre qui tendît vers lui. Il en est de même du mal. Cette seconde puissance est celle de l'irascible. D'où il suit que les passions de l'appétit concupiscible et de l'appétit irascible ne sont pas de même espèce.

ARTICLE II. — LA CONTRARIÉTÉ DES PASSIONS DE L'IRASCIBLE EXISTE-T-ELLE TOUJOURS EN RAISON DE L'OPPOSITION DU BIEN ET DU MAL?

1. Il semble que la contrariété des passions de l'irascible n'existe qu'en raison de l'opposition du bien et du mal. Car les passions de l'appétit irascible se rapportent à celles de l'appétit concupiscible, comme nous l'avons dit (art. préc. ad 1). Or, les passions de l'appétit concupiscible ne sont opposées que par suite de l'opposition qui existe entre le bien et le mal; tels sont : l'amour et la haine, la joie et la tristesse. Donc il en est de même des passions de l'irascible.

2. Les passions diffèrent d'après leurs objets comme les mouvements d'après leurs termes. Or, il n'y a contrariété dans les mouvements qu'en raison de l'opposition qui existe entre les termes, comme le prouve Aristote (*Phys.* lib. V, text. 49). Donc il n'y a contrariété dans les passions qu'en raison de la contrariété de leurs objets. Comme l'objet de l'appétit est le bien ou le mal, il ne peut donc y avoir dans la puissance appétitive d'autre opposition entre les passions que celle qui résulte de l'opposition du bien et du mal.

3. Toute passion de l'âme suppose qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne de l'objet, comme le dit Avicenne (*De nat.* lib. VI). Or, on s'approche d'un objet par suite de ce qu'il a de bon, et on s'en éloigne par suite de ce qu'il a de mauvais; parce que, comme le bien est ce que tous les êtres appètent, suivant Aristote (*Eth.* lib. I, *in princ.*), de même le mal est ce que tous fuient.

(1) La joie et la tristesse sont toujours la conséquence dernière de toutes les passions, parce que si l'on réussit on est content, et si on ne réussit pas on est triste.

Donc il ne peut y avoir opposition dans les passions de l'âme qu'en raison du bien et du mal.

Mais c'est le *contraire*. La crainte et l'audace sont opposées, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 7). Or, la crainte et l'audace ne diffèrent pas entre elles sous le rapport du bien et du mal, puisqu'elles se rapportent l'une et l'autre à certains maux. Donc toute opposition qui existe entre les passions de l'irascible ne résulte pas de l'opposition du bien et du mal.

CONCLUSION. — Dans les passions de l'irascible il y a opposition sous le rapport des objets et suivant qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne du même terme; mais dans les passions du concupiscible il n'y a opposition que relativement aux objets.

Il faut répondre que la passion est un mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 19-21). Il faut donc juger de l'opposition des passions d'après l'opposition des mouvements ou des changements. Or, il y a dans les mouvements ou les changements deux sortes d'opposition (*Phys.* lib. VI, text. 46-52) : l'une qui consiste à s'approcher et à s'éloigner du même terme. Cette opposition est, à proprement parler, celle qui résulte des changements, c'est-à-dire de la génération, qui est un changement vers l'être, et de la corruption, qui est un changement contraire. L'autre opposition résulte de l'opposition des termes, qui est, à proprement parler, l'opposition des mouvements. Ainsi, blanchir, qui est un mouvement du noir au blanc, est opposé à noircir, qui est un mouvement du blanc au noir. Dans les passions de l'âme on distingue donc aussi deux sortes d'opposition : l'une, qui provient de l'opposition des objets, c'est-à-dire de l'opposition du bien et du mal, l'autre qui consiste à s'approcher et à s'éloigner du même terme. La première de ces deux oppositions, celle qui résulte des objets, existe entre les passions de l'appétit concupiscible, mais on les trouve l'une et l'autre dans les passions de l'appétit irascible. La raison en est que l'objet de l'appétit concupiscible, est, comme nous l'avons dit (art. préc.), le bien ou le mal sensible pris dans un sens absolu. Or, le bien, en tant que bien, ne peut pas être un terme dont on s'éloigne; c'est toujours le terme vers lequel on tend; parce qu'aucun être ne s'éloigne du bien connu pour tel, tous au contraire le recherchent vivement. De même il n'y a pas d'être qui recherche le mal pour lui-même; tous au contraire le fuient. C'est pour ce motif que le mal ne peut pas être un terme vers lequel on tende, et que c'est nécessairement un terme dont on s'éloigne. Toute passion de l'appétit concupiscible qui se rapporte au bien, tend donc vers lui, comme l'amour, le désir et la joie. Et toute passion qui se rapporte au mal s'en éloigne, comme la haine, la fuite ou l'abomination, et la tristesse. Par conséquent, il ne peut pas y avoir dans les passions de l'appétit concupiscible d'opposition fondée sur ce que l'une s'approche et l'autre s'éloigne du même terme. Mais l'objet de l'appétit irascible est le bien ou le mal sensible, non pris d'une manière absolue, mais affecté d'un caractère qui en fait une chose difficile et ardue, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, le bien ardu ou difficile excite à tendre vers lui selon qu'il est bon, ce qui appartient à la passion de l'espérance. En même temps ce qu'il y a en lui d'ardu et de difficile en éloigne (1), et c'est ce qui appartient à la passion du désespoir. De même, le mal qui est ardu doit être évité en tant que mal, et c'est ce qui se rapporte à la passion de la crainte; il y a aussi en lui quelque chose qui

(1) L'objet de l'appétit irascible est un bien mélangé de mal; c'est pourquoi il est de nature à produire des mouvements opposés. Ainsi l'espérance tend vers lui, parce qu'elle est surtout frappée par ce qu'il y a de bon dans l'objet; le désespoir s'en éloigne au contraire, parce qu'il est surtout frappé par ce qu'il y a de mal, qui est la difficulté de la chose.

fait qu'on est attiré vers lui, c'est sa difficulté même, c'est-à-dire que l'homme aime à le vaincre, parce qu'il croit par là échapper à sa tyrannie. C'est par l'audace qu'il tend à ce triomphe. Dans les passions de l'appétit irascible il y a donc une opposition qui résulte de l'opposition du bien et du mal, comme l'opposition qu'il y a entre l'espérance et la crainte. Il y a encore une autre opposition qui provient de ce qu'on s'approche et de ce qu'on s'éloigne du même terme (1). Telle est celle qui se trouve entre l'audace et la crainte.

Par là la réponse aux objections est évidente.

ARTICLE III. — Y A-T-IL UNE PASSION DE L'AME QUI N'AIT PAS SON CONTRAIRE?

1. Il semble que toute passion de l'âme ait son contraire. Car toutes les passions de l'âme existent ou dans l'appétit irascible ou dans l'appétit concupiscible, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, ces deux sortes de passions ont l'une et l'autre leur contraire. Donc toutes les passions de l'âme ont leur contraire.

2. Toute passion de l'âme a pour objet le bien ou le mal qui sont universellement les objets de la puissance appétitive. Or, la passion qui a le mal pour objet est opposée à la passion qui se rapporte au bien. Donc toute passion a son contraire.

3. Toute passion de l'âme existe suivant qu'elle se rapproche ou qu'elle s'éloigne du même terme, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, celle qui s'éloigne est contraire à celle qui s'approche et réciproquement. Donc toute passion de l'âme a son contraire.

Mais c'est le *contraire*. La colère est une passion de l'âme. Or, il n'y a pas de passion qui soit contraire à celle-là, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. 5). Donc toute passion n'a pas son contraire.

CONCLUSION. — Entre toutes les passions de l'âme il n'y a que la colère à laquelle aucune autre passion ne soit opposée, ni de la part des objets, ni de la part du mouvement qui la porte à son terme.

Il faut répondre que la colère a cela de particulier qu'elle ne peut avoir de contraire ni sous le rapport du mouvement qui pousse au terme ou qui en éloigne, ni sous le rapport de l'opposition qui existe entre le bien et le mal. Car la colère est produite par un mal présent difficile à vaincre. Il est nécessaire, en présence de ce mal, ou que l'appétit succombe, et alors il ne sort pas des limites de la tristesse qui est une passion de l'appétit concupiscible: ou bien il se meut pour se venger du mal qui le blesse, et c'est alors que la colère se déclare. L'âme ne peut pas en cette circonstance chercher à fuir, parce qu'on suppose le mal déjà présent ou même passé; par conséquent il n'y a pas de passion qui soit contraire au mouvement de la colère, selon l'opposition qui existe entre ce qui s'approche et ce qui s'éloigne du même terme. De même il n'y a pas non plus d'opposition fondée sur ce que le bien et le mal ont de contraire. Car ce qu'il y a d'opposé au mal sous lequel on gémit, c'est le bien dont on est déjà en possession et qui ne peut par conséquent plus rien offrir d'ardu ou de difficile. Après la conquête du bien il ne reste plus d'autre mouvement que le repos de l'appétit dans l'objet qu'il possède, ce qui est le fait de la joie qui est une passion de l'appétit concupiscible. Ainsi donc il ne peut pas y avoir dans l'âme de mouvement qui soit contraire à celui de la colère. Il n'y a que la cessation de ce mouvement qui lui soit contraire, d'après

(1) Ainsi l'audace diffère de la crainte, quoiqu'elles aient l'une et l'autre le mal pour objet, parce que l'une l'attaque et l'autre le fuit.

Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 3), qui oppose le mot *adoucir* au mot *irriter*. Toutefois, de ces deux choses opposées, l'une est plutôt la négation ou la privation de l'autre qu'elle n'est son contraire (1).

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL DES PASSIONS DE DIFFÉRENTE ESPÈCE QUI RÉSIDENT DANS LA MÊME PUISSANCE SANS ÊTRE OPPOSÉES ENTRE ELLES?

1. Il semble que dans une puissance il ne puisse pas y avoir des passions d'espèce différente qui ne soient pas contraires entre elles. Car les passions de l'âme diffèrent selon leurs objets. Or, les objets des passions de l'âme sont le bien et le mal, et c'est la différence qu'il y a entre le bien et le mal qui sert de fondement à leur opposition. Donc il n'y a pas de passions de différente espèce dans une même puissance qui ne soient opposées entre elles.

2. La différence d'espèce est une différence qui résulte de la forme. Or, toute différence qui résulte de la forme repose sur une opposition quelconque, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 24). Donc les passions de la même puissance qui ne sont pas contraires ne diffèrent pas d'espèce.

3. Puisque toute passion de l'âme consiste à s'approcher du bien ou à s'éloigner du mal, il semble nécessaire que toute différence entre les passions provienne soit de la différence du bien et du mal, soit de la différence qu'il y a entre l'approche et l'éloignement, soit du plus ou du moins qui peut exister dans l'un ou l'autre de ces mouvements. Or, les deux premières différences produisent une opposition dans les passions de l'âme, comme nous l'avons dit (art. 2). Quant à la troisième elle ne change pas l'espèce, parce qu'alors il y aurait dans l'âme une infinité d'espèces de passions. Donc il ne peut se faire que les passions de la même puissance qui diffèrent d'espèce ne soient pas contraires.

Mais c'est le *contraire*. L'amour et la joie ne sont pas de la même espèce, et ils existent dans l'appétit concupiscible; cependant ils ne sont pas contraires, ils sont plutôt cause l'un de l'autre. Donc il y a des passions de la même puissance qui diffèrent d'espèce et qui ne sont pas contraires.

CONCLUSION. — Il y a dans la partie de l'âme appétitive des passions de différente espèce qui ne sont pourtant pas contraires, comme l'amour et la joie.

Il faut répondre que les passions diffèrent selon les êtres actifs qui sont leurs objets. Or, la différence des êtres actifs peut se considérer de deux manières : d'abord sous le rapport de l'espèce ou de la nature des êtres actifs eux-mêmes; c'est ainsi que le feu diffère de l'eau; ensuite sous le rapport de la diversité de l'action qu'ils exercent (2). Or, la diversité de l'actif ou du motif, relativement au mouvement qu'il imprime, peut se considérer dans les passions d'une manière analogue à ce qui se passe parmi les agents naturels. En effet, tout moteur attire à lui l'être qui subit son action ou il le repousse. S'il l'attire, il produit en lui trois choses : 1° il lui donne l'inclination ou l'aptitude nécessaire pour qu'il tende vers lui. C'est ainsi que le corps léger qui s'élève donne au corps engendré sa légèreté, pour qu'il ait la propension ou l'aptitude de s'élever comme lui. 2° Si le corps engendré est hors du lieu qui lui est propre, il lui donne la vertu de se mouvoir vers ce lieu. 3° Il lui donne la faculté de s'y reposer quand il y est parvenu, parce que la cause qui fait qu'une chose se repose dans un lieu est la même que celle qui la meut pour qu'elle y arrive. Il faut faire l'ap-

(1) C'est pour ce motif qu'on ne compte pas la mansuétude et la douceur parmi les passions.

(2) Ainsi le feu échauffe, et l'eau refroidit.

plication des mêmes principes à la cause répulsive. Or, dans les mouvements de la partie appétitive de l'âme, le bien a une sorte de vertu attractive, et le mal une vertu répulsive. Le bien produit donc dans la puissance appétitive 1° une inclination ou une aptitude qui fait que le bien s'harmonise ou s'identifie, pour ainsi dire, avec notre nature. C'est l'effet de la passion de l'amour à laquelle correspond la haine comme son contraire. 2° Si l'on n'est pas encore en possession du bien, il donne à l'appétit l'impulsion pour qu'il s'efforce d'arriver à l'objet qu'il aime. C'est ce qui se rapporte à la passion du désir ou de la concupiscence, et par opposition, c'est ce qui produit par rapport au mal la fuite ou l'abomination. 3° Quand on est arrivé à la possession du bien, il permet à l'appétit de se reposer dans la jouissance de ce qu'il possède. C'est ce qui produit la délectation ou la joie à laquelle est opposée la douleur ou la tristesse que le mal engendre (1). — Les passions de l'irascible présupposent l'aptitude ou l'inclination nécessaire pour faire le bien ou éviter le mal, comme existant d'après l'appétit concupiscible qui se rapporte absolument au bien ou au mal. Relativement au bien qu'on ne possède pas encore, on distingue l'espérance et le désespoir; relativement au mal qui n'est pas encore arrivé, il y a la crainte et l'audace; mais relativement au bien dont on jouit, il n'y a dans l'irascible aucune passion, parce qu'il n'y a plus alors rien d'ardu, comme nous l'avons dit (art. 3). Mais la passion de la colère est une suite du mal présent. Il est donc évident, d'après cela, qu'il y a dans l'appétit concupiscible trois sortes de passions qui ont chacune leur contraire; ce sont : l'amour et la haine, le désir et la fuite, la joie et la tristesse. On en distingue aussi trois dans l'irascible : l'espérance et le désespoir, la crainte et l'audace, et la colère; mais cette dernière n'a pas son contraire. Il y a donc en somme onze passions de différente espèce : six dans l'appétit concupiscible et cinq dans l'irascible; ces onze espèces comprennent toutes les passions de l'âme (2).

La réponse aux objections est par là même évidente.

QUESTION XXIV.

DU BIEN ET DU MAL QUI EXISTENT DANS LES PASSIONS DE L'AME.

Après avoir parlé de la différence des passions, nous avons à examiner le bien et le mal dont elles sont capables. — A ce sujet quatre questions se présentent: 1° Le bien et le mal moral peuvent-ils exister dans les passions de l'âme? — 2° Toute passion de l'âme est-elle mauvaise moralement? — 3° Toute passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte? — 4° Y a-t-il des passions qui soient bonnes ou mauvaises dans leur espèce?

ARTICLE I. — PEUT-ON TROUVER DANS LES PASSIONS DE L'AME UN BIEN ET UN MAL MORAL?

1. Il semble qu'aucune passion de l'âme ne soit bonne ou mauvaise moralement. Car le bien et le mal moral sont propres à l'homme, puisqu'on donne aux mœurs l'épithète d'*humaines*, selon la remarque de saint Ambroise (*In præf. sup. Luc.*). Or, les passions ne sont pas propres aux

(1) L'amour, le désir et la joie sont contraires à la haine, à la fuite et à la douleur, parce qu'elles ont des objets contraires; les unes se rapportent au bien et les autres au mal. Mais l'amour, le désir et la joie ne sont pas des passions contraires entre elles, parce qu'elles ont le même objet. Toutefois elles ne sont pas de la même espèce, parce qu'elles se rapportent au bien sous des motifs différents. Il en est de même de la haine, de la fuite et de la douleur.

(2) Bossuet reproduit cette théorie des passions dans son magnifique traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même.*

hommes, mais elles leur sont communes avec les autres animaux. Donc aucune passion de l'âme n'est bonne ou mauvaise moralement.

2. Le bien ou le mal de l'homme est ce qui est conforme à la raison ou ce qui lui est contraire, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, les passions de l'âme n'existent pas dans la raison, mais dans l'appétit sensitif, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 3). Donc elles ne se rapportent pas au bien ou au mal de l'homme qui est le bien ou le mal moral.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. II, cap. 5) que nous ne sommes ni loués, ni blâmés pour nos passions. Or, nous sommes loués et blâmés pour le bien et le mal moral que nous faisons. Donc les passions ne sont ni bonnes, ni mauvaises moralement.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 9), en parlant des passions, que si l'amour est mauvais, ses œuvres sont mauvaises, et qu'elles sont bonnes s'il est bon.

CONCLUSION. — On peut dire que les passions de l'âme sont moralement bonnes ou mauvaises suivant qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté, mais non en tant que mouvements de l'appétit irraisonnable.

Il faut répondre que les passions de l'âme peuvent se considérer de deux manières : 1° en soi ; 2° selon qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté. Si on les considère en elles-mêmes, c'est-à-dire comme des mouvements de l'appétit irraisonnable, il n'y a en elles ni le bien, ni le mal moral qui dépend de la raison, comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3). Mais si on les considère suivant qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté, alors il y a en elles un bien ou un mal moral. Car l'appétit sensitif est plus rapproché de la raison et de la volonté que les membres extérieurs dont les mouvements sont néanmoins bons ou mauvais moralement suivant qu'ils sont volontaires. Donc à plus forte raison les passions peuvent-elles être bonnes ou mauvaises moralement selon qu'elles sont volontaires. Car on les dit volontaires par là même que la volonté les commande ou qu'elle ne les empêche pas.

Il faut répondre au *premier* argument, que ces passions, considérées en elles-mêmes, sont communes aux hommes et aux animaux, mais qu'elles sont propres aux hommes selon que la raison les commande.

Il faut répondre au *second*, que les puissances inférieures de l'appétit sont appelées raisonnables, selon qu'elles participent de quelque manière à la raison, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 13).

Il faut répondre au *troisième*, qu'Aristote dit que nous ne sommes ni loués, ni blâmés pour les passions considérées en elles-mêmes ; mais cela n'empêche pas qu'elles ne puissent devenir louables ou blâmables, selon qu'elles sont ordonnées par la raison. Aussi il ajoute : On ne loue ni on ne blâme celui qui craint ou celui qui s'irrite, mais celui qui fait ces choses d'une certaine manière, c'est-à-dire conformément ou contrairement à la raison.

ARTICLE II. — TOUTE PASSION DE L'AME EST-ELLE MORALEMENT MAUVAISE (1)?

1. Il semble que toutes les passions de l'âme soient moralement mauvaises. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 4 ; lib. XIV, cap. 8) qu'on appelle les passions de l'âme des maladies ou des perturbations. Or, toute maladie ou toute perturbation est quelque chose de moralement mauvais. Donc toute passion de l'âme est moralement mauvaise.

(1) La preuve que toutes les passions ne sont pas moralement mauvaises, c'est que Jésus-Christ lui-même n'a pas craint de montrer certaines passions dans les circonstances où la raison l'exigeait : *Circumspexit cum irâ* (Matth. III) *Tristis est anima mea usque ad mortem* (Luc. XIX) : *Turbavit semetipsum et lacrymatus est* Joan. II).

2. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) que l'opération est un mouvement conforme à la nature, mais que la passion est en dehors de la nature. Or, tout ce qui est hors de la nature parmi les mouvements de l'âme a le caractère du péché et du mal moral. C'est ce qui lui fait dire ailleurs (lib. II, cap. 4) que le diable est tombé, parce qu'il est sorti de ce qui était conforme à sa nature, pour tendre à ce qui n'y est pas conforme. Donc les passions sont moralement mauvaises.

3. Tout ce qui porte au péché a la nature du mal. Or, les passions portent au péché, et c'est ce qui fait que saint Paul les appelle des *passions de péchés* (*Rom.* VII). Il semble donc qu'elles soient moralement mauvaises.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 9) en parlant des justes, que la rectitude de leur amour produit la rectitude de leurs affections. Car ils craignent de pécher, ils désirent persévérer, ils pleurent leurs fautes et se réjouissent dans les bonnes œuvres.

CONCLUSION. — On ne doit pas dire que toutes les passions de l'âme sont moralement mauvaises; il n'y a que celles qui sont contraires à la raison ou qui s'écartent de ses lois.

Il faut répondre qu'à cet égard les stoïciens et les péripatéticiens ont été d'un avis différent. Car les stoïciens ont dit que toutes les passions étaient mauvaises et les péripatéticiens ont prétendu que quand elles étaient modérées elles étaient bonnes. Quoique ces deux opinions paraissent très-différentes, elles ne le sont vraiment que dans les termes. Leur différence dans la réalité est nulle ou à peu près quand on vient à examiner le sens particulier de l'une et de l'autre. Car les stoïciens ne distinguaient pas les sens de l'intelligence, et par conséquent ils ne distinguaient pas non plus l'appétit intelligentiel de l'appétit sensitif. Ils confondaient donc les passions de l'âme qui sont dans l'appétit sensitif avec les mouvements de la volonté qui sont dans l'appétit intelligentiel, et ils donnaient le nom de volonté à tout mouvement raisonnable de la partie appétitive de l'âme, tandis qu'ils réservaient le mot de passion pour exprimer tout mouvement qui sort des bornes de la raison. C'est ce qui fait que Cicéron, qui suit leur sentiment (*De Tusc.* lib. III, *à princ.*), appelle toutes les passions des maladies de l'âme. D'où il conclut que ceux qui sont malades ne sont pas sains, que ceux qui ne sont pas sains sont des insensés ou des sots; d'où est venu le mot *insanus* (1). — Les péripatéticiens, au contraire, appelaient *passions* tous les mouvements de l'appétit sensitif. Ainsi ils disaient qu'elles étaient bonnes quand la raison les modère, mais qu'elles étaient mauvaises quand elles s'écartent de ses lois. D'où il résulte évidemment que Cicéron a tort d'attaquer le sentiment des péripatéticiens qui admettaient un milieu ou une certaine modération dans les passions. Sa critique portait à faux quand il leur disait qu'on doit éviter tout mal tant médiocre et tant modéré qu'il soit, sous prétexte que comme le corps pour peu malade qu'il soit n'est pas sain, de même quelque modérées que soient les passions ou les maladies de l'âme, l'âme n'est pas saine. Il partait là d'un principe équivoque, car les passions ne sont des maladies ou des perturbations de l'âme qu'autant qu'elles ne sont pas réglées par la raison.

D'après cela la réponse au *premier* argument est évidente.

Il faut répondre au *second*, que toutes les passions de l'âme activent ou ralentissent les mouvements naturels du cœur, parce que le mouvement de cet organe est plus ou moins vif selon qu'il se dilate ou qu'il se resserre;

(1) *Insanus*, *in* qui est une négation, *sanus* sain, qui s'entend métaphoriquement de l'esprit.

sous ce rapport il est passif, mais il n'est pas nécessaire pour cela que la passion s'écarte toujours des limites qui lui sont naturellement prescrites par la raison.

Il faut répondre au *troisième*, que les passions de l'âme portent au péché quand elles sont déréglées, mais qu'elles portent au contraire à la vertu quand elles sont soumises à l'empire de la raison.

ARTICLE III. — LA PASSION AUGMENTE-T-ELLE OU DIMINUE-T-ELLE LA BONTÉ OU LA MALICE DE L'ACTE?

1. Il semble qu'une passion quelconque diminue toujours la bonté de l'acte moral. Car tout ce qui entrave le jugement de la raison duquel dépend la bonté de l'acte moral diminue conséquemment la bonté de l'acte moral lui-même. Or, toute passion entrave le jugement de la raison. Car, Salluste dit (*Orat. Cæsar.*) : *Il est convenable que tous ceux qui ont un avis à donner sur des choses douteuses soient exempts de haine, de colère, d'amitié et de compassion.* Donc toute passion diminue la bonté de l'acte moral.

2. L'acte de l'homme est d'autant meilleur qu'il ressemble plus parfaitement à Dieu. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (*Eph.* v, 1) : *Soyez les imitateurs de Dieu comme ses enfants chéris.* Or, Dieu et les saints anges punissent sans colère et soulagent les misères sans y compatir, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5). Donc il est mieux de faire ces mêmes actes sans passion qu'avec passion.

3. Comme le mal moral se considère dans ses rapports avec la raison, il en est de même du bien moral. Or, la passion diminue le mal moral; car celui qui pèche par passion est moins coupable que celui qui pèche à dessein. Donc celui qui agit avec passion fait moins de bien que celui qui agit sans elle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. IX, cap. 5) que la passion de la miséricorde prête son ministère à la raison quand la bienfaisance qu'elle inspire a pour objet de sauvegarder la justice, soit qu'il s'agisse de secourir l'indigent ou de pardonner à celui qui est repentant. Or, rien de ce qui prête son ministère à la raison ne diminue le bien moral. Donc la passion ne le diminue pas.

CONCLUSION. — Les passions de l'âme diminuent et augmentent la bonté ou la malice des actes humains selon qu'elles sont soumises à l'empire de la raison et de la volonté.

Il faut répondre que comme les stoïciens supposaient que toutes les passions sont mauvaises, de même ils admettaient comme conséquence qu'elles diminuent toutes la bonté des actions; car tout ce qu'il y a de bon est détruit totalement ou du moins altéré par le mélange du mal. Ce sentiment serait vrai en effet si nous n'entendions par passions que les mouvements déréglés de l'appétit sensitif qui sont autant de perturbations ou de maladies. Mais si nous entendons absolument par passions tous les mouvements de l'appétit sensitif, il entre dans la perfection naturelle de l'homme que ces passions soient réglées par la raison. En effet, puisque le bien de l'homme consiste dans la raison comme dans sa source, ce bien sera d'autant plus parfait que cette faculté pourra s'étendre à un plus grand nombre de choses qui conviennent à la nature humaine. Ainsi personne ne doute qu'il n'appartienne à la perfection du bien moral que les actes des membres extérieurs n'aient la raison pour règle. Par conséquent puisque l'appétit sensitif peut obéir à la raison, comme nous l'avons dit (quest. XVII, art. 7), il appartient à la perfection du bien humain ou moral que les passions de l'âme soient soumises à cette faculté. Donc comme il est mieux que l'homme

veuille le bien et qu'il le fasse extérieurement, de même il appartient à la perfection du bien moral que l'homme soit mû vers lui non-seulement par sa volonté, mais encore par l'appétit sensitif, selon ces paroles du Psalmiste (*Psal.* LXXXIII, 3) : *Mon cœur et ma chair ont tressailli dans le Dieu vivant.* On entend ici par *cœur* l'appétit intelligentiel et par *chair* l'appétit sensitif.

Il faut répondre au *premier* argument, que les passions de l'âme peuvent se rapporter de deux manières au jugement de la raison : 1° Elles peuvent le prévenir (1). Alors quand elles obscurcissent le jugement duquel la bonté morale de l'acte dépend, elles diminuent la valeur de l'action. Car celui qui fait une œuvre de charité par raison est plus estimable que celui qui la fait par passion. 2° Elles peuvent le suivre, et cela de deux manières, d'abord par suite d'un excès de force ou d'action. Ainsi quand la partie supérieure de l'âme se porte vivement vers une chose, la partie inférieure suit son mouvement. Dans ce cas la passion qui se trouve subséquemment dans l'appétit sensitif est le signe de l'intensité de la volonté, et à ce titre elle indique une bonté morale d'un ordre plus élevé (2). Ensuite elles peuvent encore le suivre par l'effet du choix ou de l'élection. C'est ce qui a lieu quand l'homme choisit par raison une passion qu'il excite en lui pour produire le bien plus efficacement en s'aidant de la coopération de l'appétit sensitif. Alors la passion de l'âme ajoute à la bonté de l'action.

Il faut répondre au *second*, qu'en Dieu et dans les anges il n'y a ni appétit sensitif, ni membres corporels. C'est pourquoi le bien ne se considère pas en eux comme en nous, suivant la manière dont sont réglés les passions et les mouvements du corps.

Il faut répondre au *troisième*, que la passion qui se porte au mal diminue le péché, si elle prévient le jugement de la raison, mais qu'elle l'augmente, ou elle est la marque de son accroissement, si elle le suit de l'une des manières que nous avons indiquées.

ARTICLE IV. — UNE PASSION EST-ELLE BONNE OU MAUVAISE DE SON ESPÈCE?

1. Il semble qu'aucune passion de l'âme ne soit moralement bonne ou mauvaise selon son espèce. Car le bien et le mal moral se considère d'après la raison. Or, les passions existent dans l'appétit sensitif et ce qu'il y a en elles de rationnel est un accident. Donc puisque rien de ce qui est accidentel n'appartient à l'espèce d'une chose, il semble qu'aucune passion ne soit bonne ou mauvaise selon son espèce.

2. Les actes et les passions sont spécifiés d'après leur objet. Si donc une passion était bonne ou mauvaise selon son espèce, il faudrait que les passions qui ont le bien pour objet fussent bonnes selon leur espèce, comme l'amour, le désir et la joie, et que les autres dont l'objet est le mal fussent mauvaises, comme la crainte, la haine et la tristesse, ce qui est évidemment faux. Donc il n'y a pas de passion qui soit bonne et mauvaise de son espèce.

3. Il n'y a aucune espèce de passion qui ne se trouve dans les animaux. Or, le bien moral n'existe que dans l'homme. Donc il n'y a pas de passion qui soit bonne ou mauvaise de son espèce.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei* lib. XI, cap. 5) que la miséricorde est une vertu. Et d'après Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 7) la

(1) Elles peuvent être antécédentes ou conséquentes. Quand elles sont antécédentes, elles affaiblissent la moralité de l'acte, parce qu'elles troublent la raison.

(2) Quand elles sont conséquentes de cette manière, elles n'augmentent pas la bonté morale de l'acte, elles l'indiquent seulement.

pudeur est une passion louable. Donc il y a des passions bonnes ou mauvaises selon leur espèce.

CONCLUSION. — Le bien et le mal n'appartiennent pas à l'espèce de l'acte et de la passion considérée dans sa nature, mais dans ses rapports avec les mœurs, c'est-à-dire selon qu'elle participe du volontaire et du jugement de la raison.

Il faut répondre que ce que nous avons dit des actes (quest. XVIII, art. 6 et 7, et quest. XX, art. 3 et 6) on peut le dire des passions, c'est-à-dire qu'on peut considérer l'espèce de l'acte ou de la passion de deux manières : 1° On peut la considérer selon ce qu'elle est dans sa nature. Le bien ou le mal moral n'appartient pas de la sorte à l'espèce de l'acte ou de la passion (1). 2° On peut la considérer par rapport aux mœurs, c'est-à-dire selon qu'elle participe plus ou moins du volontaire et de la raison. En ce sens le bien et le mal moral peuvent appartenir à l'espèce de la passion, parce que la passion peut avoir pour objet quelque chose qui soit de lui-même ou qui ne soit pas conforme à la raison, comme on le voit par la pudeur qui est la crainte de ce qui est honteux, et par l'envie qui fait qu'on s'attriste du bien d'autrui (2). Car le bien et le mal moral appartiennent ainsi à l'espèce de l'acte extérieur.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison s'appuie sur les passions considérées par rapport à leur nature, c'est-à-dire selon qu'on considère l'appétit sensitif en lui-même; mais quand on le considère selon qu'il obéit à la raison, alors le bien ou le mal moral ne résulte pas des passions par accident, mais par lui-même.

Il faut répondre au *second*, que les passions qui portent au bien, si le bien est réel, sont bonnes, et il en est de même de celles qui éloignent véritablement du mal. Au contraire, les passions qui éloignent du bien et qui portent au mal sont mauvaises.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les animaux l'appétit sensitif n'obéit pas à la raison. Cependant comme leur appétit est conduit par un instinct naturel qui est soumis à la raison supérieure, c'est-à-dire à la raison divine, il y a en eux une certaine image du bien moral pour ce qui est des passions de l'âme.

QUESTION XXV.

DE L'ORDRE RESPECTIF DES PASSIONS.

Après avoir parlé de la moralité des passions nous avons maintenant à nous occuper de leur ordre respectif. — A cet égard il y a quatre questions à examiner. Nous traiterons : 1° De l'ordre des passions de l'irascible par rapport à celles du concupiscible. — 2° De l'ordre respectif des passions du concupiscible. — 3° De l'ordre respectif des passions de l'irascible. — 4° Des quatre principales passions.

ARTICLE I. — LES PASSIONS DE L'IRASCIBLE SONT-ELLES ANTÉRIEURES AUX PASSIONS DU CONCUPISCIBLE OU EST-CE LE CONTRAIRE?

1. Il semble que les passions de l'irascible soient antérieures aux passions du concupiscible. Car l'ordre des passions est déterminé par l'ordre des objets. Or, l'objet de l'irascible est le bien ardu, difficile, qui paraît tenir le premier rang entre tous les autres biens. Donc les passions de l'irascible semblent avoir le pas sur celles du concupiscible.

2. Le moteur est antérieur à l'objet qui est mû. Or, l'irascible est au con-

(1) A ce point de vue, les actes et les passions ne sont ni bons ni mauvais moralement.

(2) L'envie est une passion mauvaise de sa nature, parce que son objet est mauvais; la pudeur est au contraire une passion qui est bonne dans son espèce, parce que son objet est bon.

cupiscible ce qu'est le moteur au mobile. Car il a été donné aux animaux pour détruire les obstacles qui empêchent le concupiscible de jouir de son objet, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), et celui qui écarte un obstacle remplit la fonction de moteur, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 32). Donc les passions de l'irascible sont antérieures aux passions du concupiscible.

3. La joie et la tristesse sont des passions de l'appétit concupiscible. Or, la joie et la tristesse sont une conséquence des passions de l'irascible. Car Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 5) que la punition calme l'impétuosité de la colère et remplace la tristesse par la délectation. Donc les passions de l'appétit concupiscible sont postérieures à celles de l'irascible.

Mais c'est le *contraire*. Les passions de l'appétit concupiscible se rapportent au bien absolu, tandis que celles de l'irascible ont pour objet le bien restreint, c'est-à-dire le bien difficile. Donc, puisque le bien absolu est antérieur au bien qui est restreint, il semble que les passions de l'appétit concupiscible soient antérieures à celles de l'irascible.

CONCLUSION. — Les passions de l'appétit concupiscible précèdent celles qui appartiennent à l'irascible de telle sorte que celles-ci tirent des premières leur origine et les ont pour termes.

Il faut répondre que les passions de l'appétit concupiscible se rapportent à plus de choses que celles de l'irascible. Car dans les passions de l'appétit concupiscible on en trouve qui appartiennent au mouvement, comme le désir, et il y en a qui appartiennent au repos, comme la joie et la tristesse. Dans les passions de l'irascible il n'y en a point qui appartiennent au repos, mais toutes se rapportent au mouvement. La raison en est que l'objet dans lequel on se repose n'a plus rien de difficile et d'ardu, ce qui est de l'essence l'irascible. Or, le repos, puisqu'il est la fin du mouvement, est ce qui est le premier dans l'intention et le dernier dans l'exécution. Si donc on compare les passions de l'irascible aux passions du concupiscible, qui indiquent le repos dans le bien, il est évident que les premières précèdent les secondes par rapport à l'exécution. Ainsi l'espérance précède la joie et la produit, d'après ces paroles de l'Apôtre (*Rom.* XII, 12) : *Réjouissez-vous dans l'espérance*. Mais la passion de l'appétit concupiscible, qui implique le repos dans le mal, c'est-à-dire la tristesse, tient le milieu entre deux passions de l'irascible. D'abord elle suit la crainte; car, quand le mal qu'on craignait est arrivé, la tristesse se produit. Ensuite elle précède la colère; car, quand par suite d'une tristesse antérieure un sentiment de vengeance s'élève, ce mouvement appartient à la colère. Et comme on pense que c'est une bonne chose de tirer vengeance d'un acte mauvais, quand celui qui est en colère y est parvenu, il s'en réjouit. Ainsi, il est manifeste que toute passion de l'irascible a pour terme une passion du concupiscible qui se rapporte au repos, c'est-à-dire à la joie ou à la tristesse. Mais si on compare les passions de l'irascible à celles du concupiscible, qui impliquent mouvement, évidemment celles-ci sont les premières, parce que les passions de l'irascible ajoutent aux passions du concupiscible, comme l'objet de l'irascible ajoute à celui du concupiscible la difficulté. Car l'espérance a de plus que le désir l'effort que l'esprit fait pour atteindre le bien difficile qu'il ambitionne. De même la crainte ajoute à la fuite ou à l'aversion une certaine dépression de l'esprit qui résulte de la difficulté du mal qu'on redoute. Ainsi donc les passions de l'irascible tiennent le milieu entre les passions du concupiscible, qui impliquent un mouvement vers le bien ou le mal, et celles qui impliquent un repos dans l'un ou l'autre. Il est donc évident que

ces passions ont leur principe dans les passions du concupiscible, et qu'elles ont aussi en elles leur terme (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison serait concluante s'il était dans la nature de l'objet du concupiscible d'être opposé à ce qui est difficile, comme il est dans la nature de l'objet de l'irascible d'être ardu et pénible. Mais comme l'objet du concupiscible est le bien absolu, il existe naturellement avant l'objet de l'irascible, de la même manière que ce qui est commun ou général est antérieur à ce qui est propre ou particulier.

Il faut répondre au *second*, que celui qui écarte l'obstacle n'est pas moteur par lui-même, mais par accident. Or, maintenant nous parlons de l'ordre que les passions suivent par elles-mêmes. C'est pourquoi de ce que l'irascible écarte ce qui empêche le concupiscible de se reposer dans son objet il ne s'ensuit qu'une chose, c'est que les passions de l'irascible précèdent celles du concupiscible qui regardent le repos, et c'est sur celles-là que porte la *troisième* objection.

ARTICLE II. — L'AMOUR EST-IL LA PREMIÈRE DES PASSIONS DU CONCUPISCIBLE?

1. Il semble que l'amour ne soit pas la première des passions du concupiscible. Car la puissance concupiscible doit son nom à la concupiscence qui est la même passion que le désir. Or, la dénomination vient toujours de ce qu'il y a de principal, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 49). Donc la concupiscence est avant l'amour.

2. L'amour implique une certaine union; car, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), c'est une force unitive et concrétive. Or, la concupiscence ou le désir est un mouvement qui tend à l'union du sujet avec la chose qu'il convoite ou qu'il désire. Donc la concupiscence est antérieure à l'amour.

3. La cause est avant l'effet. Or, la délectation est quelquefois cause de l'amour, car il y en a qui aiment pour se délecter (*Eth.* lib. VIII, cap. 2, 3 et seq.). Donc la délectation est antérieure à l'amour et par conséquent l'amour n'est pas la première des passions du concupiscible.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7) que toutes les passions ont l'amour pour cause. Car l'amour qui aspire à posséder l'objet aimé, c'est le désir; s'il le possède et s'il en jouit c'est la joie. L'amour est donc la première des passions du concupiscible.

CONCLUSION. — Puisque toutes les passions de l'appétit concupiscible sont produites par l'amour, il est nécessaire qu'il soit la première de toutes.

Il faut répondre que les objets du concupiscible sont le bien et le mal. Or, le bien est naturellement avant le mal, parce que le mal est la privation du bien; par conséquent, toutes les passions dont le bien est l'objet sont naturellement avant les passions qui se rapportent au mal, et qui leur sont directement opposées. Car c'est parce qu'on cherche le bien qu'on repousse le mal qui lui est contraire. De plus, le bien a la nature de la fin, qui est la première dans l'intention et la dernière dans l'exécution. On peut donc considérer l'ordre des passions du concupiscible suivant ce qu'elles sont dans l'intention, et suivant ce qu'elles sont dans l'exécution. Selon l'exécution, ce qu'il y a de premier c'est ce qui se trouve d'abord dans ce qui tend à la fin. Or, il est évident que tout ce qui tend à une fin quelconque, a : 1° de l'aptitude à cette fin, ou une certaine proportion avec elle, car aucun être ne

(1) Elles proviennent toutes de l'amour et de la haine, et aboutissent toutes à la joie ou à la tristesse.

tend à une fin sans lui être proportionné; 2° il se meut vers cette fin; 3° il s'y repose après y être parvenu. Or, l'aptitude ou la proportion de l'appétit au bien c'est l'amour, qui n'est rien autre chose que le plaisir qu'on trouve dans le bien lui-même. Le mouvement vers le bien est le désir ou la concupiscence; le repos dans le bien est la joie ou la délectation (1). Ainsi donc, par rapport à l'exécution l'amour précède le désir, et le désir la délectation. Par rapport à l'intention les passions suivent un ordre contraire. Car la délectation qu'on a en vue produit le désir et l'amour. En effet, la délectation est la jouissance, qui est en quelque sorte la fin qu'on se propose, comme le bien lui-même, ainsi que nous l'avons dit (quest. XI, art. 3 ad 3).

Il faut répondre au *premier* argument, que nous nommons les choses selon qu'elles nous sont connues. Car les mots, comme le dit Aristote (*Perih.* lib. I, *in princ.*), sont l'image des conceptions de l'esprit. Or, nous connaissons ordinairement la cause par l'effet. L'effet de l'amour, quand on possède l'objet aimé, c'est la délectation; si on ne le possède pas, c'est le désir ou la concupiscence. Selon la remarque de saint Augustin (*De Trin.* lib. X, cap. 12), l'amour est plus sensible lorsqu'il est sollicité par le besoin et le désir. C'est ce qui fait que de toutes les passions de l'appétit concupiscible la concupiscence est la plus vive, et c'est pour ce motif qu'elle donne son nom à la faculté ou à la puissance.

Il faut répondre au *second*, qu'il y a deux sortes d'union entre le sujet aimant et l'objet aimé. L'une qui est réelle, c'est-à-dire qui consiste dans l'union avec la chose elle-même; cette union appartient à la joie ou à la délectation qui est une conséquence du désir. L'autre qui est affective et qui consiste dans l'aptitude ou la proportion qui existe entre le sujet et l'objet. Ainsi elle résulte de ce que, quand un être a de l'aptitude et de l'inclination pour un autre, il participe déjà par là même à quelque chose de sa nature. C'est dans ce sens que l'amour implique l'union, et cette union précède le désir.

Il faut répondre au *troisième*, que la délectation produit l'amour, selon qu'elle est la première dans l'intention.

ARTICLE III. — L'ESPÉRANCE EST-ELLE LA PREMIÈRE DES PASSIONS DE L'IRASCIBLE?

1. Il semble que l'espérance ne soit pas la première des passions de l'irascible. Car l'irascible tire son nom de la colère (*ira*), et comme toute dénomination vient de ce qu'il y a de principal, il semble que la colère soit avant l'espérance et qu'elle l'emporte sur elle.

2. L'objet de l'irascible est le difficile. Or, il semble plus difficile de s'efforcer de vaincre un mal à venir dont on est menacé, comme le fait l'audace, ou un mal présent, comme le fait la colère, que de tâcher d'acquérir simplement un bien quelconque. De même il paraît plus difficile d'entreprendre de triompher d'un mal présent que d'un mal futur. Donc la colère paraît être une passion supérieure à l'audace, et l'audace doit être elle-même avant l'espérance; par conséquent l'espérance n'est pas la première des passions de l'irascible.

3. Dans un mouvement qui tend à une fin on s'éloigne du point de départ

(1) Il règne un ordre semblable entre les passions concupiscibles qui ont le mal pour objet : la haine abhorre le mal, la fuite s'en éloigne, la douleur ou la tristesse la subit. L'amour se rapporte au bien considéré comme tel, le désir se rapporte au bien que l'on n'a pas, et la joie au bien qu'on possède. De même la haine regarde le mal considéré comme tel, la fuite le mal absent, et la douleur le mal présent.

avant d'arriver au terme. Or, la crainte et le désespoir supposent qu'on s'éloigne d'une chose, tandis que l'audace et l'espérance supposent au contraire qu'on s'avance vers elle. Donc la crainte et le désespoir précèdent l'espérance et l'audace.

Mais c'est le *contraire*. Plus une chose s'approche de ce qui est au premier rang et plus elle s'élève elle-même. Or, l'espérance est la passion qui s'approche le plus de l'amour qui est la première des passions. Donc l'espérance est la première de toutes les passions de l'irascible.

CONCLUSION. — De toutes les passions de l'irascible l'espérance étant celle qui se rapporte au bien de la manière la plus directe et la plus immédiate, elle est nécessairement avant toutes les autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), toutes les passions de l'irascible impliquent un mouvement vers quelque chose. Or, ce mouvement peut résulter de deux causes : 1° de l'aptitude ou de la proportion qu'il y a entre la puissance et l'objet, ce qui regarde l'amour ou la haine; 2° de la présence du bien ou du mal, ce qui est propre à la tristesse ou la joie. Mais la présence du bien ne produit pas de passion dans l'irascible, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 3), il n'y a que la présence du mal qui puisse causer la colère. Dans l'ordre de la génération ou de l'exécution la proportion ou l'aptitude qu'il y a entre la puissance et son objet précédant la possession de cet objet, il s'ensuit que la colère est la dernière de toutes les passions de l'irascible dans l'ordre de la génération. Or, entre les autres passions de l'irascible qui impliquent un mouvement qui est la conséquence de l'amour du bien ou de la haine du mal, il faut que les passions qui ont le bien pour objet, comme l'espérance et le désespoir, soient naturellement antérieures aux passions qui se rapportent au mal, comme l'audace et la crainte. L'espérance doit aussi être placée avant le désespoir, parce que l'espérance est un mouvement vers le bien, considéré comme tel. Il est ainsi par sa nature doué d'une puissance attractive; c'est ce qui fait que l'espérance se porte vers lui par elle-même. Le désespoir, au contraire, est un mouvement qui consiste à s'écarter du bien. Ce mouvement ne convient pas au bien considéré en lui-même, mais il lui convient relativement à une autre chose. Il ne s'y rapporte conséquemment que par accident. Pour la même raison la crainte est avant l'audace par là même qu'elle consiste à s'éloigner du mal. Quant à la priorité naturelle de l'espérance et du désespoir sur la crainte et l'audace, il suffit pour s'en convaincre jusqu'à l'évidence d'observer que comme le désir du bien est la raison qui nous fait éviter le mal, de même l'espérance et le désespoir sont la raison de la crainte et de l'audace. Car l'audace résulte de l'espérance qu'on a de la victoire, et la crainte provient de ce qu'on désespère du triomphe. La colère est ensuite produite par l'audace; car celui qui désire se venger ne se met en colère qu'autant qu'il ose exercer sa vengeance, comme le dit Avicenne (*De nat.* VI). Il est donc évident que l'espérance est la première de toutes les passions de l'irascible. — En résumé, si l'on veut connaître le rang qu'occupent respectivement toutes les passions selon l'ordre de leur génération, nous mettrons au premier l'amour et la haine; au second le désir et la fuite; au troisième l'espérance et le désespoir; au quatrième la crainte et l'audace; au cinquième la colère; au sixième et dernier la joie et la tristesse qui résultent de toutes les passions, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5). Mais il faut remarquer que, d'après ce que nous avons dit dans cet article (et art. 1 et 2), l'amour est avant la haine, le désir avant la fuite, l'espérance avant le désespoir, la crainte avant l'audace et la joie avant la tristesse.

Il faut répondre au *premier* argument, que la colère provient des autres passions, comme un effet provient de causes antérieures; c'est ce qui fait que la puissance tire d'elle son nom, parce qu'elle est la passion qui éclate le plus ouvertement au dehors.

Il faut répondre au *second*, que la difficulté de la chose n'est pas le motif qui fait qu'on s'en approche ou qu'on la désire, mais c'est plutôt sa bonté. C'est pourquoi l'espérance qui se rapporte au bien le plus directement est la première des passions de l'irascible, bien que l'audace ou même la colère aient pour objet quelque chose de plus difficile.

Il faut répondre au *troisième*, que l'appétit se porte immédiatement et directement vers le bien qui est son objet propre, et c'est là ce qui le fait s'éloigner du mal. Car le mouvement de la partie appétitive de l'âme est en proportion non du mouvement naturel, mais de l'intention de la nature qui se rapporte à la fin avant de songer à écarter l'obstacle qui l'arrête; car elle ne cherche à l'écarter que pour arriver au but qu'elle se propose.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL QUATRE PASSIONS PRINCIPALES : LA JOIE, LA TRISTESSE, L'ESPÉRANCE ET LA CRAINTE?

1. Il semble que les quatre passions principales ne soient pas la joie et la tristesse, l'espérance et la crainte. Car saint Augustin n'admet pas l'espérance, il lui substitue la cupidité (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7, 8 et 9).

2. Dans les passions de l'âme on distingue deux ordres : celui de l'intention et celui de l'exécution ou de la génération. Si on considère les passions principales selon l'ordre de l'intention, on n'en peut reconnaître que deux principales, la joie et la tristesse qui sont le terme auquel on arrive. Si on les considère selon l'ordre d'exécution ou de génération, l'amour est alors une passion principale. Donc en aucune manière on ne peut dire qu'il y ait quatre passions principales : la joie et la tristesse, l'espérance et la crainte.

3. Comme l'audace est produite par l'espérance, de même la crainte par le désespoir; donc on doit admettre parmi les passions principales l'espérance et le désespoir à titre de causes, ou l'espérance et l'audace en raison de leur affinité.

Mais c'est le *contraire*. Boëce (*De Cons.* lib. I, met. 7), énumérant nos quatre passions principales, dit : Chassez les joies, chassez la crainte, dissipez l'espérance, et que la douleur ne s'empare pas de vous.

CONCLUSION. — La joie, la tristesse, l'espérance et la crainte sont les quatre passions principales de l'âme, bien qu'à des titres différents.

Il faut répondre qu'on dit généralement qu'il y a quatre passions principales, dont deux, la joie et la tristesse, qu'on appelle ainsi parce qu'elles sont le complément et le terme final de toutes les autres; par conséquent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 5), elles sont leur produit. La crainte et l'espérance sont des passions principales, non parce qu'elles sont absolument le complément de toutes les autres, mais parce qu'elles le sont relativement au mouvement par lequel l'appétit se porte vers un objet. Car le mouvement qui se porte vers le bien commence par l'amour, se continue par le désir et se termine par l'espérance; par rapport au mal, il commence par la haine, se continue par la fuite et se termine par la crainte. C'est ce qui fait qu'on considère ces quatre passions selon la différence qu'il y a entre le présent et l'avenir; car le mouvement regarde l'avenir, et le repos existe dans le présent. Ainsi la joie et la tristesse ont pour objet le bien et le mal présent, l'espérance et la crainte le bien et le mal futur. Pour toutes les autres passions qui ont pour objet le bien ou le mal présent ou à venir,

elles se ramènent à celles-ci qui sont leur complément. C'est pour cette raison qu'il y a des auteurs qui disent que ces quatre passions sont principales, parce qu'elles sont générales; ce qui est vrai, si l'espérance et la crainte désignent le mouvement de l'appétit qui se porte en général vers ce qu'il doit rechercher ou éviter.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin met le désir ou la cupidité à la place de l'espérance, en ce sens qu'ils semblent se rapporter l'un et l'autre au même objet, c'est-à-dire au bien futur.

Il faut répondre au *second*, que ces passions sont appelées principales selon l'ordre de l'intention et parce qu'elles sont le complément des autres. Ainsi, quoique la crainte et l'espérance ne soient pas absolument les dernières, elles sont cependant le terme de celles qui se rapportent à l'avenir. On ne peut faire d'instance qu'au sujet de la colère, qu'on ne peut pas néanmoins considérer comme une passion principale, parce qu'elle est un effort de l'audace qui ne peut être une passion de premier ordre (1), comme nous le verrons (quest. XLV, art. 2 ad 3).

Il faut répondre au *troisième*, que le désespoir implique l'éloignement du bien, ce qui est en quelque sorte accidentel (2), et l'audace suppose qu'on s'attaque au mal, ce qui est encore un accident (3). C'est pour ce motif qu'on ne peut dire que ces passions sont des passions principales, parce que ce titre ne peut convenir à ce qui existe par accident. On ne peut pas non plus, par conséquent, dire que la colère soit une passion principale, puisqu'elle résulte de l'audace.

QUESTION XXVI.

DES PASSIONS DE L'AME EN PARTICULIER ET D'ABORD DE L'AMOUR.

Après avoir parlé des passions de l'âme en général, nous avons maintenant à les considérer en particulier. Nous parlerons d'abord des passions de l'appétit concupiscible, puis de celles de l'irascible. Nous diviserons en trois parties ce que nous avons à dire sur les premières. Nous traiterons : 1° de l'amour et de la haine; 2° de la concupiscence et de la fuite; 3° de la délectation et de la tristesse. — A l'égard de l'amour il y a trois considérations à faire : la première sur l'amour lui-même, la seconde sur la cause de l'amour et la troisième sur ses effets. — Sur l'amour lui-même nous avons quatre questions à examiner : 1° L'amour est-il dans le concupiscible? — 2° L'amour est-il une passion? — 3° L'amour est-il la même chose que la dilection? — 4° Est-il convenable de diviser l'amour en amour d'amitié et en amour de concupiscence?

ARTICLE I. — L'AMOUR EST-IL DANS L'APPÉTIT CONCUPISCIBLE?

1. Il semble que l'amour n'existe pas dans l'appétit concupiscible. Car il est dit (*Sap.* VIII, 2) : *J'ai aimé la sagesse et je l'ai recherchée dans ma jeunesse.* Or, l'appétit concupiscible faisant partie de l'appétit sensitif ne peut tendre à la sagesse que les sens ne perçoivent pas. Donc l'amour n'existe pas dans l'appétit concupiscible.

2. L'amour semble identique avec toute autre passion. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7) : Si l'amour aspire à posséder l'objet aimé, c'est le désir; s'il le possède et qu'il en jouisse, c'est la joie; s'il fuit ce qui lui est contraire, c'est la crainte; s'il est blessé par le mal qu'il redoute, c'est la tristesse. Or, toutes les passions n'existent pas dans le concupiscible. Saint Augustin parle même ici de la crainte qui se trouve dans

(1) D'ailleurs la colère se résout toujours dans la joie ou la tristesse.

(2) Car il ne le fuit pas pour lui-même. Il ne le fuit qu'en raison des difficultés qu'il offre.

(3) Parce qu'elle n'attaque pas le mal pour lui-même. Elle ne l'attaque qu'en vue de remporter une victoire.

l'irascible. Donc on ne doit pas dire absolument que l'amour existe dans le concupiscible.

3. Saint Denis admet (*De div. nom.* cap. 4) un amour naturel. Or, l'amour naturel semble plutôt appartenir aux forces naturelles qui font partie de l'âme végétative. Donc l'amour n'existe pas absolument parlant dans le concupiscible.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Top.* lib. II, cap. 3) que l'amour existe dans le concupiscible.

CONCLUSION. — L'amour sensitif existe dans l'appétit sensitif, comme l'amour intelligentiel dans l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre que l'amour est une chose qui appartient à l'appétit, puisque le bien est l'objet de l'un et de l'autre; par conséquent il y a autant de sortes d'amour qu'il y a d'espèces d'appétit. En effet, il y a un appétit qui ne résulte pas de la perception du sujet qui appète, mais de celle d'un autre; c'est ce qu'on appelle l'appétit naturel. Car les choses naturelles appètent ce qui convient à leur nature, non par leur perception propre, mais par celle de l'auteur de leur nature, comme nous l'avons dit (part. I, quest. CIII, art. 1, 2 et 3). Il y a ensuite un appétit qui suit la perception du sujet qui appète, mais nécessairement et non pas librement; c'est l'appétit sensitif qui se trouve dans les animaux. Il est aussi dans l'homme, et il participe à la liberté selon qu'il obéit à la raison. Enfin il y a l'appétit qui suit la perception du sujet qui appète et qui la suit librement; c'est l'appétit raisonnable ou intelligentiel qu'on appelle volonté. Or, dans chacun de ces appétits on donne le nom d'amour au principe du mouvement qui tend vers la fin qu'on aime. Ainsi, dans l'appétit naturel, le principe de ce mouvement est la connaturalité ou l'homogénéité du sujet qui appète et de l'objet auquel il tend. On peut lui donner le nom d'amour *naturel,* comme on peut appeler ainsi la tendance qu'ont les corps, en vertu de leur gravité, à se porter vers le centre de la terre. De même l'union de l'appétit sensitif ou de la volonté avec un bien quelconque, c'est-à-dire l'acte par lequel on se complaît dans le bien, reçoit le nom d'amour *sensitif,* ou d'amour *intelligentiel* ou *raisonnable.* Par conséquent l'amour sensitif est dans l'appétit sensitif (1), comme l'amour intelligentiel dans l'appétit intelligentiel, et il appartient au concupiscible, parce qu'il se rapporte au bien absolu et non au bien difficile qui est l'objet de l'irascible.

Il faut répondre au *premier* argument, que cet endroit de l'Ecriture s'entend de l'amour intelligentiel ou raisonnable.

Il faut répondre au *second,* qu'on dit que l'amour est la crainte, la joie, la cupidité et la tristesse, non qu'il soit essentiellement la même chose que toutes ces passions, mais parce qu'il en est la cause.

Il faut répondre au *troisième,* que l'amour naturel n'existe pas seulement dans toutes les facultés de l'âme végétative, mais encore dans toutes les puissances de l'âme, dans toutes les parties du corps et généralement en toutes choses, parce que, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), le beau et le bien sont aimables pour tous les êtres, puisque chaque être a une tendance naturelle vers ce qui convient à sa nature.

ARTICLE II. — L'AMOUR EST-IL UNE PASSION?

1. Il semble que l'amour ne soit pas une passion. Car aucune vertu n'est une passion, et comme l'amour est une vertu, d'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), il s'ensuit que ce n'est pas une passion.

(1) Il n'y a que celui-là qui soit, à proprement parler, une passion, comme saint Thomas le prouve dans l'article suivant.

2. D'après saint Augustin (*De Trin.* lib. VIII, cap. 10), l'amour est une union ou un nœud. Or, une union ou un nœud n'est pas une passion, c'est plutôt une relation. Donc l'amour n'est pas une passion.

3. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) que la passion est un mouvement. Or, l'amour n'implique pas le mouvement de l'appétit qui est le désir, mais le principe de ce mouvement. Donc l'amour n'est pas une passion.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 5) que l'amour est une passion.

CONCLUSION. — L'amour selon qu'il est dans l'appétit concupiscible étant une modification de cet appétit par l'objet désiré, reçoit à proprement parler le nom de passion, et on le lui donne dans un sens large quand on le considère selon ce qu'il est dans la volonté.

Il faut répondre que la passion est l'effet de l'agent sur le patient. Or, l'agent naturel produit sur le patient deux sortes d'effets ; car il lui donne d'abord la forme et ensuite le mouvement qui résulte de la forme. Ainsi le générateur donne au corps sa gravité et le mouvement qui s'ensuit. La gravitation, qui est le principe du mouvement vers le lieu où l'objet est naturellement attiré, peut, en vertu de cette connaturalité, recevoir dans un sens le nom d'*amour naturel*. L'objet que l'on appète donne aussi à l'appétit une certaine proportion qui le rend apte à s'unir à lui ; cette prédisposition n'est rien autre chose que la complaisance que l'amour trouve dans la chose aimée, ce qui produit le mouvement qui le porte vers l'objet qu'il désire. Car, selon la remarque d'Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 55), le mouvement de l'appétit est circulaire. En effet, l'objet désiré meut l'appétit, puisque c'est lui qui détermine en quelque sorte la direction qu'il doit prendre, et l'appétit tend à percevoir réellement l'objet qu'il désire, en sorte que le mouvement se termine là où il a commencé. La première modification de l'appétit par l'objet qu'il désire reçoit le nom d'*amour* et n'est rien autre chose que la complaisance que met celui qui aime dans celui qui est aimé. C'est de cette complaisance que naît le mouvement vers l'objet désiré, mouvement qui n'est d'abord qu'un désir, et qui se termine par le repos qui n'est lui-même que la joie ou le plaisir. Ainsi donc, puisque l'amour consiste dans la modification de l'appétit par l'objet désiré, il est évident que c'est une passion. C'est une passion proprement dite, selon ce qu'il est dans l'appétit concupiscible, mais il ne mérite ce nom que dans un sens général et large, selon ce qu'il est dans la volonté (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que le mot de vertu exprime le principe du mouvement ou de l'action, et que c'est pour cette raison que saint Denis le donne à l'amour considéré comme principe du mouvement appétitif.

Il faut répondre au *second*, que l'union appartient à l'amour en ce sens que le sujet qui aime se rapporte à l'objet aimé comme à lui-même ou comme à une partie de lui-même par suite de la complaisance ou de l'inclination qu'il a pour lui. Ainsi il est évident que ce n'est pas l'amour qui résulte de l'union, mais que c'est au contraire l'union qui résulte de l'amour. C'est pourquoi saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que l'amour est une vertu unitive, et qu'Aristote enseigne (*Pol.* lib. II, cap. 2) que l'union est l'œuvre de l'amour.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour, bien qu'il ne désigne pas le

(1) L'appétit ainsi considéré est l'appétit intelligentiel.

mouvement de l'appétit qui tend vers l'objet qu'il désire, désigne cependant celui par lequel l'objet désiré le modifie pour se rendre agréable à lui.

ARTICLE III. — L'AMOUR EST-IL LA MÊME CHOSE QUE LA DILECTION?

1. Il semble que l'amour soit la même chose que la dilection. Car saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que les mots *amour* et *dilection* sont entre eux ce que sont les nombres *quatre* et *deux fois deux*, les mots *rectilignes* et *figure à lignes droites*. Or, ces mots ont le même sens. Donc amour et dilection sont des termes synonymes.

2. Les mouvements de l'appétit diffèrent en raison des objets. Or, l'objet de la dilection est le même que celui de l'amour. Donc il n'y a pas de différence entre ces deux choses.

3. Si la dilection et l'amour diffèrent en quelque chose, il semble que ce soit surtout en ce que la dilection se prend en bien et l'amour en mal, comme quelques-uns l'ont avancé, selon le rapport de saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7). Mais ils ne diffèrent pas de la sorte, parce que, comme l'observe au même endroit ce grand docteur, dans les saintes Ecritures ces deux expressions sont prises l'une et l'autre dans un bon et dans un mauvais sens. Donc l'amour et la dilection ne diffèrent pas, et ces deux termes d'après le même Père sont synonymes.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) qu'il a semblé à quelques saints docteurs que le nom d'amour était plus divin que celui de dilection.

CONCLUSION. — Quoique l'amour et la dilection tels qu'ils sont dans l'appétit intelligentiel signifient la même chose, cependant ils diffèrent en ce que la dilection ajoute à l'amour une idée d'élection.

Il faut répondre qu'il y a quatre mots qui se rapportent en quelque sorte au même objet : ce sont l'amour, la dilection, la charité et l'amitié. Cependant ils diffèrent en ce que l'amitié, d'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5), est une sorte d'habitude ; l'amour et la dilection expriment l'acte ou la passion, et la charité peut s'entendre des deux manières (1). L'acte est néanmoins exprimé différemment par ces trois mots. Car l'amour est le terme le plus général. En effet, toute dilection ou toute charité est amour, mais non réciproquement. La dilection, comme le mot l'indique, ajoute à l'amour l'idée d'une élection préalable. C'est ce qui fait que la dilection n'est pas dans le concupiscible, mais qu'elle n'existe que dans la volonté et dans les êtres raisonnables. La charité ajoute à l'amour une idée de perfection, en ce sens que l'objet aimé est estimé d'un grand prix, comme le mot l'indique aussi (*carus, charitas*).

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Denis parle de l'amour et de la dilection, selon ce qu'ils sont dans l'appétit intelligentiel ; en ce sens, il est vrai qu'ils sont absolument identiques.

Il faut répondre au *second*, que l'objet de l'amour est plus général que celui de la dilection, parce que l'amour s'étend à plus de choses que la dilection, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour et la dilection ne diffèrent pas entre eux selon la différence qu'il y a entre le bien et le mal, mais, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*), ils se confondent dans la partie intellective. Et c'est dans ce sens que saint Augustin parle de l'amour. C'est pourquoi il ajoute peu après que la volonté droite est l'amour légitime et la volonté perverse l'amour mauvais. Cependant comme l'amour qui est une passion

(1) La charité s'entend également de l'acte et de l'habitude.

du concupiscible (1) en entraîne une multitude au mal, c'est de là que l'on a pris occasion d'établir cette différence.

Il faut répondre au *quatrième,* qu'il y a des docteurs (2) qui ont cru que dans la volonté même le mot d'amour exprimait quelque chose de plus divin que le mot de dilection, parce que l'amour implique une passion, surtout selon ce qu'il est dans l'appétit, tandis que la dilection présuppose le jugement de la raison. Or, l'homme peut tendre vers Dieu plus vivement par l'amour qu'il conçoit passivement lorsque Dieu l'attire à lui que quand il n'a d'autre moyen que sa propre raison pour le porter à l'aimer, comme il arrive à l'égard de la dilection, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*). C'est ce qui fait que l'amour a quelque chose de plus divin que la dilection.

ARTICLE IV. — EST-IL CONVENABLE DE DISTINGUER DANS L'AMOUR L'AMOUR D'AMITIÉ ET L'AMOUR DE CONCUPISCENCE?

1. Il semble qu'on ait tort de distinguer dans l'amour, l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence. Car l'amour est une passion, tandis que l'amitié est une habitude, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 5). Or, une habitude ne peut pas être une des parties d'une passion. Donc c'est à tort que l'on divise l'amour en amour de concupiscence et en amour d'amitié.

2. On ne divise pas une chose en une autre qui se compte avec elle. Ainsi on ne compte pas l'homme avec l'animal. Or, la concupiscence se compte avec l'amour, comme étant une autre passion. Donc on ne peut pas diviser l'amour en amour de concupiscence.

3. D'après Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 3), il y a trois sortes d'amitié : l'utile, le délectable, et l'honnête. Or, l'amitié utile et délectable n'est autre que la concupiscence. Donc on ne doit pas opposer l'amour de concupiscence à l'amour d'amitié.

Mais c'est le *contraire.* Nous disons que nous aimons certaines choses parce que nous les désirons. C'est ainsi qu'on dit qu'un individu aime le vin pour la douceur qu'il trouve en lui (*Top.* lib. II, cap. 2). Or, on n'a pas pour le vin et pour les autres choses semblables de l'amitié, comme l'observe Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 2). Donc l'amour de concupiscence est autre que l'amour d'amitié.

CONCLUSION. — L'amour de concupiscence diffère de l'amour d'amitié en ce que par le premier on se porte plutôt vers le bien qu'on souhaite à quelqu'un que vers la personne à laquelle on le veut; tandis que par le second c'est pour la personne même à laquelle nous voulons du bien que nous nous sentons de l'attrait.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 4), aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un. Ainsi le mouvement de l'amour se rapporte à deux choses : au bien que l'on veut à quelqu'un, à soi ou à un autre, et au sujet auquel on veut ce bien. L'amour qui se rapporte au bien que l'on veut à un autre est l'amour de *concupiscence;* celui qui se rapporte au sujet auquel on veut ce bien est un amour d'*amitié.* Cette division est selon l'ordre d'antériorité et de postériorité (3). Car ce qu'on aime d'un amour d'amitié, on l'aime absolument par lui-même, tandis que ce qu'on aime d'un amour de concupiscence, on ne l'aime pas de la sorte, on ne l'aime que par rapport à un autre objet. Car comme l'être absolu est ce qui a l'être, et l'être relatif est ce qui le possède dans un autre, de même le bien absolu qui

(1) L'amour sensuel se prend ordinairement en mauvaise part, parce qu'il est contraire à la raison.

(2) Saint Denis, qui rapporte ce sentiment, n'a entendu parler que de l'amour divin.

(3) C'est ainsi que l'accident se distingue de la substance, parce que l'être de l'accident suppose celui de la substance. De même l'amour de concupiscence présuppose l'amour d'amitié : car nous ne voulons de bien à une personne qu'autant que nous l'aimons.

est identique avec l'être est celui qui a la bonté même. Quant à ce qui fait le bien d'un autre c'est un bien relatif. Par conséquent l'amour par lequel on aime une chose pour qu'il lui arrive du bien est un amour simple et absolu, tandis que l'amour par lequel on aime une chose comme le bien d'une autre est un amour relatif.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on ne distingue pas dans l'amour l'amitié et la concupiscence, mais un amour d'amitié et de concupiscence. Car on ne donne à proprement parler le nom d'ami qu'à celui auquel nous voulons du bien, tandis qu'on dit que nous convoitons (*concupiscimus*) l'objet que nous voulons.

La réponse au *second* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'amitié utile et délectable on veut du bien à un ami, et il y a en cela ce qui constitue essentiellement l'amitié. Mais comme en définitive on rapporte ce bien à sa délectation et à son utilité propre, il s'ensuit que l'amitié utile et délectable, selon qu'elle se confond avec l'amour de concupiscence, n'est plus une véritable amitié (1).

QUESTION XXVII.

DE LA CAUSE DE L'AMOUR.

Après avoir parlé de l'amour en lui-même, nous avons maintenant à en examiner la cause. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Le bien est-il la cause exclusive de l'amour? — 2° La connaissance est-elle la cause de l'amour? — 3° Est-ce la ressemblance? — 4° Y a-t-il une autre passion de l'âme qui le produise?

ARTICLE I. — LE BIEN EST-IL LA SEULE CAUSE DE L'AMOUR?

1. Il semble que le bien ne soit pas la cause unique de l'amour. Car le bien n'est cause de l'amour que parce qu'on l'aime. Or, il arrive qu'on aime le mal, selon ces paroles du Psalmiste (*Ps.* x, 6) : *Celui qui aime l'iniquité hait son âme;* autrement tout amour serait bon. Donc le bien n'est pas la cause unique de l'amour.

2. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) que nous aimons ceux qui nous découvrent leurs maux. Il semble donc que le mal soit cause de l'amour.

3. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que non-seulement le bien, mais encore le beau est aimable pour tous.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. VIII, cap. 3) : On n'aime certainement que le bien seul. Donc le bien est cause de l'amour.

CONCLUSION. — Puisque le bien d'un être est ce qui lui est naturel et proportionné, il est nécessaire que le bien soit la cause de l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 1), l'amour appartient à la puissance appétitive qui est une faculté passive. Par conséquent son objet est par rapport à elle comme la cause de son mouvement ou de son acte. Il faut donc que ce qui est l'objet de l'amour en soit, à proprement parler, la cause. Or, l'objet propre de l'amour c'est le bien. Car, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 1 et 2), l'amour implique une certaine connaturalité ou complaisance entre le sujet aimant et l'objet aimé. Et comme le bien est ce qu'il y a de naturel et de proportionné à chaque être, il s'ensuit qu'il est la cause propre de l'amour.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on n'aime jamais le mal qu'en raison du bien, c'est-à-dire parce qu'il y a en lui quelque chose de bon, ou parce qu'on le prend pour le bien absolu. Ainsi l'amour n'est mauvais que parce qu'il a pour objet ce qui n'est pas le bien véritable. C'est de cette ma-

(1) Ce qui prouve qu'il y a réellement opposition entre l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence, et que cette division est légitime.

nière que l'homme aime l'iniquité parce que l'iniquité lui procure un bien quelconque, tel que de la délectation, ou de l'argent, ou tout autre avantage du même genre.

Il faut répondre au *second*, que ceux qui font connaître leurs maux, sont aimés non à cause de ces maux, mais parce qu'ils les disent. Car exposer ses maux, c'est faire quelque chose de bien en ce sens qu'on éloigne toute fiction ou toute dissimulation (1).

Il faut répondre au *troisième*, que le beau est la même chose que le bon et qu'il n'en diffère que rationnellement. Car le bon étant ce que tous les êtres désirent, il est dans sa nature que l'appétit se repose en lui. Mais il est de l'essence du beau qu'à sa vue, ou dès qu'on le connaît, l'appétit soit calmé. Ainsi les sens qui se rapportent le plus au beau sont les sens cognitifs, comme la vue et l'ouïe qui sont au service de la raison. Car nous parlons de la beauté des choses visibles et de la beauté des sons, tandis qu'à l'égard des objets que les autres sens perçoivent nous ne nous servons pas de cette expression. Nous ne disons pas, par exemple, que les saveurs ou les odeurs sont belles. Il est donc évident que le beau ajoute au bien une relation de connaissance, de telle sorte qu'on appelle bon absolument tout ce qui plaît à l'appétit, tandis qu'on appelle beau seulement l'objet qu'on aime à percevoir.

ARTICLE II. — LA CONNAISSANCE EST-ELLE CAUSE DE L'AMOUR (2)?

1. Il semble que la connaissance ne soit pas cause de l'amour. Car si l'on cherche une chose cela provient de ce qu'on l'aime. Or, il y a des choses qu'on cherche et qu'on ne sait pas, telles que les sciences. En effet, puisqu'en fait de sciences celui qui les possède les connaît, selon l'expression de saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 35), si on les connaissait, on les posséderait et on ne les chercherait pas. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

2. Il semble qu'on puisse aimer un objet inconnu par la même raison qu'on peut aimer une chose plus qu'on ne la connaît. Or, il y a des choses qu'on aime plus qu'on ne les connaît. Ainsi en ce monde on peut aimer Dieu par lui-même quoiqu'on ne puisse le connaître de la sorte. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

3. Si la connaissance était cause de l'amour, on ne pourrait pas trouver d'amour où il n'y a pas de connaissance. Or, en toutes choses se trouve l'amour, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), tandis qu'il n'y a pas en toutes choses connaissance. Donc la connaissance n'est pas cause de l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin prouve (*De Trin.* lib. X) que personne ne peut aimer ce qu'il ne connaît pas.

CONCLUSION. — Puisque le bien n'est l'objet et la cause du mouvement appétitif qu'autant qu'il est perçu, il est nécessaire que la perception et la connaissance soient dans chaque être cause de l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. précéd.), le bien est la cause de l'amour pris objectivement. Or, le bien n'est l'objet de l'appétit qu'autant qu'il est perçu. C'est pourquoi l'amour exige la perception du bien que l'on aime. Ainsi Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 5 et cap. 12) que la vision corporelle est le principe de l'amour sensitif. De même la contemplation de la beauté ou de la bonté spirituelle est le principe de l'amour spirituel.

(1) Il y a là un témoignage de confiance et une marque de sincérité à laquelle on est toujours sensible.

(2) La seconde cause de l'amour c'est la connaissance, ou plutôt cette cause n'est pas différente de la première ; car le bien ne peut être aimé qu'autant qu'on le connaît.

La connaissance est donc la cause de l'amour par la raison qu'on ne peut aimer le bien qu'autant qu'on le connaît.

Il faut répondre au *premier* argument, que celui qui cherche la science ne l'ignore pas entièrement; il la connaît à l'avance au moins en général, ou par quelques-uns de ses effets, ou par l'éloge qu'il a entendu en faire, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, cap. 1, 2 et 3). Ainsi connaître la science ce n'est donc pas la posséder, à moins qu'on en ait une connaissance parfaite.

Il faut répondre au *second*, qu'on requiert pour la perfection de la connaissance ce qu'on ne requiert pas pour la perfection de l'amour. Car la connaissance appartient à la raison dont la fonction est de séparer les choses qui sont unies dans la réalité et de réunir celles qui sont séparées, en comparant l'une à l'autre. C'est pourquoi pour que la connaissance soit parfaite il faut que l'homme connaisse en particulier tout ce qu'une chose renferme, ses parties, ses vertus et ses propriétés. Mais l'amour réside dans la puissance appétitive qui se rapporte à l'objet selon ce qu'il est en lui-même. Par conséquent pour que l'amour soit parfait il suffit qu'on aime les choses selon qu'on les perçoit en elles-mêmes. C'est ce qui fait qu'on aime certains objets plus qu'on ne les connaît, parce qu'on peut aimer parfaitement, quoiqu'on ne connaisse pas de même. On le voit surtout par les sciences, qu'on aime en raison de la connaissance vague qu'on en a. Ainsi on aime la rhétorique parce qu'on sait que c'est une science par laquelle l'homme peut persuader. Il faut raisonner de même de l'amour de Dieu.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour naturel qui existe en toutes choses est l'effet d'une connaissance qui existe non dans les choses naturelles elles-mêmes, mais dans leur auteur, comme nous l'avons dit (quest. xxvi. art. 1).

ARTICLE III. — LA RESSEMBLANCE EST-ELLE CAUSE DE L'AMOUR?

1. Il semble que la ressemblance ne soit pas cause de l'amour. Car le même objet n'est pas cause des contraires. Or, la ressemblance est cause de la haine, puisqu'il est écrit (*Prov.* xiii, 10) qu'entre *les orgueilleux il y a toujours des querelles*, et Aristote dit dans le même sens (*Eth.* lib. viii, cap. 1) que le potier en veut au potier (1). Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

2. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. iv, cap. 4) qu'on aime dans un autre ce qu'on ne voudrait pas être. Ainsi on aime un histrion et on ne voudrait pas être à sa place. Or, il n'en serait pas ainsi si la ressemblance était la cause propre de l'amour. Car alors l'homme aimerait dans un autre ce qu'il aurait ou ce qu'il voudrait avoir. Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

3. Tout homme aime ce dont il a besoin quoiqu'il ne l'ait pas. Ainsi le malade aime la santé et le pauvre les richesses. Or, par là même qu'on a besoin de ces choses et qu'on ne les a pas, il y a dissemblance entre elles et celui qui les désire. Donc ce n'est pas seulement la ressemblance, mais c'est encore la dissemblance qui est cause de l'amour.

4. Aristote dit (*De Rhet.* lib. ii, cap. 4) : Nous aimons ceux qui contribuent à l'amélioration de notre fortune et de notre santé. Pareillement tout le monde aime ceux qui regrettent leurs amis déjà morts. Or, tous les hommes ne sont pas tels. Donc la ressemblance n'est pas cause de l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccl.* xiii, 19) : *Tout animal aime son semblable.*

(1) Cette parole est d'Hésiode, et Aristote la rapporte dans sa Rhétorique, liv. ii, ch. 4.

CONCLUSION. — Puisque la ressemblance qui existe entre des objets qui ont une même forme et qui ne produisent qu'une seule et même chose sous cette forme, porte l'un à s'attacher à l'autre, comme n'étant qu'un avec lui, et l'engage à lui vouloir autant de bien qu'à lui-même, elle est par conséquent cause de l'amour.

Il faut répondre que la ressemblance à proprement parler est cause de l'amour. Mais il est à remarquer que la ressemblance peut s'entendre de deux manières. 1° Il y a ressemblance quand deux êtres possèdent en acte la même chose; ainsi on dit que deux choses blanches se ressemblent. 2° La ressemblance existe encore quand l'un possède en puissance ce que l'autre possède en acte et qu'il a de l'inclination pour l'acquérir (1). Nous disons, par exemple, qu'un corps grave qui n'est pas dans son lieu ressemble à un corps grave qui s'y trouve. Il y a aussi ressemblance de la puissance à l'acte; car l'acte est renfermé d'une certaine manière dans la puissance. — La première de ces deux espèces de ressemblance produit l'amour d'amitié ou de bienveillance. Car par là même que deux êtres se ressemblent comme ayant la même forme, ils ne produisent en quelque sorte qu'un seul et même être sous cette forme. Ainsi deux hommes ne font qu'une seule et même chose par rapport à l'espèce humaine, comme deux objets blancs par rapport à l'idée de blancheur. C'est pourquoi l'affection de l'un se porte vers l'autre, comme vers un être qui ne fait qu'un avec lui et il lui veut le même bien qu'à lui-même. — La seconde espèce de ressemblance produit l'amour de concupiscence, ou l'amitié de l'utile et du délectable; parce que tout être qui existe en puissance, a naturellement, comme tel, le désir de passer à l'acte, et quand il y passe il s'en réjouit, s'il a du sentiment et de l'intelligence. Or, nous avons dit (quest. xxvi, art. 4) que dans l'amour de concupiscence celui qui aime s'aime proprement lui-même, puisqu'il se veut le bien qu'il désire. Chaque être s'aime lui-même plus qu'un autre, parce qu'il est un avec lui-même en substance, tandis qu'il n'est un avec un autre que par la ressemblance de la forme. C'est pourquoi si la ressemblance de forme qu'il a avec un autre l'empêche d'atteindre le bien qu'il désire, l'être qui a sa forme lui deviendra odieux, non parce qu'il lui ressemble, mais parce qu'il l'empêche d'acquérir le bien qui lui est propre (2). C'est pour ce motif que les potiers se querellent entre eux, parce qu'ils se nuisent réciproquement dans leur propre gain; c'est aussi pour cela que les orgueilleux s'en veulent, parce qu'ils sont réciproquement un obstacle à la supériorité particulière qu'ils ambitionnent.

Par là la réponse au *premier* argument est évidente.

Il faut répondre au *second*, que dans ce qu'on aime dans les autres et qu'on n'aime pas en soi-même il y a proportionnellement un bien fondé sur la ressemblance. Car ce qu'est un autre par rapport à ce qu'on aime en lui, on l'est par rapport à ce qu'on aime en soi. Par exemple, si un bon chanteur aime un bon écrivain il y a là une ressemblance de proportion en ce sens qu'ils ont l'un et l'autre ce qui convient à leur art.

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui aime ce dont il a besoin ressemble à l'objet qu'il aime, comme la puissance à l'acte, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *quatrième*, que selon la ressemblance qu'il y a de la puissance à l'acte, celui qui n'est pas libéral aime celui qui l'est, parce qu'il attend de lui ce qu'il désire : on peut raisonner de même sur celui qui per-

(1) La première de ces deux ressemblances se nomme actuelle, et la seconde habituelle.

(2) Ainsi c'est par accident que la ressemblance produit la haine. En soi, elle est cause de l'amour d'amitié et de l'amour de concupiscence.

sévère dans l'amitié relativement à celui qui n'y persévère pas. Car il semble que de part et d'autre il y ait une amitié d'utilité. — On peut encore répondre que, quoique tous les hommes n'aient pas en eux ces vertus à l'état habituel, cependant ils les possèdent selon les principes primordiaux de la raison. D'après ces principes, celui qui n'a pas de vertu aime l'homme vertueux, parce qu'il le trouve en rapport avec ce que la raison lui prescrit naturellement.

ARTICLE IV. — Y A-T-IL QUELQUE AUTRE PASSION DE L'AME QUI SOIT CAUSE DE L'AMOUR?

1. Il semble que quelque autre passion puisse être cause de l'amour. Car Aristote dit (*Eth.* lib. VIII, cap. 3) qu'il y en a qui sont aimés pour le plaisir. Or, le plaisir est une passion. Donc il y a des passions qui sont cause de l'amour.

2. Le désir est une passion. Or, il y a des hommes que nous aimons parce que nous désirons quelque chose que nous attendons d'eux. C'est ce qui arrive dans toute amitié qui a un but d'utilité. Donc il y a des passions qui sont cause de l'amour.

3. Saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 1) : Quand on n'a pas l'espérance d'obtenir une chose, on ne l'aime que tiédement ou même on ne l'aime pas du tout, quelque belle qu'elle paraisse. Donc l'espérance est encore cause de l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Car toutes les autres affections de l'âme naissent de l'amour, comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 9).

CONCLUSION. — Il ne peut pas se faire qu'une autre passion de l'âme soit cause totalement de l'amour, quoiqu'il puisse arriver qu'elle en soit la cause partielle.

Il faut répondre qu'il n'y a pas de passion qui ne présuppose un amour quelconque dont elle découle ; parce que toute autre passion de l'âme implique un mouvement vers un objet ou un repos dans cet objet même. Or, tout mouvement vers une chose, ou tout repos en elle procède de l'harmonie ou de l'identité de nature qu'il y a entre le sujet et l'objet. Comme cette harmonie appartient à l'essence même de l'amour, il est impossible qu'aucune passion de l'âme soit la cause totale de l'amour. Cependant il arrive qu'une passion en est quelquefois la cause partielle, comme un bien est cause d'un autre.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand on aime une chose par plaisir, l'amour est à la vérité l'effet de cette délectation, mais la délectation est elle-même produite par un amour antérieur ; car on ne se délecte que dans la chose qu'on aime d'une certaine façon.

Il faut répondre au *second*, que le désir d'une chose en présuppose toujours l'amour. Mais le désir d'une chose peut être cause qu'on en aime une autre, comme celui qui désire l'argent aime celui qui lui en donne.

Il faut répondre au *troisième*, que l'espérance produit ou augmente l'amour, et cela en raison de la délectation dont elle est la cause et en raison du désir qu'elle fortifie. Car nous ne désirons pas aussi vivement les choses que nous n'espérons pas; mais cela n'empêche pas que l'espérance ne soit elle-même l'effet d'un bien qu'on aime (1).

(1) Car on n'espère que les choses bonnes et aimables, et non les mauvaises.

QUESTION XXVIII.

DES EFFETS DE L'AMOUR.

Après avoir parlé de la cause de l'amour, nous avons maintenant à nous occuper de ses effets. — A cet égard il y a six questions à faire : 1° L'union est-elle l'effet de l'amour? — 2° Y a-t-il dans l'amour attachement réciproque? — 3° L'extase est-elle l'effet de l'amour? — 4° L'amour produit-il le zele? — 5° L'amour est-il une passion qui blesse celui qui aime? — 6° L'amour est-il cause de tout ce que fait celui qui aime?

ARTICLE I. — L'UNION EST-ELLE UN EFFET DE L'AMOUR?

1. Il semble que l'union ne soit pas l'effet de l'amour. Car l'absence répugne à l'union, tandis que l'amour est compatible avec l'absence, puisque l'Apôtre dit (*Gal.* IV, 18) en parlant de lui-même aux Galates : *Il est bon de s'attacher à ses maîtres pour le bien et pour toujours; ainsi vous ne devez pas seulement m'aimer pendant que je suis présent parmi vous.* Donc l'union n'est pas l'effet de l'amour.

2. Toute union repose ou sur l'essence, et c'est ainsi que la forme est unie à la matière, l'accident au sujet, la partie au tout ou à une autre partie constitutive du tout; ou bien elle repose sur la ressemblance du genre, de l'espèce ou de l'accident. Or, l'amour ne produit pas une union d'essence; autrement l'amour n'existerait jamais entre des êtres essentiellement séparés. Il ne produit pas non plus une union de ressemblance; car c'est plutôt la ressemblance qui le produit, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 3 et 4). Donc l'union n'est pas l'effet de l'amour.

3. Quand les sens sont en acte, l'objet sensible y est aussi; quand l'intellect est en acte, l'objet compris y est également, mais quand le sujet qui aime est en acte, l'objet aimé n'y est pas pour cela. Donc l'union est plutôt l'effet de la connaissance que de l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que tout amour est une vertu unitive.

CONCLUSION. — Puisque l'amour porte à rechercher la présence de l'objet aimé et qu'il désire rassembler deux choses séparées, il est constant que l'union est un de ses effets.

Il faut répondre que le sujet qui aime s'unit de deux manières avec l'objet aimé. 1° Il s'unit réellement, par exemple, quand l'objet aimé est présent et que le sujet le possède. 2° Il s'unit affectivement : cette union doit se considérer d'après la connaissance qui l'a précédée (1), car le mouvement de l'appétit résulte de cette connaissance. Et comme il y a deux sortes d'amour, un amour de concupiscence et un amour d'amitié, ces deux amours procèdent l'un et l'autre de la manière dont est perçue l'unité qui existe entre le sujet aimant et l'objet aimé. Car quand quelqu'un aime une chose et qu'il la désire il se la représente comme une chose qui doit contribuer à son bien-être. De même quand on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut le même bien qu'à soi-même; par conséquent on se le représente comme un autre soi-même, et c'est à ce titre qu'on lui veut autant de bien qu'à soi. C'est ce qui fait qu'on appelle un ami un autre soi-même; et que saint Augustin loue le poëte (*Conf.* lib. IV, cap. 6) d'avoir dit d'un de ses amis qu'il était la moitié de son âme (2). Ainsi donc l'amour produit la première union d'une manière effective,

(1) Cette espèce d'affection est produite par un bien que nous avons vu, mais que nous ne voyons plus, et qui a cessé de nous être présent.

(2) Allusion à ce vers d'Horace dans lequel il appelle Virgile la moitié de lui-même : *Animæ dimidium meæ* (*Od.* III, lib. I).

parce qu'il porte le sujet à désirer et à chercher la présence de l'objet aimé, comme une chose qui lui convient et qui lui appartient. Il produit la seconde formellement, parce qu'il est lui-même cette union ou ce nœud. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De Trin.* lib. VIII, cap. 10) que l'amour est une sorte de lien qui unit deux choses ou qui cherche à les unir, le sujet qui aime et l'objet aimé. Quand il dit *qui unit*, son expression se rapporte à l'union d'affection sans laquelle il n'y a pas d'amour; tandis que ces mots *qui cherche à unir* s'entendent de l'union réelle.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection repose sur l'union réelle que la délectation exige comme sa cause; le désir suppose au contraire l'absence de l'objet aimé, mais l'amour existe en sa présence comme dans son absence.

Il faut répondre au *second*, que l'union se rapporte de trois manières à l'amour. Il y a d'abord une union qui en est la cause. Cette union est substantielle à l'égard de l'amour par lequel un être s'aime lui-même, mais ce n'est qu'une union de ressemblance par rapport à l'amour dont il aime les autres, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3). Il y a une union qui est essentiellement l'amour lui-même. Cette union qui résulte de l'harmonie des affections ressemble à l'union substantielle, en ce sens que le sujet qui aime est pour l'objet aimé ce qu'il est pour lui-même, par suite de son amour d'*amitié*, et ce qu'il est pour une partie de lui-même par l'effet de son amour de *concupiscence*. Enfin il y a une union qui est l'effet de l'amour. C'est l'union réelle que le sujet qui aime tend à établir entre lui et l'objet aimé. Cette union se fait selon qu'il convient à l'amour. Car, comme le rapporte Aristote (*Pol.* lib. II, cap. 2), Aristophane a dit que ceux qui s'aiment désireraient s'unir au point de ne plus faire qu'un seul être; mais comme il arriverait alors que tous les deux ou que l'un des deux se perdrait, ils cherchent à s'unir de la manière qui convient à leur nature, c'est-à-dire de manière qu'ils vivent ensemble, qu'ils parlent ensemble et qu'ils soient unis sous tous les autres rapports.

Il faut répondre au *troisième*, que la connaissance est parfaite du moment que l'objet connu est uni au sujet qui le connaît par sa ressemblance. Mais l'amour fait que l'objet aimé est uni lui-même au sujet qui l'aime (1), comme nous l'avons dit (art. 1). Donc l'amour est plus unitif que la connaissance.

ARTICLE II. — L'ATTACHEMENT RÉCIPROQUE EST-IL L'EFFET DE L'AMOUR?

1. Il semble que l'amour ne produise pas cet attachement mutuel qui fait que le sujet aimant est dans l'objet aimé et réciproquement. Car ce qui est dans un autre est contenu en lui, et la même chose ne peut pas être tout à la fois le contenant et le contenu. Donc l'amour ne peut produire cette attache mutuelle qui fait que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime et réciproquement.

2. On ne peut pénétrer dans l'intérieur d'une chose qui est intègre qu'en la divisant. Or, ce n'est pas à l'appétit où réside l'amour qu'il appartient de diviser ce qui est réellement uni, mais c'est à la raison. Donc l'inhérence réciproque n'est pas l'effet de l'amour.

3. Si par l'amour le sujet qui aime est dans l'objet aimé et réciproquement, il s'ensuivra que l'objet aimé est uni au sujet qui l'aime, comme le sujet qui aime à l'objet aimé. Et puisque, comme nous l'avons dit (art. 1), l'union est l'amour, il en résulte que le sujet qui aime est toujours aimé par

(1) L'amour s'unit à la chose elle-même. Ainsi il nous transforme en Dieu, et il est en quelque sorte infini comme lui, tandis que par la connaissance nous le changeons en nous, et, d'infini qu'il est, nous le rendons en quelque sorte fini et limité comme notre entendement.

l'objet qu'il aime, ce qui est évidemment faux. Donc l'inhérence réciproque n'est pas l'effet de l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (I. Joan. IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui*. Or, la charité est l'amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour fait que l'objet aimé existe dans le sujet qui l'aime.

CONCLUSION. — Puisque l'amour fait que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime et réciproquement, il faut que l'inhérence mutuelle soit un de ses effets.

Il faut répondre que l'effet de l'inhérence mutuelle peut s'entendre de la puissance perceptive et de la puissance appétitive. Ainsi par rapport à la puissance perceptive on dit que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime, lorsque l'objet aimé reste dans la pensée de celui qui l'aime. C'est en ce sens que l'Apôtre dit aux Philippiens (*Phil.* I, 7) qu'*il les porte dans son cœur*. On dit aussi par rapport à la même puissance, que le sujet qui aime est dans l'objet aimé, quand celui qui l'aime ne se contente pas d'en prendre une connaissance superficielle, mais qu'il s'efforce de disséquer en quelque sorte et d'approfondir chacune de ses parties, et de pénétrer jusqu'à ce qu'il renferme de plus intime. C'est ainsi que l'Apôtre, parlant du Saint-Esprit qui est l'amour de Dieu, dit (I. *Cor.* II, 10) qu'*il scrute les profondeurs de Dieu*. Relativement à la puissance appétitive, on dit que l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime, quand il est dans son affection par une complaisance délicieuse, soit qu'il se réjouisse en lui et dans les biens qu'il lui procure quand il est présent; soit que quand il est absent il se porte vers lui par un amour de concupiscence ; soit qu'il lui procure les biens qu'il lui veut par un amour d'amitié, qui ne provient pas d'une cause extrinsèque, comme quand on désire une chose pour une autre, ou quand on veut du bien à un autre pour une autre fin, mais qui résulte de la complaisance intime et radicale de l'objet aimé. C'est ce qui fait que l'amour prend le nom d'*intimité*, et qu'on dit les *entrailles de la charité*. Quant au sujet qui aime, il n'est pas dans l'objet aimé par l'amour de concupiscence de la même manière que par l'amour d'amitié. Car l'amour de concupiscence n'est pas satisfait par quelque chose d'extrinsèque, soit par la possession, soit par la jouissance superficielle de l'objet aimé. Il cherche toujours à posséder parfaitement l'objet qu'il aime, et à pénétrer, pour ainsi dire, tout ce qu'il a de plus intime. Dans l'amour d'amitié, le sujet qui aime est dans l'objet aimé, de telle sorte qu'il regarde les biens ou les maux de son ami comme les siens, et la volonté de son ami comme la sienne. Il lui semble qu'il souffre les mêmes maux que lui, qu'il a les mêmes biens; c'est pourquoi le propre des amis est de vouloir les mêmes choses, de s'attrister et de se réjouir ensemble, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 3; *Rhet.* lib. II, cap. 4). Et comme celui qui aime regarde comme sien tout ce qui appartient à son ami, il paraît être dans l'objet qu'il aime, et ne faire qu'une seule et même chose avec lui. Réciproquement quand il veut et qu'il agit pour son ami comme pour lui-même, en considérant son ami comme ne faisant qu'un avec lui, alors l'objet aimé est dans le sujet qui l'aime. On peut encore dans l'amour d'amitié reconnaître un troisième mode d'inhérence mutuelle qui résulte de la réciprocité de l'amour, quand deux amis s'aiment mutuellement, qu'ils se veulent l'un à l'autre du bien et qu'ils s'en font.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet aimé est contenu dans le sujet qui l'aime, en ce sens qu'il est imprimé dans son affection par le plaisir qu'il lui cause, tandis que le sujet qui aime est contenu dans l'objet aimé, en ce sens que celui qui aime sait de quelque manière ce qu'il y a d'intime dans l'objet aimé. Car rien n'empêche qu'une même chose soit le

contenant et le contenu sous divers rapports, comme le genre est contenu dans l'espèce et réciproquement.

Il faut répondre au *second*, que la perception de la raison précède l'affection de l'amour. C'est pourquoi, comme la raison discourt sur l'objet aimé, de même l'amour pénètre en lui, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que ce raisonnement repose sur la troisième espèce d'inhérence mutuelle qui ne se rencontre pas dans tout amour (1).

ARTICLE III. — L'EXTASE EST-ELLE L'EFFET DE L'AMOUR?

1. Il semble que l'extase ne soit pas l'effet de l'amour. Car l'extase semble impliquer une sorte d'aliénation. Or, l'amour ne produit pas toujours de l'aliénation ; car ceux qui aiment sont parfois maîtres d'eux-mêmes. Donc l'amour ne produit pas l'extase.

2. Celui qui aime désire que l'objet aimé lui soit uni. Donc il attire à lui l'objet plutôt qu'il ne se porte vers lui, en sortant de lui-même.

3. L'amour unit l'objet aimé avec le sujet qui l'aime, comme nous l'avons dit (art. 1 et 2). Si donc le sujet qui aime sort de lui-même pour se porter vers l'objet aimé, il s'ensuit qu'il aime plus cet objet que lui-même, ce qui est évidemment faux. Donc l'extase n'est pas l'effet de l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que l'amour divin produit l'extase, et que Dieu lui-même est ravi en extase par l'excès de son amour. Et comme tout amour, d'après ce même docteur, est une image et une participation de l'amour divin, il semble que tout amour produise l'extase.

CONCLUSION. — Dans la puissance cognitive l'amour prépare l'extase en excitant le sujet qui aime à penser à l'objet aimé; mais dans la puissance appétitive l'amour d'amitié le produit d'une manière directe et absolue, tandis que l'amour de concupiscence ne le produit que d'une manière relative.

Il faut répondre qu'on dit que quelqu'un est en extase quand il est ravi hors de lui-même, ce qui peut se rapporter à la puissance cognitive et à la puissance appétitive. Par rapport à la puissance cognitive on dit que quelqu'un est hors de lui-même quand il se trouve hors de la sphère de connaissance qui lui est propre; soit qu'il s'élève au-dessus, comme l'homme quand il parvient à l'intelligence de choses qui sont supérieures à ses sens et à sa raison, — on dit alors qu'il est en extase, parce qu'il se trouve en dehors des objets qu'il peut naturellement percevoir au moyen de ses sens et de sa raison; — soit qu'il descende au-dessous, comme, par exemple, celui qui tombe en furie ou en démence. Par rapport à la puissance appétitive on dit que quelqu'un est en extase quand son appétit se porte vers un autre objet, et qu'il sort en quelque sorte de lui-même. L'amour prépare la première de ces extases en portant le sujet à arrêter ses réflexions sur l'objet aimé, comme nous l'avons dit (art. préc.). Car quand on réfléchit fortement à une chose on fait abstraction des autres. Il produit directement la seconde. L'amour d'amitié la produit absolument, mais l'amour de concupiscence ne la produit que relativement. En effet, dans l'amour de concupiscence celui qui aime sort en quelque sorte hors de lui, parce que, comme il n'est pas content de la joie qu'il trouve dans le bien qu'il possède, il cherche à jouir de ce qui est hors de lui. Toutefois, en travaillant à se procurer ce bien extérieur, il ne sort pas absolument hors de lui; cette affection se renferme même fina-

(1) Quoique l'amour soit une union, il n'y a pas toujours réciprocité, parce que tous ceux qui sont aimés n'aiment pas toujours ceux qui les aiment.

lement au dedans de lui (1). Mais dans l'amour d'amitié l'affection de celui qui aime sort absolument hors de lui, parce qu'il veut le bien de son ami, et qu'il le fait en lui rapportant, pour ainsi dire, tous ses soins et toute sa sollicitude.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette raison se rapporte à la première extase.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement porte sur l'amour de concupiscence qui ne produit pas l'extase d'une manière absolue, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que celui qui aime sort de lui selon qu'il veut et qu'il opère le bien de son ami. Cependant il ne veut pas le bien de son ami plus que le sien ; par conséquent il ne s'ensuit pas qu'il aime plus autrui que lui-même (2).

ARTICLE IV. — LE ZÈLE EST-IL L'EFFET DE L'AMOUR ?

1. Il semble que le zèle ne soit pas l'effet de l'amour. Car le zèle est le commencement de la contention ou de la dispute. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre : *Puisqu'il y a entre vous zèle et contention* (*zelus et contentio*) (I. *Cor.* III, 3). Or, la contention répugne à l'amour. Donc le zèle n'est pas l'effet de l'amour.

2. L'objet de l'amour est le bien qui est communicatif de lui-même. Or, le zèle est au contraire fort jaloux, et il ne peut souffrir que l'on partage avec lui l'objet aimé. De là la jalousie qu'on remarque entre les personnes qui sont mariées et qui ne veulent pas que d'autres s'associent à leurs affections. Donc le zèle n'est pas l'effet de l'amour.

3. Le zèle n'existe pas plus sans haine que sans amour ; car il est dit (*Ps.* LXXII, 3) : *J'ai été rempli de zèle à propos de la prospérité des méchants.* Donc le zèle ne doit pas être plutôt l'effet de l'amour que celui de la haine.

Mais c'est le *contraire*. D'après saint Denis (*De div. nom.* cap. 4), Dieu est appelé jaloux (*zelotes*) à cause de l'excès de son amour pour tout ce qui existe.

CONCLUSION. — Puisque le zèle est un mouvement violent du sujet qui aime vers l'objet aimé, il est nécessairement un effet de l'amour.

Il faut répondre que le zèle, de quelque manière qu'on le prenne, provient de l'intensité de l'amour. Car il est évident que plus une puissance tend avec énergie vers un objet, et plus elle repousse avec force tout ce qui lui répugne ou lui est contraire. Par conséquent l'amour étant un mouvement vers l'objet aimé, comme le dit saint Augustin (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 35 et 36), quand il est intense il cherche à écarter tout ce qui lui résiste. Cependant ce phénomène ne se produit pas de la même manière dans l'amour de concupiscence et dans l'amour d'amitié. En effet, dans l'amour de concupiscence celui qui désire vivement une chose, s'élève contre tout ce qui l'empêche de l'acquérir ou d'en jouir tranquillement. C'est ainsi que les hommes sont animés d'un zèle ardent contre ceux qui chercheraient à leur disputer le cœur de leur femme qu'ils veulent posséder exclusivement et tout entier. C'est aussi de la sorte que les ambitieux attaquent ceux qui paraissent s'élever et qui leur disputent le premier rang. C'est le zèle de l'envie dont le Psalmiste a dit (*Ps.* XXXVI, 1) : *Gardez-vous de porter envie aux méchants ; n'ayez point de jalousie contre ceux qui commettent l'iniquité.* Au contraire

(1) Parce que, dans ce cas, la chose qu'il aime il ne la recherche pas pour elle-même, mais pour lui, et s'il sort momentanément de sa sphère, c'est avec l'intention d'y revenir avec de nouvelles richesses.

(2) Il veut le bien de son ami comme le sien, mais l'amour qu'il a pour lui-même l'emporte sur celui qu'il a pour autrui, parce que le premier est la mesure et la règle du second.

l'amour d'amitié cherche le bien de celui qu'il aime. C'est pourquoi quand il est ardent, il porte l'homme à s'élever contre tout ce qui répugne au bien de son ami. Ainsi on dit que quelqu'un a du zèle pour un autre, quand il s'efforce de repousser tout ce qu'on fait ou tout ce qu'on dit contrairement à ses intérêts. De même on dit que quelqu'un a du zèle pour Dieu, quand il cherche à repousser, autant qu'il le peut, ce qui est contraire à sa volonté ou à sa gloire; suivant ces paroles de l'Ecriture : *J'ai été zélé pour le Seigneur des armées* (III. *Reg.* XIX, 14), et ailleurs : *Le zèle de votre maison me dévore* (Joan. II). Comme le dit la glose : il est dévoré par le zèle du bien celui qui met tout en œuvre pour corriger ce qui lui semble dépravé, et qui gémit quand il ne peut e.. venir à bout.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Apôtre parle en cet endroit du zèle de l'envie (1), qui est en effet une cause de contention non par rapport à l'objet aimé, mais par rapport à ce qui en empêche la jouissance.

Il faut répondre au *second*, que l'on aime le bien, parce qu'il est dans sa nature de se communiquer au sujet qui l'aime. Par conséquent tout ce qui empêche la perfection de cette communication devient odieux; c'est ainsi que le zèle procède de l'amour du bien. Mais par défaut de bonté il arrive qu'il y a des biens particuliers qui ne peuvent être totalement possédés par plusieurs. L'amour de ces biens produit le zèle de l'envie. Toutefois il n'en est pas de même de ceux que plusieurs peuvent posséder entièrement. Car personne n'est jaloux sur un autre de la connaissance de la vérité qui peut être entièrement connue par plusieurs, mais on peut être jaloux de la supériorité avec laquelle certains individus la connaissent.

Il faut répondre au *troisième*, que si l'on hait ce qui répugne à l'objet qu'on aime, c'est par suite de l'amour qu'on a pour lui. Par conséquent le zèle est à proprement parler l'effet de l'amour plutôt que de la haine.

ARTICLE V. — L'AMOUR EST-IL UNE PASSION QUI BLESSE CELUI QUI EN EST LE SUJET?

1. Il semble que l'amour soit une passion qui blesse. Car la langueur indique une certaine blessure dans celui qui en est atteint. Or, l'amour produit la langueur; car il est dit (*Cant.* II, 5) : *Soutenez-moi avec des fleurs, fortifiez-moi avec des fruits, car je languis d'amour.* Donc l'amour est une passion qui blesse.

2. Une fusion est une sorte de dissolution. Or, l'amour fond le cœur où il se trouve. Car il est dit (*Cant.* V, 6) : *Mon âme s'est fondue quand mon bien-aimé m'a parlé.* Donc l'amour dissout, et par conséquent corrompt et blesse ce qu'il touche.

3. La ferveur indique un excès de chaleur, et cet excès corrompt l'objet où il se trouve. Or, la ferveur est l'effet de l'amour. Car saint Denis énumère parmi les propriétés qui appartiennent à l'amour des séraphins la chaleur, l'intensité et la ferveur. Et il est dit de l'amour dans le Cantique des cantiques (*Cant.* VIII, 6) que *ses lampes sont des lampes de feu et de flammes.* Donc l'amour est une passion qui blesse et qui corrompt.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que tous les êtres s'aiment eux-mêmes d'un amour qui les conserve. Donc l'amour n'est pas une passion qui blesse, mais c'est plutôt une passion qui conserve et qui perfectionne.

CONCLUSION. — L'amour de ce qui convient, comme Dieu, perfectionne celui qui

(1) Le zèle que saint Paul reprend dans les Corinthiens provenait de l'amour que les uns avaient pour lui et les autres pour Apelle; ce qui jetait le trouble dans leur Eglise.

aime, mais l'amour de ce qui ne convient pas, comme le péché, le blesse; toutefois on peut dire en général que tout amour blesse à cause des modifications excessives qu'il fait subir au corps.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XVI, art. 1 et 2, et quest. XXVII, art. 1), l'amour signifie une certaine union de la puissance appétitive avec un bien quelconque. Or, quand un être s'unit avec ce qui lui convient, il n'en souffre pas, il en est plutôt, si possible, perfectionné et amélioré. Mais quand il s'unit à quelque chose qui ne lui convient pas, il en est blessé et il devient pire. L'amour de ce qui convient est donc une cause de perfectionnement et d'amélioration pour celui qui aime, tandis que l'amour de ce qui ne convient pas le blesse et le détériore. C'est ce qui fait que l'homme est amélioré et perfectionné par l'amour de Dieu, tandis qu'il est blessé et détérioré par l'amour du péché, selon ces paroles du prophète Osée (Os. IX, 10) : *Ils sont devenus abominables comme les choses qu'ils ont aimées.* Tout ce que nous venons de dire se rapporte à ce qu'il y a de formel dans l'amour, c'est-à-dire à ce qu'il est relativement à l'appétit. Mais pour ce qu'il y a de matériel, c'est-à-dire quant aux modifications du corps qu'il entraîne, il arrive que l'amour est une passion qui blesse parce que ces modifications sont excessives (1). C'est ce qui arrive d'ailleurs aux sens et à tous les actes que les puissances de l'âme produisent au moyen du jeu des organes corporels.

A l'égard de ce qu'on objecte il faut répondre qu'on peut attribuer à l'amour quatre effets très-prochains : la *fusion* ou la liquéfaction, la *jouissance*, la *langueur* et la *ferveur* (2). Il faut mettre au premier rang la fusion, qui est opposée à la congélation. Car les choses qui sont gelées sont compactes, de manière qu'il n'est pas aisé à un autre corps de les pénétrer. Or, il est dans la nature de l'amour que l'appétit soit prêt à recevoir le bien qu'il aime, selon que l'objet aimé est dans le sujet aimant, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). La congélation ou la dureté du cœur est donc une disposition contraire à l'amour. Mais la fusion implique, au contraire, un certain attendrissement du cœur qui le rend apte à recevoir en lui l'objet qu'il aime. Ainsi donc quand l'objet aimé est présent et qu'on le possède, il y a délectation ou jouissance ; s'il est absent, il en résulte deux autres passions, la tristesse et la ferveur. La tristesse est exprimée par la langueur, et c'est ce qui fait que Cicéron l'appelle une maladie (*De Tuscul.* lib. III). La ferveur l'est par le désir ardent qu'on a d'obtenir ce qu'on aime. Tels sont les effets de l'amour considérés formellement selon le rapport de la puissance appétitive avec son objet. Mais il y a encore d'autres effets qui sont en proportion de ceux-ci, et qui résultent de la modification des organes corporels.

ARTICLE VI. — L'AMOUR EST-IL LA CAUSE DE TOUT CE QUE FAIT CELUI QUI AIME (3)?

1. Il semble que celui qui aime ne fasse pas tout en vue de son amour. Car l'amour est une passion, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 2). Or, l'homme ne fait pas tout par passion; il y a des choses qu'il fait par choix, d'autres par ignorance, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 5). Donc il ne fait pas tout ce qu'il fait par amour.

2. L'appétit est le principe du mouvement et de l'action dans tous les

(1) Ces modifications peuvent être si violentes qu'elles troublent tout l'organisme du corps humain, et qu'elles altèrent ainsi profondément la santé.

(2) Toutes ces expressions appliquées à la passion de l'amour ne sont pas purement métaphoriques. Elles ont un sens propre basé sur les phénomènes physiques qu'elles déterminent.

(3) Bossuet soutient cette même thèse dans son traité *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, pag. 85, éd. de Vers.

animaux, comme on le voit dans Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 48-55). Si donc tout ce qu'on fait, on le fait par amour, les autres passions de la partie appétitive seront superflues.

3. Une même chose ne peut pas avoir simultanément pour cause des principes contraires. Or, il y a des choses qui sont produites par la haine. Donc tout n'est pas produit par l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Saint Denis dit (*De div. nom.* cap. 4) que c'est l'amour du bien qui fait faire à tous les êtres tout ce qu'ils font.

CONCLUSION. — Tout agent fait par amour tout ce qu'il fait, puisqu'il agit en vue d'une fin qui est le bien.

Il faut répondre que tout agent agit pour une fin quelconque, comme nous l'avons dit (quest. I, art. 1 et 2). Or, la fin est le bien qu'on désire et qu'on aime. D'où il est évident que tout agent, quel qu'il soit, fait toutes ses actions d'après un amour quelconque.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette objection se rapporte à l'amour considéré comme une passion qui existe dans l'appétit sensitif. Mais nous parlons ici de l'amour pris en général, selon qu'il comprend sous lui l'amour intellectuel, raisonnable, animal et naturel. Car c'est de cet amour que parle saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

Il faut répondre au *second*, que, comme nous l'avons dit (quest. XXV, art. 2), de l'amour naissent le désir, la tristesse, la délectation et par conséquent toutes les autres passions. D'où il résulte que toute action qui procède d'une passion quelconque procède aussi de l'amour comme de sa cause première; ce qui ne rend pas pour cela superflues les autres passions qui en sont les causes prochaines.

Il faut répondre au *troisième*, que la haine est l'effet de l'amour, comme nous le dirons dans la question suivante (art. 2).

QUESTION XXIX.

DE LA HAINE.

Après avoir parlé de l'amour nous avons à nous occuper de la haine. — A cet égard il y a six questions à faire : 1° Le mal est-il la cause et l'objet de la haine? — 2° La haine résulte-t-elle de l'amour? — 3° La haine est-elle plus forte que l'amour? — 4° Peut-on se haïr soi-même? — 5° Peut-on haïr la vérité? — 6° Peut-on haïr une chose en général?

ARTICLE I. — LE MAL EST-IL LA CAUSE ET L'OBJET DE LA HAINE?

1. Il semble que le mal ne soit pas la cause et l'objet de la haine. Car tout ce qui existe est bon comme être. Si donc le mal est l'objet de la haine, il s'ensuit qu'il n'y a pas de chose qu'on haïsse, mais seulement ce qu'il y a de défectueux en elle, ce qui est évidemment faux.

2. La haine du mal est une chose louable. C'est pourquoi il est dit à la louange des Juifs (II. *Mach.* III, 1) que *les lois étaient parfaitement observées, à cause de la piété du grand prêtre Onias et de la haine qu'on avait pour le mal*. Si donc on ne hait que le mal il s'ensuit que la haine est toujours louable, ce qui est évidemment faux.

3. La même chose n'est pas à la fois bonne et mauvaise. Or, le même objet est sous divers rapports aimable et détestable. Donc la haine n'a pas seulement le mal pour objet, mais encore le bien.

Mais c'est le *contraire*. La haine est le contraire de l'amour. Or, l'objet de l'amour est le bien, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 1). Donc l'objet de la haine est le mal.

CONCLUSION. — Comme le bien est l'objet et la cause de l'amour, de même le mal est l'objet et la cause de la haine.

Il faut répondre que l'appétit naturel découlant d'une perception bien qu'il n'en ait pas la conscience, il semble qu'on doive raisonner de même sur l'inclination de cet appétit et sur celle de l'appétit animal qui résulte d'une perception dont il a le sentiment, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 1). Or, dans l'appétit naturel on remarque évidemment que comme les êtres ont de l'attrait et de la sympathie pour tout ce qui convient à leur nature, de même ils ont de l'éloignement et de la répugnance pour tout ce qui leur est contraire. Le premier de ces phénomènes constitue l'amour naturel et le second la haine. Ainsi donc dans l'appétit animal ou intelligentiel l'amour résulte de l'harmonie qui existe entre l'appétit et l'objet qui lui paraît convenable, tandis que la haine provient de la répugnance qu'il a pour tout ce qui lui semble nuisible et désavantageux. Et comme tout ce qui convient a par là même le caractère et la nature du bien, et que tout ce qui répugne a par là même le caractère ou la nature du mal, il s'ensuit que le bien est l'objet de l'amour comme le mal est l'objet de la haine.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être, en tant qu'être, n'implique pas de répugnance, mais il renferme plutôt une raison de convenance, parce que tout ce qui existe est compris dans l'idée de l'être. Mais l'être considéré en particulier peut avoir de la répugnance à l'égard d'un autre être considéré de la même manière (1); c'est ainsi qu'un être est haïssable pour un autre et qu'il est mauvais, bien qu'il ne le soit pas en lui-même, mais parce qu'il l'est relativement à un autre.

Il faut répondre au *second*, que comme on prend pour un bien ce qui n'en est pas un véritablement, de même on prend pour un mal ce qui n'en est pas un non plus. D'où il arrive quelquefois que la haine du mal et l'amour du bien ne sont pas un bien.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il arrive qu'une même chose peut être naturellement aimable et haïssable sous divers rapports, parce que le même objet peut convenir par sa nature à une chose et répugner à une autre. Ainsi la chaleur convient au feu et répugne à l'eau. Pour l'appétit animal cette diversité provient de ce que la même chose est considérée comme bonne par les uns et comme mauvaise par les autres (2).

ARTICLE II. — LA HAINE EST-ELLE CAUSÉE PAR L'AMOUR?

1. Il semble que l'amour ne soit pas cause de la haine. Car les choses qui se divisent par opposition sont naturellement simultanées, comme le dit Aristote (*Catég.* cap. 13). Or, l'amour et la haine puisqu'ils sont contraires se divisent par opposition. Donc ils sont naturellement simultanés, et par conséquent l'amour n'est pas cause de la haine.

2. L'un des contraires n'est pas cause de l'autre. Or, l'amour et la haine sont contraires. Donc, etc.

3. Le dernier n'est pas cause du premier. Or, la haine semble antérieure à l'amour; car la haine suppose qu'on s'éloigne du mal et l'amour qu'on s'avance vers le bien. Donc l'amour n'est pas cause de la haine.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 9) que toutes les affections sont causées par l'amour. Donc puisque la haine est une affection de l'âme, elle est aussi produite par l'amour.

(1) Les serpents, considérés comme êtres, ne sont pas haïssables, mais l'homme les hait, parce qu'ils sont venimeux.

(2) Ainsi la vertu est aimée par les uns, en raison de son honnêteté, et elle est détestée par les autres à cause des difficultés qu'elle présente.

CONCLUSION. — Puisqu'on ne hait que ce qui est opposé au bien qu'on aimait auparavant, il s'ensuit nécessairement que toute haine vient de l'amour.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), l'amour consiste dans une certaine convenance entre le sujet qui aime et l'objet aimé, tandis que la haine consiste dans une répugnance ou un désaccord qui existe entre eux. Or, en tout il faut considérer ce qui convient à l'être avant ce qui lui répugne. Car une chose répugne à une autre, parce qu'elle la corrompt ou qu'elle l'empêche de percevoir ce qui lui convient. Il est donc nécessaire que l'amour soit antérieur à la haine et qu'on ne déteste rien que ce qui est contraire à l'objet qu'on aime. D'après cela toute haine est produite par l'amour.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans les choses qui se divisent par opposition, il y en a qui sont naturellement simultanées, réellement et rationnellement, comme deux espèces d'animal ou deux espèces de couleur (1). Il y en a qui sont rationnellement simultanées, mais dont l'une est réellement avant l'autre et en est la cause ; comme on le voit dans les espèces des nombres (2), des figures et des mouvements. Il y en a enfin qui ne sont simultanées, ni réellement, ni rationnellement, comme la substance et l'accident. Car la substance est réellement cause de l'accident ; et l'être est rationnellement attribué à la substance avant de l'être à l'accident, parce qu'on ne l'attribue à l'accident qu'autant qu'il est dans la substance. Or, l'amour et la haine sont par nature rationnellement simultanés, mais ils ne le sont pas réellement. Par conséquent rien n'empêche que l'amour ne soit cause de la haine.

Il faut répondre au *second*, que l'amour et la haine sont contraires quand ils se rapportent au même objet ; mais quand ils se rapportent à des objets contraires, ils ne sont plus opposés, ils sont une conséquence l'un de l'autre. Car c'est la même raison qui fait qu'on aime une chose et qu'on hait son contraire. Par conséquent l'amour d'une chose est cause de la haine qu'on a pour celle qui lui est opposée.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'exécution il faut s'écarter d'un terme avant de s'approcher d'un autre, mais dans l'intention c'est le contraire ; on ne s'éloigne d'un terme que parce qu'on s'avance vers un autre. Or, le mouvement de l'appétit appartient à l'intention (3) plus qu'à l'exécution (4), et comme l'amour et la haine sont l'un et l'autre un mouvement de l'appétit il s'ensuit que l'amour est avant la haine.

ARTICLE III. — LA HAINE EST-ELLE PLUS FORTE QUE L'AMOUR?

1. Il semble que la haine soit plus forte que l'amour. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36) : Il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne recherche le plaisir. Or, il appartient à la haine de fuir la douleur, tandis qu'il appartient à l'amour de rechercher le plaisir. Donc la haine est plus forte que l'amour.

2. Le plus faible est vaincu par le plus fort. Or, l'amour est vaincu par la haine, par exemple toutes les fois qu'il se change en haine. Donc la haine est plus forte que l'amour.

3. L'affection de l'âme se manifeste par ses effets. Or, l'homme tend plus vivement à repousser ce qui lui est odieux qu'à rechercher ce qu'il aime ; c'est ce qui fait que les bêtes elles-mêmes, comme l'observe saint Augustin

(1) Il en est ainsi de toutes les espèces du même genre.

(2) Ainsi le deux précède réellement le trois et le quatre.

(3) Qui regarde la fin.

(4) Qui ne s'occupe que des moyens par rapport à la fin.

(*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36), s'abstiennent de ce qui les délecte, dans la crainte du châtiment. Donc la haine est plus forte que l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Le bien est plus fort que le mal. Car le mal n'agit qu'en vertu du bien, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, la haine et l'amour diffèrent en raison de la différence qu'il y a entre le bien et le mal. Donc l'amour est plus fort que la haine.

CONCLUSION. — Puisque la haine est l'effet de l'amour, l'amour est absolument plus fort et plus puissant qu'elle, quoique parfois on sente la haine plus vivement que l'amour.

Il faut répondre qu'il est impossible que l'effet soit plus fort que sa cause. Or, toute haine procède d'un amour quelconque, comme de sa cause, ainsi que nous l'avons dit (art. 2). Il est donc impossible que la haine soit absolument plus forte que l'amour. Il est même nécessaire, absolument parlant, que l'amour soit plus fort que la haine. Car une chose se porte plus vivement vers la fin que vers les moyens. Et, comme on ne s'éloigne du mal que pour arriver au bien qui est l'objet final, il s'ensuit, qu'absolument parlant, le mouvement de l'âme est plus fort pour le bien que pour le mal. Cependant la haine paraît quelquefois plus forte que l'amour pour deux raisons : 1° Parce que la haine est plus sensible que l'amour. Car, quoique la perception des choses sensibles suppose une certaine modification des organes, on ne sent pas aussi vivement cette altération quand elle est déjà consommée qu'au moment même où elle est en train de se produire. Ainsi la chaleur d'une fièvre étique continuelle, quoiqu'elle soit plus grande, ne se sent cependant pas comme la chaleur d'une fièvre tierce; parce que la première est déjà pour ainsi dire passée en habitude, et est devenue une seconde nature. C'est pour ce motif que l'amour se sent plus vivement en l'absence de l'objet aimé, et que saint Augustin dit (*De Trin.* lib. X, cap. 12 qu'on ne l'éprouve pas de la même manière quand il n'est pas accompagné du besoin. C'est aussi pour cela que la répugnance qu'on a pour ce que l'on déteste se fait sentir plus fortement que la sympathie qu'on ressent pour ce que l'on aime. 2° La seconde raison, c'est qu'on compare la haine à un amour qui ne lui correspond pas. Car l'amour diffère en grandeur et en puissance selon la diversité des biens qui en sont l'objet, et la haine est en proportion de l'amour auquel elle correspond. Ainsi la haine qui correspond à un amour plus ardent est plus puissante qu'un amour d'un degré inférieur.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente. Car l'amour du plaisir est moindre que l'amour de sa conservation propre à laquelle correspond la fuite de la douleur. C'est pourquoi on fuit plus la douleur qu'on n'aime le plaisir.

Il faut répondre au *second*, que la haine ne triomphe jamais de l'amour qu'à cause d'un amour plus grand auquel cette haine correspond. Ainsi l'homme s'aime plus que son ami, et c'est en vertu de cet amour qu'il déteste son ami s'il lui est contraire.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme agit avec plus d'énergie pour repousser ce qui est odieux, parce que la haine lui est plus sensible (1).

ARTICLE IV. — PEUT-ON SE HAÏR SOI-MÊME?

1. Il semble qu'on puisse se haïr soi-même. Car il est dit (*Ps.* X, 6) : *Celui qui aime l'iniquité hait son âme.* Or, il y en a beaucoup qui aiment l'iniquité. Donc il y en a beaucoup qui se haïssent eux-mêmes.

(1) La haine nous est plus sensible, parce qu'elle trouble l'économie de nos organes, tandis que l'amour laisse l'âme et le corps tranquilles, parce qu'il est naturel. C'est ainsi que la douleur de la maladie se fait plus vivement sentir que le bien-être de la santé.

2. Nous haïssons celui à qui nous voulons et nous faisons du mal. Or, il y a quelquefois des individus qui se veulent et qui se font du mal; par exemple, ceux qui se tuent. Donc il y a des individus qui se haïssent.

3. Boëce dit (*De Cons.* lib. II, pros. 5) que l'avarice rend les hommes odieux. D'où l'on peut croire que tous les hommes haïssent l'avare. Or, il y a des avares. Donc il y a des hommes qui se haïssent eux-mêmes.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Ephes.* v, 29) que *personne n'a jamais haï sa propre chair*.

CONCLUSION. — Puisque tous les êtres inclinent et tendent par l'amour au bien qui leur est propre, il est impossible qu'un individu se haïsse absolument lui-même.

Il faut répondre qu'il est impossible, à proprement parler, qu'un individu se haïsse lui-même. Car tout être désire naturellement son bien, et il ne peut désirer une chose qu'autant qu'elle lui est avantageuse, puisque le mal est en dehors de la volonté, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, aimer quelqu'un c'est lui vouloir du bien, comme nous l'avons dit (quest. XXVI, art. 4). Il est donc nécessaire qu'on s'aime soi-même, et il est impossible, à proprement parler, qu'on se haïsse. Cependant il arrive par accident qu'on se hait, et cela de deux manières : 1° Par rapport au bien qu'on se veut à soi-même. Car il arrive quelquefois que ce qu'on recherche comme un bien relatif est absolument mauvais. Et par le fait on se veut du mal, ce qui est se haïr. 2° Par rapport à soi-même à qui l'on veut du bien. Car chaque être est représenté par ce qu'il y a de plus éminent en lui. Ainsi on rapporte au roi ce que fait la cité, comme si le roi était la cité tout entière. Il est donc évident que dans l'homme ce qu'il y a de plus élevé c'est l'esprit. Mais il se rencontre des hommes qui estiment par-dessus tout ce qu'ils sont sous le rapport du corps et des sens. Conséquemment ils s'aiment suivant ce qu'ils s'estiment, et ils haïssent ce qu'ils sont véritablement, puisqu'ils veulent ce qui est contraire à la raison. C'est ainsi que celui qui aime l'iniquité hait non-seulement son âme, mais il se hait encore lui-même.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second*, que personne ne se veut et ne se fait du mal qu'autant qu'il le considère comme un bien; car ceux qui se tuent considèrent la mort comme un avantage, en ce sens qu'ils voient en elle le terme de leurs maux et de leurs douleurs.

Il faut répondre au *troisième*, que l'avare hait en lui quelque chose d'accidentel, mais il ne se hait pas pour cela lui-même, comme le malade hait sa maladie précisément parce qu'il s'aime lui-même. — Ou bien on peut dire que l'avarice rend odieux aux autres ceux qui ont ce défaut, mais elle ne les rend pas odieux à eux-mêmes. Elle provient même de l'amour désordonné qu'on a de soi-même, et c'est l'excès de cet amour qui fait qu'on ambitionne plus qu'on ne devrait les biens temporels.

ARTICLE V. — PEUT-ON HAÏR LA VÉRITÉ?

1. Il semble qu'on ne puisse pas haïr la vérité. Car le bon, l'être et le vrai rentrent l'un dans l'autre. Or, on ne peut pas haïr la bonté. Donc on ne peut pas non plus haïr la vérité.

2. Tous les hommes désirent naturellement la science, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 1). Or, la science n'a pour objet que le vrai. Donc on désire et l'on aime naturellement la vérité. Et comme ce qui existe naturellement dans un être est toujours en lui, on ne peut pas par conséquent haïr la vérité.

3. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) que les hommes aiment ceux qui ne

sont pas dissimulés, et ils les aiment à cause de la vérité. Donc l'homme aime naturellement ce qui est vrai, et par conséquent il ne le hait pas.

Mais c'est le *contraire*. L'Apôtre dit (*Gal.* IV, 16) : *Je me suis fait votre ennemi en vous disant la vérité.*

CONCLUSION. — Personne ne peut haïr la vérité en général, mais on peut la haïr en particulier, selon qu'elle répugne à l'objet qu'on aime.

Il faut répondre que le bien, le vrai et l'être sont une même chose dans la réalité, mais qu'ils diffèrent rationnellement. Car le bien est par lui-même désirable, mais il n'en est pas de même de l'être et du vrai, puisque c'est le bien que tous les êtres recherchent. C'est pourquoi le bien ne peut pas, comme tel, être haï ni en général, ni en particulier. On ne peut pas non plus haïr l'être et le vrai en général, parce que pour qu'il y ait haine il faut désaccord, et pour qu'il y ait amour, sympathie. Or, l'être et le vrai sont communs à tout ce qui existe. Mais rien n'empêche que l'on ne haïsse tel ou tel être, telle ou telle vérité en particulier, selon qu'on y découvre quelque chose de contraire ou de répugnant. Car l'idée de contrariété et de répugnance n'est pas opposée à la nature de l'être et du vrai comme à la nature du bien. Or, une vérité particulière peut répugner ou être contraire de trois manières au bien que l'on aime : 1° Selon que la vérité a sa cause et son origine dans les choses elles-mêmes. Ainsi, quelquefois l'homme hait certaine vérité quand il voudrait que ce qui est vrai ne le fût pas. 2° Selon que la vérité est dans la connaissance de l'homme lui-même, et qu'à ce titre elle l'empêche de poursuivre l'objet qu'il aime. Comme si l'on voulait, par exemple, ne pas connaître la vérité de la foi afin de pécher librement, à la façon de ces impies auxquels l'Ecriture fait dire (Job, XXI, 14) : *Nous ne voulons pas connaître vos voies.* 3° On hait la vérité en particulier comme une chose qui répugne, en raison de la connaissance qu'un autre en a. Ainsi, quand on veut rester dans le péché, on serait fâché que quelqu'un sût la vérité touchant l'état dans lequel on est. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. X, cap. 23) que les hommes aiment la vérité qui les éclaire, mais qu'ils détestent celle qui les condamne.

La réponse au *premier* argument est par là même évidente.

Il faut répondre au *second,* que la connaissance de la vérité est par elle-même une chose qui plaît, et c'est pour cela que saint Augustin dit que les hommes aiment la vérité qui les éclaire. Mais elle peut être par accident une chose haïssable, quand elle nous empêche de jouir de l'objet que nous désirons.

Il faut répondre au *troisième,* que l'amour qu'on a pour ceux qui ne sont pas dissimulés provient de ce que l'homme aime à connaître la vérité par elle-même, telle que les hommes qui ne sont pas dissimulés la manifestent.

ARTICLE VI. — PEUT-ON HAÏR QUELQUE CHOSE EN GÉNÉRAL ?

1. Il semble qu'on ne puisse pas haïr quelque chose en général. Car la haine est une passion de l'appétit sensitif qui est mû par la perception d'un objet sensible. Or, les sens ne peuvent percevoir ce qui est général ou universel. Donc on ne peut pas haïr quelque chose en général.

2. La haine provient d'un défaut d'harmonie qui répugne au bien commun. Or, le bien commun rentre dans le général ou l'universel. Donc on ne peut pas haïr une chose en général.

3. L'objet de la haine est le mal. Or, le mal existe dans les choses et non dans l'esprit, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VI, text. 8). Donc puisque le général n'existe que dans l'esprit qui l'abstrait du particulier, il semble que la haine ne puisse pas avoir pour objet ce qui est universel.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. II, cap. 4) que *la colère porte toujours sur des choses particulières, mais que la haine a pour objet ce qui est général. Car chacun hait le voleur et le calomniateur.*

CONCLUSION. — Puisque la brebis hait non-seulement tel ou tel loup, mais encore le loup en général, la haine peut s'étendre non-seulement au particulier, mais encore au général ou à l'universel.

Il faut répondre qu'on peut considérer l'universel de deux manières : 1° purement et simplement; 2° selon la nature de la chose à laquelle il se rapporte (1). Par la première de ces considérations, on regarde l'homme en général; par la seconde on regarde ce qu'il est en lui-même. Si on prend l'universel dans le premier sens, il n'y a pas de puissance dans la partie sensitive qui puisse se rapporter à lui. La puissance cognitive ne s'y rapporte pas plus que la puissance appétitive. Car l'universel s'abstrait de la matière individuelle qui est la source et la racine de toutes les facultés sensitives. Cependant une puissance sensitive, soit la puissance cognitive, soit la puissance appétitive, peut se porter en général vers un objet. Ainsi nous disons que l'objet de la vue est la couleur en général, non que la vue perçoive la couleur en général, mais parce que la propriété qu'a la couleur d'être perçue par la vue ne convient pas seulement à telle couleur en particulier, mais à toute autre couleur absolument parlant. La haine qui réside dans la partie sensitive peut donc se rapporter à un objet en général, parce que l'animal peut trouver dans une nature en général quelque chose qui lui est contraire et ne pas seulement détester tel ou tel individu en particulier. Ainsi la brebis hait non-seulement tel ou tel loup, mais encore le loup en général. La colère est toujours l'effet d'un objet particulier, parce qu'elle ne provient que de l'acte d'une chose qui nous blesse. Or, les actes se rapportent aux choses particulières, et c'est ce qui fait dire à Aristote que la colère se rapporte toujours à quelque chose de particulier, tandis que la haine peut avoir pour objet quelque chose de général (2). Quant à la haine qui réside dans la partie intelligentielle, comme elle suit la perception générale de l'intellect, elle peut de ces deux manières se rapporter à l'universel (3).

Il faut répondre au *premier* argument, que les sens ne perçoivent pas l'universel selon ce qu'il est en lui-même, mais ils perçoivent certaines choses auxquelles par abstraction on ajoute accidentellement une idée de généralité.

Il faut répondre au *second*, que ce qui est commun à tous les êtres ne peut pas donner lieu à la haine, mais rien n'empêche que ce qui est commun à un très-grand nombre d'êtres soit néanmoins contraire à d'autres et leur soit nécessairement odieux.

Il faut répondre au *troisième*, que cette objection repose sur l'universel, selon qu'il est considéré abstractivement, et à ce titre il ne tombe ni sous la connaissance, ni sous l'appétit de la puissance sensitive.

(1) Comme l'espèce, selon qu'elle est abstraite des individus.

(2) Ainsi le loup, en général, peut être considéré comme un animal cruel; le voleur et le calomniateur, comme des hommes dangereux.

(3) C'est-à-dire selon les deux manières dont on peut considérer l'universel.

QUESTION XXX.

DE LA CONCUPISCENCE.

Après avoir parlé de l'amour et de la haine, nous avons à nous occuper maintenant de la concupiscence. — A cet égard il y a quatre questions à faire : 1° La concupiscence n'est-elle que dans l'appétit sensitif? — 2° La concupiscence est-elle une passion spéciale? — 3° Y a-t-il des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas? — 4° La concupiscence est-elle infinie?

ARTICLE I. — LA CONCUPISCENCE N'EST-ELLE QUE DANS L'APPÉTIT SENSITIF?

1. Il semble que la concupiscence n'existe pas seulement dans l'appétit sensitif. Car il y a une concupiscence de la sagesse, comme il est écrit (*Sap.* VI, 21) : *La concupiscence de la sagesse mène au royaume éternel.* Or, l'appétit sensitif ne peut se porter vers la sagesse. Donc la concupiscence n'existe pas que dans l'appétit sensitif.

2. Le désir d'observer les commandements de Dieu n'existe pas dans l'appétit sensitif. Car l'Apôtre dit (*Rom.* VII, 18) : *Le bien ne se trouve pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair.* Or, le désir d'observer les commandements de Dieu tombe sous la concupiscence, puisqu'il est écrit (*Ps.* CXVIII, 20) : *Mon âme dans l'ardeur de sa concupiscence a désiré votre loi qui est pleine de justice.* Donc la concupiscence n'existe pas que dans l'appétit sensitif.

3. Chaque puissance désire le bien qui lui est propre. Donc la concupiscence existe dans toutes les puissances de l'âme et ne se trouve pas que dans l'appétit sensitif.

Mais c'est le *contraire.* Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 12) qu'on distingue dans la partie déraisonnable qui obéit à la raison et qui lui est soumise la concupiscence et la colère. Or, cette partie de l'âme est passive et appétitive. Donc la concupiscence a son siége dans l'appétit sensitif.

CONCLUSION. — La concupiscence étant le désir de ce qui délecte les sens, elle réside à proprement parler dans la faculté concupiscible de l'appétit sensitif.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11), la concupiscence est l'appétit ou le désir de ce qui délecte. Or, il y a deux sortes de délectation, comme nous le verrons plus loin (quest. XXXI, art. 3 et 4) : l'une qui consiste dans le bien intellectuel qui est le bien de la raison, et l'autre dans le bien qui flatte les sens. La première de ces deux délectations semble appartenir à l'âme exclusivement. La seconde appartient à l'âme et au corps, parce que les sens sont une puissance qui existe dans un organe corporel. Ainsi ce qui est bon par rapport aux sens est bon pour l'être entier qui en est composé. Or, la concupiscence paraît être le désir de cette dernière délectation, parce que, comme son nom l'indique (*concupiscere*), elle appartient tout à la fois au corps et à l'âme. Par conséquent la concupiscence, à proprement parler, existe dans l'appétit sensitif et dans la puissance concupiscible qui tire d'elle son nom.

Il faut répondre au *premier* argument, que le désir de la sagesse et des autres biens spirituels reçoit quelquefois le nom de concupiscence, soit par analogie, soit parce que l'ardeur de l'appétit de la partie supérieure de l'âme reflue en quelque sorte sur l'appétit inférieur au point que celui-ci tend aussi à sa manière au bien spirituel, selon l'impulsion que l'autre lui a donnée. C'est ainsi que le corps lui-même se prête aux choses spirituelles, selon ces paroles du Psalmiste (*Ps.* LXXXIII, 3) : *Mon cœur et ma chair brûlent de joie pour le Dieu vivant.*

Il faut répondre au *second*, que le désir, à proprement parler, peut appartenir plutôt non-seulement à l'appétit inférieur, mais encore à l'appétit supérieur. Car il n'implique pas une sorte d'association (1), comme la concupiscence, mais il exprime un simple mouvement vers l'objet désiré.

Il faut répondre au *troisième*, que chaque puissance de l'âme peut appéter le bien qui lui est propre d'un appétit naturel qui ne suit pas la perception; mais il n'y a que la puissance appétitive qui appète le bien d'un appétit animal qui est une conséquence de la perception. Et c'est à la puissance concupiscible qu'il appartient d'appéter le bien qui délecte les sens, ce qui constitue la concupiscence proprement dite.

ARTICLE II. — LA CONCUPISCENCE EST-ELLE UNE PASSION SPÉCIALE?

1. Il semble que la concupiscence ne soit pas une passion spéciale de la puissance concupiscible. Car on distingue les passions d'après leurs objets. Or, l'objet de la puissance concupiscible est ce qui délecte les sens, ce qui est aussi l'objet de la concupiscence, d'après Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale qui réside dans la puissance concupiscible.

2. Saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 33) que la cupidité est l'amour des choses qui passent; par conséquent elle n'est pas distincte de l'amour lui-même. Or, toutes les passions spéciales sont distinctes les unes des autres. Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale de l'appétit concupiscible.

3. Toutes les passions spéciales de l'appétit concupiscible ont leur contraire, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 2). Or, il n'y a pas de passion spéciale dans l'appétit concupiscible qui soit opposée à la concupiscence. Car, d'après saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 12), le bien attendu constitue la concupiscence et le bien présent la joie. De même le mal qu'on attend produit la crainte, et celui qui est arrivé la tristesse. D'où il semble que comme la tristesse est contraire à la joie, de même la crainte l'est à la concupiscence. Or, la crainte n'existe pas dans le concupiscible, mais dans l'irascible. Donc la concupiscence n'est pas une passion spéciale qui existe dans le concupiscible.

Mais c'est le *contraire*. La concupiscence a pour cause l'amour et pour terme la délectation, qui sont des passions de l'appétit concupiscible. Par conséquent elle est distincte, comme passion spéciale, de toutes les autres passions de cette puissance.

CONCLUSION. — La concupiscence est une passion de l'appétit sensitif distincte dans son espèce de l'amour qui est sa cause et de la délectation qui est son terme.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXIII, art. 1), le bien qui délecte les sens est en général l'objet de l'appétit concupiscible. Par conséquent les passions de cet appétit se distinguent d'après la diversité de leur objet. Or, la diversité de l'objet peut se considérer, soit d'après la nature de l'objet lui-même, soit d'après la différence qu'il y a entre sa vertu motrice ou son principe d'action. Quand la diversité de l'objet repose sur la nature même de la chose, elle établit une différence matérielle entre les passions (2); mais la diversité qui résulte de leur vertu motrice produit une différence formelle qui fait qu'elles ne sont pas de même espèce. La vertu

(1) Le désir convient mieux à la recherche des biens spirituels, parce qu'il est un simple mouvement de l'esprit; mais la concupiscence, par là même qu'elle indique le concours de deux forces, convient mieux à la recherche des biens sensibles à laquelle le corps et l'âme prennent part.

(2) Ainsi les vêtements, les aliments, les plaisirs charnels sont des biens sensibles matériellement différents; mais cette différence matérielle n'établit entre les passions qu'une différence numérique, comme celle qui existe entre les diverses sortes de concupiscence.

motrice diffère selon que l'objet est réellement présent et selon qu'il est absent. Car quand l'objet est présent il fait qu'on se repose en lui, tandis que s'il est absent, il fait qu'on se meut vers lui. Ainsi ce qui délecte les sens produit l'amour quand il s'attache et s'harmonise pour ainsi dire avec l'appétit (1), il produit la concupiscence quand il l'attire à lui lorsqu'il est absent, et il produit la délectation quand il est présent et que l'appétit se repose en lui. La concupiscence est donc une passion d'une autre espèce que l'amour et la délectation. Mais quand la concupiscence a pour objet telle ou telle chose agréable, elle se divise alors en autant de concupiscences numériquement distinctes.

Il faut répondre au *premier* argument, que le bien qui délecte n'est pas absolument l'objet de la concupiscence; il ne l'est qu'autant qu'il est absent, comme les choses sensibles ne sont l'objet de la mémoire qu'autant qu'elles sont passées. Car ces conditions particulières changent l'espèce des passions ou même des puissances de la partie sensitive qui se rapporte aux objets particuliers.

Il faut répondre au *second*, que c'est une façon de désigner l'effet par sa cause, mais non par son essence. Car la cupidité n'est pas l'amour absolument, mais elle en est l'effet. — Ou bien il faut répondre que saint Augustin prend dans un sens large la cupidité pour tout mouvement de l'appétit qui peut se rapporter à un bien futur. Par conséquent il comprend sous elle l'amour et l'espérance.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on n'a pas donné de nom à la passion qui est directement opposée à la concupiscence et qui se rapporte au mal comme la concupiscence au bien. Mais parce qu'elle a pour objet le mal qui n'est pas encore arrivé, comme la crainte, on met quelquefois cette dernière passion à sa place, de la même manière qu'on prend quelquefois la cupidité pour l'espérance. Et comme on ne tient pas compte du mal ou du bien qui est peu saillant, il arrive qu'on emploie la crainte et l'espérance, qui ont rapport au bien ou au mal difficile, pour exprimer tous les mouvements de l'appétit qui regardent le bien ou le mal futur.

ARTICLE III. — Y A-T-IL DES CONCUPISCENCES NATURELLES ET D'AUTRES QUI NE LE SONT PAS?

1. Il semble que parmi les concupiscences il n'y ait pas lieu d'en distinguer qui soient naturelles et d'autres qui ne le soient pas. Car la concupiscence appartient à l'appétit animal, comme nous l'avons dit (art. 1 ad 3). Or, l'appétit naturel se distingue par opposition de l'appétit animal. Donc aucune concupiscence n'est naturelle.

2. Une diversité matérielle ne produit pas une différence d'espèce, mais seulement une différence numérique dont l'art ou la science ne tient pas compte. Or, s'il y a des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas, elles ne diffèrent que selon la différence qu'il y a entre les objets concupiscibles; ce qui établit une différence matérielle et seulement numérique. Donc il ne faut pas distinguer les concupiscences naturelles et celles qui ne le sont pas.

3. La raison est divisée par opposition à la nature, comme on le voit (*Phys.* lib. II, text. 46). Si donc dans l'homme il y a une concupiscence qui ne soit pas naturelle, il faut qu'elle soit raisonnable. Mais il ne peut pas en être ainsi, parce que la concupiscence, par là même qu'elle est une passion,

(1) Ainsi l'amour a pour objet le bien considéré purement et simplement, la concupiscence le bien qu'on n'a pas, la délectation le bien qu'on a obtenu.

appartient à l'appétit sensitif et non à la volonté, qui est l'appétit intelligentiel. Donc il n'y a pas de concupiscences qui ne soient naturelles.

Mais c'est le *contraire*. Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 11, et *Rhet.* lib. I, cap. 11) reconnaît des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas.

CONCLUSION. — Parmi les concupiscences, il y en a de naturelles qui sont communes aux hommes et aux animaux, par lesquelles ils recherchent, selon que leurs sens le perçoivent, le bien qui convient à leur nature; et il y en a d'autres qui sont supérieures à la nature ou qui ne sont pas naturelles, et qui nous portent vers les biens qui résident dans la raison ou qui lui sont supérieurs.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la concupiscence est l'appétit du bien qui délecte; et le bien peut délecter de deux manières : 1° Parce qu'il convient à la nature de l'animal, comme la nourriture, la boisson et les autres choses de cette espèce. C'est à cette sorte de concupiscence qu'on donne le nom de naturelle. 2° On dit qu'une chose délecte quand elle convient à l'animal selon la manière dont il la perçoit (1). Par exemple, quand quelqu'un prend une chose pour bonne et convenable, et qu'en conséquence il se délecte en elle. On dit que la concupiscence de cette espèce de bien n'est pas naturelle et on a coutume de lui donner le plus souvent le nom de cupidité. Les concupiscences naturelles sont communes aux hommes et aux animaux, parce que pour l'un et l'autre il y a quelque chose qui convient à leur nature et qui la délecte; à cet égard tous les hommes sont d'accord, et c'est pour ce motif qu'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 11) les appelle communes et nécessaires. Les autres concupiscences sont propres à l'homme, parce qu'il lui est propre de considérer quelque chose comme bon et convenable en dehors de ce que la nature exige. C'est ce qui fait qu'Aristote dit (*Rhet.* lib. I, cap. 11) que les premières sont irraisonnables et que les secondes sont les compagnes de la raison. Et comme parmi les hommes les uns raisonnent d'une manière et les autres de l'autre, Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 11) dit que ces dernières sont propres et accidentelles, c'est-à-dire supérieures à la nature.

Il faut répondre au *premier* argument, que ce qu'on désire d'un appétit naturel on peut le désirer d'un appétit animal quand il y a connaissance. Ainsi la concupiscence animale peut avoir pour objet la nourriture, la boisson et toutes les autres choses semblables qu'on désire naturellement.

Il faut répondre au *second*, que la différence qu'il y a entre les concupiscences naturelles et celles qui ne le sont pas, n'est pas seulement matérielle, mais elle est en quelque sorte formelle, en ce sens qu'elle procède de la diversité de l'objet actif. En effet, l'objet de l'appétit est le bien perçu; par conséquent il y a différence entre l'objet quand il est perçu différemment. Ainsi quand on perçoit une chose comme absolument convenable, il en résulte des concupiscences naturelles qu'Aristote appelle irraisonnables (*Rhet. loc. cit.*). Mais si on perçoit l'objet librement, d'une manière délibérée, il en résulte des concupiscences qui ne sont pas naturelles, et que pour ce motif le philosophe appelle raisonnables.

Il faut répondre au *troisième*, que dans l'homme il y a non-seulement la raison universelle qui appartient à la partie intellective, mais encore la raison particulière qui appartient à la partie sensitive, comme nous l'avons dit (part. I, quest. LXXVIII, art. 4). D'après cela, la concupiscence qui est rai-

(1) Selon l'idée que l'imagination ou la raison s'en forme. Ainsi on désire les dignités et les honneurs en raison de l'idée qu'on s'en forme. Le sage ne les recherche pas, parce qu'il en connaît la vanité.

sonnable peut appartenir à l'appétit sensitif. C'est pourquoi l'appétit sensitif peut être mû par la raison universelle, au moyen de l'imagination, qui est une puissance particulière.

ARTICLE IV. — LA CONCUPISCENCE EST-ELLE INFINIE?

1. Il semble que la concupiscence ne soit pas infinie. Car l'objet de la concupiscence est le bien qui a la nature de la fin, et qui dit infini exclut l'idée de fin, selon la remarque d'Aristote (*Met.* lib. II, text. 8). Donc la concupiscence ne peut pas être infinie.

2. La concupiscence a pour objet le bien qui convient puisqu'il procède de l'amour. Or, l'infini, par là même qu'il est disproportionné, ne peut convenir. Donc la concupiscence ne peut pas être infinie.

3. On ne peut pas aller au delà de ce qui est infini, et par conséquent, dans les choses de ce genre on ne peut pas arriver aux dernières. Or, celui qui convoite se délecte, par là même qu'il est arrivé au dernier terme de son ambition. Donc si la concupiscence était infinie, il s'ensuivrait qu'il n'y aurait jamais délectation.

Mais c'est le *contraire*, Aristote dit (*Polit.* lib. I, cap. 6) : Comme il y a dans les hommes une concupiscence infinie, ils désirent une infinité de choses.

CONCLUSION. — Puisque la concupiscence naturelle a pour objet ce que requiert la nature qui tend toujours à quelque chose de certain et de fini, elle ne peut pas être infinie, quoiqu'on puisse dire qu'elle l'est en puissance par la succession de ses mouvements ; au lieu que la concupiscence non naturelle, c'est-à-dire celle qui ne suit pas la nature, mais la raison qui peut marcher indéfiniment, est absolument infinie.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y a deux sortes de concupiscence, l'une qui est naturelle et l'autre qui ne l'est pas. La concupiscence naturelle ne peut pas être infinie en acte. Car elle a pour objet ce que la nature requiert, et la nature se rapporte toujours à quelque chose de fini et de certain. Ainsi un homme ne désire jamais une nourriture infinie, ou une boisson infinie. Mais comme il arrive que dans la nature l'infini existe en puissance par succession, de même il arrive que la concupiscence est infinie de cette manière. Ainsi après avoir pris de la nourriture, le désir d'en prendre revient ensuite, et il en est de même de toutes les autres choses qui sont nécessaires à la nature, parce que ces biens corporels, quand on les possède, ne sont pas de durée ; ils ne tardent pas à manquer. C'est pourquoi le Seigneur a dit à la Samaritaine (Joan. IV, 13) : *Celui qui aura bu de cette eau aura encore soif.* — Mais la concupiscence qui n'est pas naturelle est absolument infinie. Car elle suit la raison, comme nous l'avons dit (art. 3), et il est dans l'essence de la raison de progresser indéfiniment. Ainsi celui qui désire les richesses, peut les désirer sans mettre un terme positif à ses désirs, mais en désirant absolument être riche autant que possible. — D'après Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 6), on peut encore donner une autre raison pour laquelle il y a une concupiscence qui est finie et une autre qui ne l'est pas. Car la concupiscence de la fin est toujours infinie. En effet la fin est desirée pour elle-même comme la santé. De là il arrive que plus on a de santé et plus on en désire, et cela indéfiniment. De même si la blancheur distingue par elle-même un objet d'un autre, plus elle est éclatante et plus elle produit d'effet. La concupiscence qui a pour objet les moyens n'est pas infinie, si on ne les désire que dans une mesure proportionnée à la fin qu'on veut atteindre. Ainsi ceux qui mettent leur fin dans les richesses les convoitent indéfiniment, tandis que ceux qui ne les désirent que pour subvenir aux nécessités de la vie, ne désirent que des richesses limitées, suffisantes pour leurs besoins,

comme le dit ce philosophe. On peut faire le même raisonnement sur la concupiscence, peu importe à quelles choses elle se rapporte.

Il faut répondre au *premier* argument, que tout ce qu'on désire en acte, on le regarde comme fini, soit parce qu'il est fini en réalité selon qu'on le désire en acte, soit parce qu'il est fini rationnellement selon la connaissance qu'on en a. Car on ne peut rien percevoir d'infini, puisque le propre de l'infini est de s'étendre toujours au delà de la quantité perçue par ceux qui veulent le connaître (1), comme le dit Aristote (*Phys.* lib. III, text. 63).

Il faut répondre au *second*, que la raison a en quelque sorte une vertu infinie, en ce sens qu'elle peut considérer une chose indéfiniment, comme on le voit dans l'addition des nombres et des lignes. Ainsi l'infini pris de cette manière est proportionné à la raison. Car l'universel que la raison perçoit est infini d'une façon, puisqu'il contient en puissance une infinité de choses particulières.

Il faut répondre au *troisième*, que pour que quelqu'un se délecte il n'est pas nécessaire qu'il obtienne tous les objets qu'il désire. Il peut se délecter dans chacun de ces objets, du moment qu'il les obtient.

QUESTION XXXI.

DE LA DÉLECTATION CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de la concupiscence, nous avons maintenant à nous occuper de la délectation et de la tristesse. — A l'égard de la délectation il y a quatre choses à considérer. Nous devons examiner : 1° La délectation en elle-même ; 2° ses causes ; 3° ses effets ; 4° sa bonté et sa malice. — Touchant la délectation en elle-même, il y a huit questions qui se présentent : 1° La délectation est-elle une passion ? — 2° Existe-t-elle dans le temps ? — 3° Diffère-t-elle de la joie ? — 4° Est-elle dans l'appétit intelligentiel ? — 5° Comparer les délectations de l'appétit supérieur avec celles de l'appétit inférieur. — 6° Comparer les délectations des sens entre elles. — 7° Y a-t-il une délectation qui ne soit pas naturelle ? — 8° Une délectation peut-elle être contraire à une autre ?

ARTICLE I. — LA DÉLECTATION EST-ELLE UNE PASSION ?

1. Il semble que la délectation ne soit pas une passion. Car saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22) distingue l'opération de la passion en disant que l'opération est un mouvement conforme à la nature, tandis que la passion est un mouvement qui lui est contraire. Or, la délectation est une opération, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12 et 13 ; et lib. X, cap. 1, 3, 4, 6 et 7). Donc ce n'est pas une passion.

2. Pâtir c'est être mû, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 54). Or, la délectation ne consiste pas à être mû, mais c'est un acte immobile, car elle résulte de la jouissance du bien qu'on possède. Donc ce n'est pas une passion.

3. La délectation est une perfection du sujet, car elle perfectionne ses actes, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4). Or, être perfectionné ce n'est pas pâtir ou être altéré, comme le dit encore ce philosophe (*Phys.* lib. VII ; *De animâ*, lib. II, text. 58). Donc la délectation n'est pas une passion.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 6, 8 et 9) met la délectation, le plaisir ou la joie au nombre des autres passions de l'âme.

(1) Il n'est pas possible que l'objet désiré soit infini en acte, mais il peut l'être en puissance et par succession.

CONCLUSION. — Puisque la délectation est dans l'appétit animal un mouvement produit par les objets que les sens perçoivent, il s'ensuit que c'est une passion de l'âme.

Il faut répondre que le mouvement de l'appétit sensitif reçoit à proprement parler le nom de passion, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 3). Et toute affection qui procède d'une perception sensitive est un mouvement de l'appétit sensitif. Or, tout cela se trouve nécessairement dans la délectation. Car, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11), la délectation est un mouvement de l'âme, et une chose qui nous constitue simultanément tout entier, et d'une manière sensible dans l'état qui convient à notre nature. Pour comprendre cette définition il faut observer que, comme parmi les choses naturelles il y en a qui arrivent à la perfection de leur nature, de même parmi les animaux. Quoique l'être ne tende pas simultanément tout entier à sa perfection, néanmoins il y arrive simultanément et tout entier. Toutefois il y a cette différence entre les animaux et les autres choses naturelles, c'est que ces dernières, quand elles sont constituées dans l'être qui convient à leur nature, elles ne le sentent pas, tandis que les animaux le sentent. Ce sentiment produit dans l'appétit sensitif un mouvement de l'âme, et ce mouvement est la délectation. Ainsi quand on dit que la délectation *est un mouvement de l'âme,* on exprime par là le genre; par ces mots *qui nous constituent dans l'état qui convient à notre nature,* on établit la cause de la délectation, c'est-à-dire la présence du bien qui est en harmonie avec notre nature. Ces expressions *simultanément, tout entier* prouvent que nous sommes contitués, non pas de manière qu'il y ait encore quelque chose à faire, mais de façon que tout est fait, et que nous nous trouvons alors au terme du mouvement. Car la délectation n'est pas la génération, comme Platon l'a supposé, mais elle consiste plutôt dans la consommation de l'acte, comme le veut Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12, et lib. X, cap. 3). Enfin par les mots *d'une manière sensible* on exclut les perfections des choses animées qui ne sont pas susceptibles de délectation. Il est donc évident que la délectation est une passion de l'âme, puisqu'elle est un mouvement de l'appétit animal qui suit sa connaissance sensitive.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'opération qui est naturelle et qui ne subit pas d'entraves est une seconde perfection (1), comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. II, text. 2, 5 et 6). C'est pourquoi quand les choses sont constituées dans une opération qui leur est propre et naturelle et que rien n'entrave, il en résulte une délectation qui consiste dans la perfection de l'être, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Ainsi donc, quand on dit que la délectation est une opération, on n'entend pas qu'elle est telle par essence, mais que l'opération la produit.

Il faut répondre au *second,* qu'on peut considérer dans l'animal deux sortes de mouvements; l'un se rapporte à l'intention de la fin et appartient à l'appétit, l'autre se rapporte à son exécution et appartient à l'action extérieure. Ainsi donc quoique celui qui a obtenu le bien dans lequel il se délecte, cesse le mouvement d'exécution par lequel il tend à sa fin, cependant le mouvement de la partie appétitive ne cesse pas pour cela. En effet, comme elle désirait auparavant le bien qu'elle ne possédait pas, de même elle se réjouit en lui après qu'elle le possède. Et quoique la délectation soit le repos de l'appétit par rapport à la présence du bien qui le satisfait, néanmoins il y a tou-

(1) Aristote appelle l'opération naturelle qui n'est pas entravée la seconde perfection du sujet, qui est en acte, et l'acte est sa perfection première.

jours dans l'appétit une impression qui résulte de l'objet qu'il désire, et c'est ce qui fait que la délectation est un mouvement.

Il faut répondre au *troisième,* que quoique le nom de passion convienne plus particulièrement aux passions qui corrompent et qui tendent au mal, telles que les maladies, la tristesse et la crainte, cependant il y en a qui se rapportent au bien, commme nous l'avons dit (quest. XXII et XXIII, art. 1), et c'est en ce sens qu'on dit que la délectation est une passion.

ARTICLE II. — LA DÉLECTATION EXISTE-T-ELLE DANS LE TEMPS (1)?

1. Il semble que la délectation existe dans le temps. Car la délectation est un mouvement, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Or, tout mouvement existe dans le temps. Donc la délectation y existe aussi.

2. C'est en raison du temps qu'on dit qu'une chose est durable ou morose. Or, il y a des délectations qu'on appelle moroses ou durables. Donc la délectation existe dans le temps.

3. Les passions de l'âme sont du même genre. Or, il y a des passions qui existent dans le temps. Donc la délectation y existe aussi.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. 3 et 4) que la délectation ne se considère jamais d'après le temps.

CONCLUSION. — La délectation considérée en elle-même n'existe jamais dans le temps; mais quand elle existe dans le bien qu'on possède et qui est soumis à mille changements, elle est dans le temps accidentellement.

Il faut répondre qu'une chose peut être dans le temps de deux manières : 1° par elle-même, 2° par une autre et pour ainsi dire par accident. Car comme le temps est le nombre des choses successives, tout ce qui, de sa nature, comporte l'idée de succession ou de quelque chose d'analogue existe par lui-même dans le temps; tels sont le mouvement, le repos, la parole et toutes les autres choses semblables. Quant à ce qui n'est pas successif par essence, mais qui est uni à un être de cette nature, on ne dit pas qu'il est dans le temps par lui-même, mais par un autre. Ainsi l'existence de l'être humain n'a rien par sa nature qui soit successif (2), car ce n'est pas un mouvement, mais c'est le terme d'un mouvement ou d'un changement, c'est-à-dire de la génération elle-même. Mais comme l'être humain se trouve soumis à des causes variables, on dit relativement à cela que l'homme existe dans le temps. Ainsi donc on doit dire que la délectation considérée en elle-même n'existe pas dans le temps, parce qu'elle consiste dans le bien qu'on possède, qui est en quelque sorte le terme du mouvement. Mais si le bien qu'on possède est soumis à un changement, la délectation existe dans le temps par accident, s'il n'y est point du tout soumis, la délectation n'existe dans le temps, ni par elle-même, ni par accident.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 28), il y a deux sortes de mouvements, l'un qui résulte d'un être imparfait, c'est-à-dire d'un être qui est en puissance et qui se meut à ce titre; ce mouvement est successif et existe dans le temps; l'autre qui résulte de l'être parfait, c'est-à-dire de l'être qui existe en acte comme l'intelligence, le sentiment, la volonté ainsi que la délectation; ce mouvement n'est pas successif et n'existe pas dans le temps par lui-même.

Il faut répondre au *second,* qu'on donne à la délectation l'épithète de morose ou de prolongée, selon qu'elle existe accidentellement dans le temps.

Il faut répondre au *troisième,* que les autres passions n'ont pas pour

(1) Cette question revient à celle-ci : la délectation est-elle successive ou momentanée?

(2) Parce que l'homme et la plante ont le privilége d'être tout à la fois et en un instant ce qu'ils sont.

objet la possession du bien lui-même, comme la délectation. Elles se rapprochent donc plus qu'elle de la nature du mouvement imparfait, et c'est ce qui fait que la délectation existe moins que les autres passions dans le temps.

ARTICLE III. — LA DÉLECTATION DIFFÈRE-T-ELLE DE LA JOIE?

1. Il semble que la joie soit absolument la même chose que la délectation. Car les passions de l'âme diffèrent en raison de leurs objets. Or, l'objet de la joie est le même que celui de la délectation, puisque c'est la possession du bien. Donc la joie est absolument la même chose que la délectation.

2. Un seul et même mouvement ne peut avoir deux termes. Or, c'est un seul et même mouvement qui a pour termes la joie et la délectation, puisque c'est la concupiscence. Donc la délectation et la joie sont absolument une seule et même chose.

3. Si la joie (*gaudium*) diffère de la délectation il semble que pour la même raison la réjouissance (*lætitia*), l'allégresse (*exultatio*) et la jubilation (*jucunditas*), doivent exprimer d'autres sentiments que la délectation et répondre par conséquent à autant de passions différentes ; ce qui paraît faux. Donc la joie ne diffère pas de la délectation.

Mais c'est le *contraire*. Car nous n'employons jamais pour les animaux le mot joie (*gaudium*), tandis que nous nous servons du mot délectation. Donc ces deux choses ne sont pas identiques.

CONCLUSION. — La délectation qui existe dans les animaux diffère de la joie, qui est une conséquence de la délectation rationnelle.

Il faut répondre que la joie, comme le dit Avicenne dans son livre sur l'âme, est une espèce de délectation. En effet, il faut observer que comme il y a des concupiscences qui sont naturelles et d'autres qui ne le sont pas, mais qui sont rationnelles, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 3), de même il y a des délectations qui sont naturelles et d'autres qui sont rationnelles. Ou bien, selon l'expression de saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 13) et de Némésius (*De nat. hom.* cap. 18), il y a les plaisirs de l'âme et les plaisirs du corps ; ce qui revient au même. Car nous nous délectons dans la possession des choses que nous désirons naturellement et dans la possession de celles que nous désirons rationnellement. Mais nous n'employons le mot joie que pour exprimer la délectation de l'esprit. C'est pourquoi nous ne l'attribuons pas aux animaux et nous ne nous servons pour eux que du mot de délectation (1). — D'ailleurs tout ce que nous désirons naturellement, nous pouvons y trouver une délectation rationnelle, mais non réciproquement. Ainsi dans les êtres raisonnables la joie peut se rapporter à toutes les délectations sensibles, quoiqu'elle ne s'y rapporte pas toujours en effet. Car quelquefois on éprouve des délectations sensibles ou animales dont on ne se réjouit cependant pas rationnellement. Ainsi par là il est évident que le mot de *délectation* a plus d'extension que celui de *joie*.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'objet de l'appétit animal étant le bien perçu, la perception diffère en quelque sorte selon que l'objet diffère lui-même. C'est ainsi que les délectations animales qu'on appelle joies se distinguent des délectations sensibles ou matérielles qui reçoivent seulement le nom de délectations. Au reste nous avons dit la même chose des concupiscences (quest. préc. art. 3 ad 2).

Il faut répondre au *second*, qu'il y a une différence semblable entre les concupiscences, de telle sorte que la délectation répond à la concupiscence

(1) Le mot *volupté* est peut-être celui qui rendrait le mieux le mot *delectatio* pris dans cette acception restreinte.

et la joie au désir qui semble appartenir davantage à la concupiscence animale. C'est ainsi que la différence qu'il y a entre le repos résulte de la différence qu'il y a entre le mouvement.

Il faut répondre au *troisième*, que les autres expressions qui se rapportent à la délectation ont été créées pour signifier ses divers effets. Ainsi la réjouissance (*lætitia*) indique la dilatation du cœur, comme si l'on disait : *lætitia ;* l'allégresse (*exultatio*) désigne les signes extérieurs de la délectation intérieure qui se produisent au dehors, en ce sens que la joie qui est au fond du cœur éclate extérieurement ; la jubilation (*jucunditas*) désigne spécialement les signes et les effets extraordinaires de la joie. Mais tous ces termes semblent se rapporter aux plaisirs de l'esprit, car on ne s'en sert que quand il s'agit des êtres raisonnables.

ARTICLE IV. — LA DÉLECTATION EXISTE-T-ELLE DANS L'APPÉTIT INTELLIGENTIEL ?

1. Il semble que la délectation n'existe pas dans l'appétit intelligentiel. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. I, cap. 11) que la délectation est un mouvement sensible. Or, ce mouvement n'existe pas dans la partie intellectuelle de l'âme. Donc la délectation n'y existe pas non plus.

2. La délectation est une passion. Or, toute passion existe dans l'appétit sensitif. Donc la délectation n'existe que là.

3. La délectation est une chose commune à l'homme et aux animaux. Donc elle n'existe que dans la partie de l'âme qui nous est commune avec eux.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* XXXVI, 4) : *Délectez-vous dans le Seigneur*. Or, l'appétit sensitif ne peut se rapporter à Dieu ; il n'y a que l'appétit intelligentiel qui s'y rapporte. Donc la délectation peut exister dans cet appétit.

CONCLUSION. — La délectation résultant de la perception de la raison, il est nécessaire qu'elle existe, non-seulement dans l'appétit sensitif, mais encore dans l'appétit intelligentiel.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), il y a une espèce de délectation qui est un effet de la raison. Et il appartient à la raison de porter, non-seulement l'appétit sensitif à s'attacher au bien particulier qui lui est propre, mais encore l'appétit intelligentiel ou la volonté. D'après cela, la délectation qui reçoit le nom de joie existe dans l'appétit intelligentiel ou dans la volonté, mais il n'en est pas de même de la délectation sensible ou corporelle. Toutefois il y a cette différence entre la délectation de ces deux sortes d'appétits ; c'est que la délectation de l'appétit sensitif est toujours accompagnée de certaine modification corporelle, tandis que la délectation de l'appétit intelligentiel n'est rien autre chose que le simple mouvement de la volonté. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 6) que le désir et la joie ne sont rien autre chose que la volonté s'attachant à l'objet que nous voulons.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans cette définition d'Aristote le mot *sensible* se prend pour toute espèce de perception en général. Car Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. 4) que la délectation nous vient par tous les sens, ainsi que par l'intellect et les facultés contemplatives. — Ou bien on peut dire qu'Aristote définit en cet endroit la délectation qui provient de l'appétit sensitif.

Il faut répondre au *second*, que la délectation proprement dite a le caractère de la passion, en ce sens qu'elle est toujours accompagnée d'une modification corporelle. Elle n'existe pas de cette manière dans l'appétit intelligentiel ; elle n'y est qu'autant qu'elle procède d'un mouvement pur et

simple. Car c'est ainsi qu'elle est en Dieu et dans les anges. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. ult.) que Dieu jouit d'une opération ou d'une volonté pure et simple. Et saint Denis dit (*De cœlest. hier. cap. ult.*) que les anges ne sont pas susceptibles de nos délectations passibles, mais qu'ils se réjouissent en Dieu de cette joie qui convient aux êtres incorruptibles.

Il faut répondre au *troisième*, que nous possédons non-seulement la délectation qui nous est commune avec les animaux, mais encore celle qui nous est commune avec les anges. C'est pourquoi saint Denis dit (*loc. sup. cit.*) que bien souvent les saints sont appelés à partager les jouissances des anges. Ainsi la délectation n'existe pas seulement pour nous dans l'appétit sensitif qui nous est commun avec les brutes, mais elle existe encore dans l'appétit intelligentiel qui élève notre nature jusqu'à celle des anges.

ARTICLE V. — LES DÉLECTATIONS CORPORELLES ET SENSIBLES SONT-ELLES PLUS GRANDES QUE LES DÉLECTATIONS SPIRITUELLES ET INTELLIGIBLES ?

1. Il semble que les délectations corporelles et sensibles soient plus grandes que les délectations spirituelles et intelligibles. Car tous les hommes suivent l'attrait d'une délectation quelconque, d'après Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 2 et 3). Mais il y en a plus qui suivent les délectations des sens que celles de l'esprit. Donc les premières sont les plus grandes.

2. La grandeur d'une cause se connaît par son effet. Or, les délectations des sens produisent de plus grands effets, puisqu'elles modifient les corps et qu'elles vont jusqu'à produire dans quelques-uns la folie, suivant la remarque d'Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 3). Donc les délectations des sens sont les plus vives.

3. Il faut modérer les délectations des sens et mettre un frein à leur violence. Mais il ne faut pas ainsi réprimer les délectations de l'esprit. Donc les délectations des sens sont les plus puissantes.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* CXVIII, 103) : *Le miel le plus doux est moins agréable à ma bouche que vos paroles, Seigneur.* Et Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. 7 et 8) que la délectation la plus grande est celle qui résulte de la pratique de la vertu.

CONCLUSION. — La connaissance de l'intellect étant la plus parfaite et celle qui nous est la plus chère ; le bien spirituel étant le plus grand et celui que nous aimons le mieux, il est nécessaire que les délectations de l'entendement et de l'esprit soient supérieures à celles des sens et du corps, quoique celles-ci nous paraissent quelquefois plus fortes.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), la délectation provient de l'union du sujet avec l'objet qui lui convient, quand il le sent et qu'il le connaît. Or, dans les opérations de l'âme et principalement de l'âme sensitive et intellective, il faut remarquer que celles qui ne se portent pas vers une matière extérieure sont des actes ou des perfections (1) du sujet qui les produit, comme comprendre, sentir, vouloir, etc., tandis que les actions qui se produisent extérieurement sont plutôt les actions et les perfections de la matière qu'elles transforment. Ainsi le mouvement est l'acte de l'être mobile mû par un moteur. Les actions de l'âme sensitive et intellective que nous avons précédemment désignées sont le bien du sujet qui les produit et elles sont connues par les sens et par l'intellect. C'est ce qui fait que l'on trouve en elles un certain plaisir qui ne dépend pas exclusivement de leur objet. — Maintenant si l'on compare les délectations de l'esprit aux délectations des

(1) Aristote appelle ces opérations immanentes les perfections secondes du sujet. La perfection première, c'est la puissance ou la faculté de les produire.

sens (1) relativement au plaisir que nous trouvons dans ces actions mêmes (par exemple, dans la connaissance de l'intellect et dans celle des sens), il n'y a pas de doute que les premières soient de beaucoup supérieures aux autres. Car l'homme est beaucoup plus flatté de connaître une chose par son esprit que de la connaître par ses sens, parce que la connaissance intellectuelle est plus parfaite et plus profonde, par suite de la faculté qu'a l'intellect de se réfléchir sur lui-même. On tient aussi davantage à la lumière de l'esprit. Car il n'y a personne qui n'aime mieux perdre la vue du corps que l'intelligence dont les bêtes et les insensés sont privés, suivant la remarque de saint Augustin (*De Trin.* lib. XIV, cap. 14). Mais si l'on compare les délectations intellectuelles de l'esprit aux délectations sensibles du corps (2), les premières sont encore, absolument parlant, les plus grandes. C'est ce qu'on remarque quand on considère les trois éléments essentiels à toute délectation, et qui sont : le bien ou l'objet auquel on est uni, le sujet qui s'y rattache et l'union même du sujet et de l'objet. En effet, le bien spirituel est plus grand que le bien corporel et il est plus recherché. La preuve c'est que les hommes s'abstiennent des joies sensuelles les plus grandes pour ne pas perdre leur honneur, qui est un bien intellectuel. De même le sujet qui comprend est beaucoup plus noble et plus cognitif en quelque sorte que le sujet qui sent. L'union du sujet avec l'objet est aussi beaucoup plus intime, plus parfaite et plus ferme dans le premier cas que dans le second. Elle est plus intime, parce que les sens s'arrêtent aux accidents extérieurs de l'objet, tandis que l'intellect pénètre jusqu'à l'essence de la chose, puisqu'il a pour objet cette essence même. Elle est plus parfaite, parce que l'union des sens avec les choses sensibles résulte du mouvement, qui est un acte imparfait. Aussi les délectations sensuelles n'existent pas simultanément tout entières; il y a en elles quelque chose qui passe et quelque chose qu'on attend, comme le couronnement et la perfection de l'œuvre, ainsi qu'on le voit pour la délectation que procurent les plaisirs de la table et de la chair. Au contraire l'union des choses intelligibles se fait sans mouvement. C'est pourquoi les délectations intellectuelles existent simultanément tout entières. L'union est aussi plus ferme, parce que les objets matériels qui nous délectent sont corruptibles et passent rapidement, tandis que les biens spirituels sont incorruptibles. — Cependant les délectations corporelles nous paraissent plus vives (3) pour trois raisons : 1° Parce que nous connaissons mieux les choses sensibles que les choses intelligibles. 2° Parce que les délectations sensibles étant des passions de l'appétit sensitif sont toujours accompagnées d'une modification corporelle, ce qui n'arrive pas dans les délectations spirituelles, sinon dans le cas où l'appétit supérieur vient à réagir sur l'appétit inférieur. 3° Parce que les délectations corporelles sont recherchées comme des remèdes contre les défauts ou les infirmités du corps d'où naissent certaines tristesses. Ces délectations sont donc plus vivement senties que les tristesses qu'elles doivent guérir. En conséquence on les accepte plus vivement que les plaisirs spirituels, qui n'ont pas de tristesses qui leur soient contraires, comme nous le verrons (quest. XXXV, art. 5).

Il faut répondre au *premier* argument, que la plupart des hommes suivent

(1) Saint Thomas considère d'abord ces délectations comme les opérations de l'entendement et des sens.

(2) Ici, il ne les considère plus seulement par rapport aux facultés qui les produisent, mais il les considère en elles-mêmes.

(3) Enfin, en ce dernier lieu, il les considère par rapport à nous. C'est ainsi que cette question se trouve approfondie absolument sous toutes ses faces.

les plaisirs du corps parce que ce sont les biens sensibles qu'ils connaissent le mieux; et ensuite parce que les hommes ont besoin de ces plaisirs comme d'un remède contre la multitude de douleurs et de tristesses dont ils sont accablés. Et comme la plupart ne peuvent s'élever aux plaisirs spirituels qui n'appartiennent qu'aux hommes vertueux, il arrive en conséquence qu'ils se tournent vers les choses matérielles.

Il faut répondre au *second*, que les modifications du corps résultent surtout des délectations des sens parce qu'elles sont des passions de l'appétit sensitif.

Il faut répondre au *troisième*, que les délectations des sens se rapportent à la partie sensitive de l'âme qui a la raison pour règle. C'est pourquoi elles ont besoin d'être tempérées et réprimées par la raison. Mais les délectations spirituelles se rapportent à la raison, qui est la règle elle-même. C'est ce qui fait qu'elles sont d'elles-mêmes sobres et modérées.

ARTICLE VI. — LE PLAISIR QUI RÉSULTE DE L'ATTOUCHEMENT EST-IL PLUS GRAND QUE CELUI QUI RÉSULTE DES AUTRES SENS?

1. Il semble que le plaisir qui résulte de l'attouchement ne soit pas plus grand que celui qui résulte des autres sens. En effet la délectation qui fait cesser toute joie, quand elle n'existe plus, paraît être la plus grande. Or, cette délectation paraît être celle qui résulte de la vue. Car il est écrit (Tob. v, 12): *Quelle sera ma joie, moi qui suis assis dans les ténèbres, et qui ne vois pas la lumière du ciel?* Donc la délectation qui provient de la vue est la plus grande de toutes les délectations sensibles.

2. D'après Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11), on se délecte en une chose selon l'attachement qu'on a pour elle. Or, la vue est de tous les sens celui qui est le plus cher. Donc la délectation qui provient de la vue est la plus grande.

3. La vision est le fondement ou le principe de l'amitié la plus délectable. Or, la délectation est la cause de cette amitié. Donc la plus grande délectation paraît être celle qui provient de la vue.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. III, cap. 10) que le plaisir le plus grand est celui qui provient de l'attouchement.

CONCLUSION. — La délectation qui provient de la vue est la plus grande de toutes les délectations sensibles par rapport à la connaissance, mais la délectation qui provient de l'attouchement l'emporte absolument sur celles de tous les autres sens, relativement à l'utilité qu'on en tire et ensuite parce que c'est à elle que se rapportent tous les désirs naturels.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), les choses sont délectables suivant qu'on les aime. Or, on aime les sens pour deux motifs (*Met.* lib. I, text. 1), à cause des connaissances qu'ils nous font acquérir et des services qu'ils nous rendent. Ainsi les sens nous sont agréables à ce double point de vue. Mais comme il n'appartient qu'à l'homme de connaître et de regarder la connaissance comme un bien, il s'ensuit que les premières délectations des sens, c'est-à-dire celles qui se rapportent à la connaissance, sont propres à l'homme (1), tandis que celles qu'on recherche uniquement dans un but d'utilité, lui sont communes avec les animaux. Ainsi donc, si nous parlons de la délectation des sens relativement à la connaissance, il est évident que la délectation qui provient de la vue est plus grande que celle qui provient d'un autre sens. Mais si nous parlons de la délectation des sens sous le rapport de l'utilité, alors la plus grande délectation est celle qui résulte de l'attouchement. En effet on juge de l'utilité

(1) Ainsi il n'y a que l'homme, parmi les êtres sensibles, qui trouve du plaisir à considérer un tableau, un objet d'art.

des choses sensibles d'après le rapport qu'elles ont avec la conservation de la vie animale. Or, les objets qui sont du domaine du tact se rapportent plus directement à ce but. Car c'est au tact qu'il appartient de connaître les éléments constitutifs de l'animal, comme le chaud et le froid, l'humide et le sec, etc. De là il arrive que les délectations qui proviennent du tact sont plus grandes, parce qu'elles sont plus rapprochées de la fin. C'est aussi pour ce motif que les autres animaux qui ne trouvent dans leurs sens d'autres plaisirs que ceux qui naissent de l'utilité qu'ils en retirent, ne se délectent dans leurs autres sens qu'autant qu'ils se rapportent aux choses sensibles qui relèvent du tact. Car le chien se réjouit moins de l'odeur du lièvre et le lion des mugissements du bœuf qu'ils ne prennent l'un et l'autre plaisir à lacérer leur proie, selon l'observation d'Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 10). — Maintenant que nous avons constaté que le plaisir de l'attouchement est le plus grand sous le rapport de l'utilité, comme celui de la vue est le plus grand sous le rapport de la connaissance, si on vient à comparer l'un et l'autre on trouvera que le plaisir de l'attouchement surpasse absolument celui de la vue, selon qu'il se renferme dans les limites de la délectation sensible. Car il est évident que ce qui est naturel est ce qu'il y a de plus puissant dans chaque être. Or, tels sont les plaisirs du tact qui comprennent toutes les convoitises de la nature, comme le désir du boire, du manger et de toutes les autres satisfactions sensuelles. Mais si on considère les plaisirs de la vue selon le rapport qu'il y a entre la vue et l'intellect, ces plaisirs surpassent ceux du tact, par la raison que les plaisirs intellectuels sont supérieurs aux plaisirs sensibles.

Il faut répondre au *premier* argument, que la joie, comme nous l'avons dit (art. 3), indique la délectation animale, et celle-ci appartient surtout à la vue, tandis que la délectation naturelle appartient plutôt au tact.

Il faut répondre au *second*, qu'on tient à la vue surtout, à cause de la connaissance, parce que c'est par elle que nous saisissons une multitude de différences entre les êtres, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I).

Il faut répondre au *troisième*, que la délectation est dans un sens la cause de l'amour charnel et dans un autre c'est la vision; car la délectation, surtout celle qui résulte de l'attouchement, est la cause finale (1) de l'amitié qui délecte, tandis que la vision en est la cause première; c'est elle qui est le principe du mouvement, en ce sens que la vue de l'objet aimé imprime dans l'âme de celui qui l'aime l'image qui le porte à aimer et à rechercher sa délectation.

ARTICLE VII. — Y A-T-IL DES DÉLECTATIONS QUI NE SOIENT PAS NATURELLES?

1. Il semble qu'il n'y ait pas de délectation qui ne soit pas naturelle. Car la délectation est pour les affections de l'âme ce que le repos est pour les corps. Or, un corps n'est en repos que dans un lieu qui lui est naturel. Donc le repos de l'appétit animal, qui est la délectation, ne peut exister que dans ce qui lui est naturel. Donc il n'y a pas de délectation qui ne soit naturelle.

2. Ce qui est contre nature est violent. Or, tout ce qui est violent contriste, comme le dit Aristote (*Met.* lib. V, text. 6). Donc rien de ce qui est contre nature n'est délectable.

3. Quand on sent qu'on est constitué dans sa propre nature, ce sentiment produit de la délectation, comme on le voit d'après la définition que donne Aristote de la délectation même (art. 1). Or, il est naturel à un être d'être constitué dans sa nature, parce que le mouvement naturel est celui qui aboutit à un terme qui est naturel aussi. Donc toute délectation est naturelle.

(1) Cette délectation est par conséquent plus vive, parce que la fin est la première de toutes les causes

Mais c'est le *contraire*. Aristote a dit (*Eth.* lib. VII, cap. 12) qu'il y a des plaisirs résultant d'un état maladif, et qui sont contre nature.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a des délectations contre nature il est nécessaire qu'il y en ait aussi qui ne soient pas naturelles.

Il faut répondre qu'on appelle naturel ce qui est conforme à la nature, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 4 et 5). Or la nature de l'homme peut se prendre en deux sens. 1° On peut entendre par la nature de l'homme l'intellect et la raison, parce que c'est là ce qui constitue l'homme dans son espèce. En ce sens on appellera naturels tous les plaisirs de l'homme qui consistent dans ce qui est conforme à la raison. Ainsi on dira qu'il est naturel à l'homme de mettre son plaisir dans la contemplation de la vérité et dans la pratique de la vertu. 2° On peut entendre par nature dans l'homme cette partie de lui-même qu'on met en opposition avec la raison, c'est-à-dire ce qu'il a de commun avec les animaux, et ce qui est en dehors de l'empire de cette faculté. En ce sens tout ce qui appartient à la conservation de l'homme individuel, comme le manger, le boire, le dormir, etc., ainsi que tout ce qui appartient à la conservation de son espèce, comme les puissances charnelles, tout cela est considéré comme lui étant naturellement agréable (1). — Or, parmi ces deux espèces de délectations il arrive qu'il y en a qui ne sont pas naturelles, absolument parlant, mais qui le sont relativement. En effet il peut se faire que dans un individu quelques-uns des principes naturels à l'espèce soient corrompus. Alors ce qui est contraire à la nature de l'espèce peut être par accident naturel à l'individu, comme il est naturel à l'eau qui est échauffée d'échauffer. Ainsi il arrive donc que ce qui est contraire à la nature de l'homme, soit par rapport à la raison, soit par rapport à la conservation du corps, devient naturel à tel ou tel individu, parce que sa nature se trouve corrompue. Cette corruption peut être l'effet du corps et résulter d'une maladie. C'est ainsi que les fiévreux trouvent doux ce qui est amer, et réciproquement. Elle peut provenir d'une mauvaise complexion. Ainsi il y en a qui trouvent leur plaisir à manger de la terre, des charbons et autres choses semblables. Ou bien elle peut tenir aux dispositions de l'âme, car il y en a qui par habitude se plaisent à dévorer leurs semblables, recherchent le commerce des animaux, ou tentent à se satisfaire sur d'autres hommes ; ce qui n'est point conforme à la nature.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE VIII. — UNE DÉLECTATION PEUT-ELLE ÊTRE CONTRAIRE A UNE AUTRE?

1. Il semble qu'une délectation ne soit pas contraire à une autre. Car les passions tirent leur espèce et leur opposition de leur objet. Or, l'objet de la délectation est le bien. Donc puisque le bien n'est pas contraire au bien, mais que le bien l'est au mal et le mal au bien, comme le dit Aristote dans ses Catégories (*Categ. de opp.*), il semble qu'une délectation ne soit pas contraire à une autre.

2. Il n'y a qu'une chose qui soit contraire à une autre, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. X, text. 17). Or, la tristesse est contraire à la délectation. Donc une délectation n'est pas contraire à une autre.

3. Si une délectation est contraire à une autre, cela ne provient que de la contrariété des objets dans lesquels on se délecte. Or, cette différence est matérielle, et la contrariété suppose une différence formelle, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. X, text. 13). Donc il n'y a pas contrariété entre une délectation et une autre.

(1) Mais ce qui délecte l'homme dans sa partie animale n'est pas toujours conforme à la raison, car la raison nous interdit dans une foule de circonstances ces plaisirs corporels.

Mais c'est le *contraire*. Les choses du même genre qui se gênent sont contraires, d'après Aristote (*Met.* lib. x, text. 13 et 14). Or, il y a des délectations qui se nuisent, comme l'observe ce même philosophe (*Eth.* lib. x, cap. 5). Donc il y a des délectations qui sont contraires.

CONCLUSION. — Puisqu'il y a des délectations qui se nuisent ou se détruisent, il est nécessaire qu'il y en ait qui soient contraires à d'autres.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 2), la délectation est pour les affections de l'âme ce que le repos est naturellement pour les corps. Or, on dit que deux repos sont contraires quand ils ont des termes opposés. Ainsi le repos qui est en haut se trouve contraire à celui qui est en bas, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. v, text. 54). D'où il arrive que dans les affections de l'âme il y a deux délectations contraires (1).

Il faut répondre au *premier* argument, que cette parole d'Aristote doit s'entendre du bien et du mal moral qui consiste dans la vertu et le vice; car on trouve des vices qui sont contraires, tandis qu'il n'y a pas de vertu qui soit contraire à la vertu. Mais pour le reste rien n'empêche que deux bonnes choses ne soient contraires l'une à l'autre; comme le chaud et le froid, dont l'un est bon pour le feu et l'autre pour l'eau. C'est en ce sens qu'une délectation peut être contraire à une autre. Cette opposition ne peut se trouver dans le bien moral (2), parce que le bien moral n'existe qu'autant que la chose est en harmonie avec un terme unique, qui est la raison.

Il faut répondre au *second*, que la délectation est pour les affections de l'âme ce que le repos est naturellement pour le corps; car il n'y a délectation qu'autant que l'âme se trouve dans l'élément qui lui convient, et qui lui est pour ainsi dire naturel. La tristesse est une sorte de repos forcé. Ce qui attriste répugne à l'appétit animal, comme le lieu d'un repos violent à l'appétit naturel. Or, le repos forcé d'un corps est contraire à son repos naturel, comme le repos naturel d'un autre corps lui est aussi contraire, selon ce que dit Aristote (*Phys.* lib. v, text. 54 et 55). C'est ainsi que la délectation a pour contraire une autre délectation (3), aussi bien que la tristesse.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses dans lesquelles nous nous délectons étant les objets de la délectation, produisent non-seulement une différence matérielle, mais encore une différence formelle, s'ils offrent divers motifs de délectation (4). Car la nature diverse de l'objet change l'espèce de l'acte ou de la passion, comme nous l'avons dit (quest. xxiii, art. 1).

QUESTION XXXII.

DES CAUSES DE LA DÉLECTATION.

Après avoir parlé de la nature de la délectation, nous avons à nous occuper de ses causes. — A cet égard huit questions sont à faire : 1° L'opération est-elle la cause propre de la délectation? — 2° Le mouvement en est-il la cause? — 3° Est-ce l'espérance et la mémoire? — 4° Est-ce la tristesse? — 5° Les actions des autres sont-elles causes de notre délectation? — 6° Le bienfait qu'on accorde à autrui la produit-il? — 7° La ressemblance, — 8° L'admiration en sont-elles causes?

(1) Par l'une elle se délecte dans le vice, et par l'autre dans la vertu.

(2) Mais elle se rencontre dans les choses qui sont l'objet de l'appétit. Car ce qui délecte les sens peut être contraire à ce qui délecte la raison.

(3) Ainsi la délectation qui naît de la prodigalité a d'abord pour contraire la tristesse qui résulte de ce qu'on n'a plus rien à donner, mais elle est aussi opposée à la délectation que l'avare éprouve en entassant ses trésors.

(4) Par exemple, les richesses sont recherchées par l'avare et par le prodigue, sous deux motifs tout à fait différents.

ARTICLE I. — L'OPÉRATION EST-ELLE LA PROPRE CAUSE DE LA DÉLECTATION ?

1. Il semble que l'opération ne soit pas la cause propre et première de la délectation. Car, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11), la délectation consiste en ce que les sens sont frappés par les objets sensibles, et pour qu'il y ait délectation il faut qu'il y ait connaissance, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 1). Or, on connaît les objets des opérations avant les opérations elles-mêmes. Donc l'opération n'est pas la cause propre de la délectation.

2. La délectation consiste spécialement dans la possession de la fin; car c'est là surtout ce qu'on a en vue. Or, l'opération n'est pas toujours la fin, mais c'est quelquefois l'objet même qui opère. Donc l'opération n'est pas la cause propre et directe de la délectation.

3. Le loisir et le repos proviennent de la cessation du travail ou de l'opération. Or, ces choses sont délectables, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Donc l'opération n'est pas la cause propre de la délectation.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 4 et 5) que la délectation est l'effet d'une opération naturelle qui s'exécute sans obstacle.

CONCLUSION. — Puisque toute délectation requiert la possession du bien qui convient au sujet et la connaissance de cette possession et que ces deux choses consistent dans une certaine opération, il faut nécessairement que toute délectation soit la conséquence d'une opération quelconque.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), la délectation suppose deux choses, la possession du bien qui plaît et la connaissance de cette possession. Or, ces deux choses consistent dans une certaine opération. En effet, la connaissance actuelle est une opération, et nous arrivons également au bien qui nous convient par une opération. D'ailleurs l'opération propre (1) est elle-même un bien qui délecte. Il faut donc que toute délectation soit la conséquence d'une opération quelconque.

Il faut répondre au *premier* argument, que les objets mêmes des opérations ne sont délectables qu'autant qu'ils nous sont unis, soit par la connaissance seule, comme quand nous nous délectons dans la contemplation ou l'étude de certaines choses, soit par quelque autre motif joint à la connaissance; comme quand quelqu'un se délecte dans la connaissance qu'il a du bien qu'il possède, tel que les richesses, les dignités et toutes les autres choses semblables, qui ne sont agréables qu'autant qu'on sait qu'on en est le possesseur. Car, selon la remarque d'Aristote (*Polit.* lib. II, cap. 3), il y a un grand plaisir à penser qu'on est le propriétaire d'une chose par suite de l'amour qu'on a naturellement pour soi-même. Mais posséder ainsi ce n'est rien autre chose que de se servir ou de pouvoir se servir des choses que l'on possède; ce qui est toujours l'effet d'une opération quelconque. D'où il est évident que toute délectation se rapporte à une opération comme à sa cause.

Il faut répondre au *second*, que dans le cas où ce ne sont pas les opérations, mais les choses opérées qui sont la fin, ces dernières sont délectables selon qu'on les possède ou qu'on les a produites (2); ce qui se rapporte à un usage ou à une opération quelconque.

Il faut répondre au *troisième*, que les opérations sont délectables, suivant qu'elles sont en harmonie avec le sujet qui les opère et qu'elles lui sont naturelles. La puissance humaine étant bornée, l'opération doit lui être

(1) Comme chanter, manger, travailler.

(2) Tel est le plaisir qu'on éprouve après avoir achevé un beau travail.

proportionnée dans une certaine mesure. Par conséquent, quand elle dépasse cette mesure, elle sort de ses proportions et elle n'est plus agréable (1). Elle est plutôt pénible et fâcheuse. Ainsi le loisir, le jeu et tout ce qui se rapporte au repos sont agréables, en ce sens que toutes ces choses dissipent la tristesse qui résulte d'un travail excessif.

ARTICLE II. — LE MOUVEMENT EST-IL CAUSE DE LA DÉLECTATION?

1. Il semble que le mouvement ne soit pas cause de la délectation. Car, comme nous l'avons dit (quest. préc. art. 1), le bien qu'on possède actuellement est cause de la délectation. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12) que la délectation n'est pas une génération, mais l'opération d'un être déjà existant. Or, celui qui se porte vers une chose ne la possède pas encore, mais il est en quelque sorte en voie de génération relativement à elle, et c'est ainsi que l'idée de génération et de corruption se trouve jointe à toute espèce de mouvement, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 24). Donc le mouvement n'est pas cause de la délectation.

2. Le mouvement produit la peine et la lassitude dans ceux qui agissent. Or, les opérations, par là même qu'elles sont pénibles et fatigantes, ne délectent pas, mais elles sont plutôt une affliction. Donc le mouvement n'est pas cause de la délectation.

3. Le mouvement implique une certaine innovation qui est contraire à la coutume. Or, les choses que nous sommes dans l'habitude de faire nous délectent, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Donc le mouvement n'est pas cause de la délectation.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. VIII, cap. 3) : « D'où vient cela, Seigneur, mon Dieu? et lorsque vous êtes éternellement pour vous-même le sujet d'une joie éternelle, et que quelques-unes de vos créatures partagent auprès de vous cette joie qui ne doit point finir, d'où vient que l'homme qui est aussi une portion de vos œuvres, passe ainsi, par de continuels retours, de l'abondance à la disette, et se trouve tantôt dans la guerre et tantôt dans la paix? » D'où l'on voit que les hommes se réjouissent et se délectent dans toutes ces alternatives. Par conséquent le mouvement semble être la cause de la délectation.

CONCLUSION. — Le mouvement est cause de la délectation par rapport à tout ce qui entre dans la délectation elle-même.

Il faut répondre qu'il y a trois choses que la délectation requiert : le bien ou l'objet qui délecte, l'union du sujet avec l'objet et la connaissance de cette union. Sous ce triple rapport le mouvement produit la délectation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12, et *Rhet.* lib. I, cap. 11). En effet, par rapport à nous le changement est agréable, parce que notre nature est changeante et que ce qui nous convient maintenant ne nous conviendra pas plus tard. Ainsi il nous convient de nous approcher du feu pendant l'hiver, et il n'en est pas de même pendant l'été. Par rapport au bien qui nous délecte et avec lequel nous sommes unis, le changement nous délecte aussi, parce que l'action continuée d'un agent quelconque augmente son effet. Ainsi plus on se tient longtemps près du feu et plus le feu nous échauffe et nous dessèche. Les habitudes ou les capacités naturelles étant renfermées dans certaines limites, il s'ensuit que quand la présence continuée d'un objet agréable dépasse cette mesure, alors c'est son éloignement qui fait plaisir. Par rapport à la connaissance elle-même, le changement a aussi son agrément, parce que l'homme désire avoir une connaissance complète et

(1) Ainsi le travail, tout agréable qu'il est, devient une grande peine s'il est au-dessus des forces.

entière d'une chose. Comme il y a des choses qu'il ne peut percevoir simultanément tout entières, le changement lui fait plaisir en ce sens qu'à une chose il en fait succéder une autre (1), et qu'ainsi il parvient à connaître le tout. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*Conf.* lib. IV, cap. 11) : Sans doute vous ne voulez pas que chaque syllabe soit fixe et permanente, mais qu'elle s'envole aussitôt pour céder la place à celle qui la suit, afin que vous puissiez comprendre le discours tout entier. Il en est de même pour tout ce qui se compose de parties et de parties qui ne sauraient exister ensemble toutes à la fois ; si l'on pouvait embrasser le tout, il plairait plus que chacune de ces parties séparées. — Cependant s'il y avait une chose qui fût immuable de sa nature, que la jouissance prolongée de l'objet qui lui plaît ne pût dépasser jamais les limites de sa capacité, et qu'elle pût simultanément embrasser l'objet qui la délecte dans toute son étendue (2), le changement ne lui serait pas agréable. Aussi plus les délectations se rapprochent de ce caractère et plus elles peuvent être prolongées.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'être qui est mû, bien qu'il ne possède pas encore parfaitement l'objet vers lequel il se meut, commence néanmoins à en posséder quelque chose. C'est ce qui fait que le mouvement a quelque chose d'agréable, bien qu'il ne produise pas une délectation parfaite. Car les délectations les plus parfaites consistent dans ce qui est immobile (3). Le mouvement devient aussi agréable, en ce sens qu'il rend convenable ce qui ne l'était pas auparavant ou ce qui avait cessé de l'être, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second*, que le mouvement produit la peine et la lassitude quand il surpasse les forces naturelles. En ce cas le mouvement n'est pas agréable ; il ne l'est qu'autant qu'il écarte ce qui est contraire à la satisfaction de la nature.

Il faut répondre au *troisième*, que ce qu'on a l'habitude de faire devient agréable parce que cela devient naturel ; car l'habitude est comme une seconde nature. Pour le mouvement il est agréable non quand il nous éloigne de la coutume, mais plutôt quand il empêche une faculté naturelle de s'altérer ou de se corrompre ; ce qui pourrait provenir de la réitération trop fréquente de la même opération (4). C'est ainsi que la nature est la cause unique qui rend agréable le mouvement et l'habitude.

ARTICLE III. — L'ESPÉRANCE ET LA MÉMOIRE SONT-ELLES CAUSES DE LA DÉLECTATION?

1. Il semble que la mémoire et l'espérance ne produisent pas la délectation. Car la délectation a pour objet le bien présent, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 13), tandis que la mémoire et l'espérance ont pour objet ce qui est absent. Car la mémoire se rapporte au passé et l'espérance à l'avenir. Donc la mémoire et l'espérance ne produisent pas la délectation.

2. Le même être n'est pas cause des contraires. Or, l'espérance est cause de l'affliction. Car il est écrit (*Prov.* XIII, 12) que *l'espérance différée afflige l'âme*. Donc l'espérance n'est pas cause de la délectation.

3. Comme l'espérance est d'accord avec le plaisir en ce qui regarde le

(1) On éprouve ainsi un grand plaisir quand on lit une pièce de théâtre, Athalie, par exemple, et qu'on voit le nœud de l'action se former et l'intérêt aller toujours croissant d'acte en acte.

(2) C'est ce qu'est Dieu en lui-même, et plus nous nous rapprochons de lui, plus nos jouissances peuvent être prolongées sans nous causer le moindre ennui. C'est ce qui nous donne une idée du bonheur des élus.

(3) Par conséquent, en Dieu et dans les choses divines.

(4) L'habitude alors fatigue, et elle a besoin d'être interrompue par un mouvement contraire.

bien, de même la concupiscence et l'amour. Donc l'espérance ne peut pas être considérée comme une cause de délectation plutôt que la concupiscence ou l'amour.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Rom.* XII, 12) : *Réjouissez-vous dans l'espérance*. Et ailleurs (*Ps.* LXXVI, 4) : *Je me suis souvenu de Dieu et j'ai été dans la joie*.

CONCLUSION. — La délectation étant l'effet de la présence du bien qui plaît et de son union avec lui, la mémoire et l'espérance la produisent puisqu'elles ont pour objet de rendre présent d'une certaine manière le bien qui délecte.

Il faut répondre que la délectation résulte de la présence du bien qui convient selon qu'on le sent ou qu'on le perçoit de quelque manière. Or, les choses nous sont présentes de deux manières : 1° Par la connaissance; ainsi l'objet connu est par son image dans le sujet qui le connaît. 2° Par la réalité; c'est ainsi qu'une chose est réellement unie à une autre, soit en acte, soit en puissance, peu importe quel soit son mode d'union. Mais comme l'union d'une chose qui repose sur la réalité est plus intime que celle qui repose sur la ressemblance, telle que l'union qui résulte de la connaissance; de même l'union en acte est plus intime que celle qui n'est qu'en puissance. C'est pourquoi la délectation la plus grande est celle qui vient des sens et qui suppose la présence de l'objet sensible. La délectation qui naît de l'espérance tient le second rang, parce que dans l'espérance on jouit non-seulement de la perception de l'objet, mais encore de la faculté ou du pouvoir que l'on a d'arriver à lui. La délectation de la mémoire ne vient qu'en troisième lieu, parce qu'elle résulte uniquement de la perception de l'objet.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'espérance et la mémoire se rapportent en effet à ce qui est absolument absent; mais dans un sens leur objet est présent, soit parce qu'on le perçoit, soit parce qu'on a de plus la faculté présumée de l'acquérir (1).

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche que le même être ne soit sous divers rapports la cause d'effets contraires. Ainsi l'espérance, tant qu'elle présume posséder un jour le bien qui est à venir, cause du plaisir, mais lorsqu'elle est privée de la présence de ce bien elle produit la tristesse.

Il faut répondre au *troisième*, que l'amour et la concupiscence sont des causes de délectation. Car tout ce qu'on aime devient agréable à celui qui l'aime, parce que l'amour est une sorte d'union, qui suppose une communauté de nature entre le sujet qui aime et l'objet aimé. De même tout ce qu'on désire est agréable à celui qui le désire, puisque la concupiscence est principalement le désir de la délectation. Mais comme l'espérance implique la certitude de posséder actuellement et réellement le bien qui la délecte, ce que n'implique ni l'amour, ni la concupiscence, elle est plutôt que ces passions considérée comme cause de la délectation. Pour la même raison on la place avant la mémoire qui se rapporte à ce qui est déjà passé.

ARTICLE IV. — LA TRISTESSE EST-ELLE CAUSE DE LA DÉLECTATION?

1. Il semble que la tristesse ne soit pas cause de la délectation. Car le contraire n'est pas cause du contraire. Or, la tristesse est contraire à la délectation. Donc elle n'en est pas la cause.

2. Les contraires produisent des effets contraires. Or, les souvenirs agréables produisent la délectation. Donc les souvenirs tristes produisent la tristesse.

3. La haine est à l'amour ce que la tristesse est à la délectation. Or, la haine

(1) L'espérance le perçoit comme une chose qu'on se croit capable d'acquérir, et la mémoire le perçoit comme une chose qui a existé.

n'est pas cause de l'amour, mais c'est plutôt le contraire, comme nous l'avons dit (quest. XXIX, art. 2). Donc la tristesse n'est pas cause de la délectation.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* XLI, 4) : *Mes larmes ont été mon pain nuit et jour*. Or, par le mot *pain* on entend le plaisir. Donc les larmes qui sont l'effet de la tristesse semblent être une cause de délectation.

CONCLUSION. — La tristesse quand elle est en acte peut produire la délectation parce qu'elle rappelle le souvenir d'une chose qu'on a aimée; quand elle est dans la mémoire elle la produit par suite du mal auquel on a échappé.

Il faut répondre que la tristesse peut se considérer de deux manières : 1° selon ce qu'elle est en acte ; 2° selon ce qu'elle est dans la mémoire. Or, la tristesse peut être de ces deux manières cause de la délectation. Ainsi la tristesse, quand elle existe actuellement, produit la délectation parce qu'elle rappelle le souvenir d'un objet aimé dont on regrette l'absence. Mais dans ce cas la délectation ne résulte que de la perception même de l'objet. La tristesse, quand elle est dans la mémoire, produit la délectation par suite du mal auquel on a échappé. Car on considère comme un bien d'avoir échappé à un mal, et quand on se représente tous les sujets de tristesse et de douleur dont on est délivré, on est porté par là même à se réjouir davantage. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XXII, cap. 11) que souvent dans la joie nous nous rappelons nos tristesses et dans la santé nos douleurs, ce qui loin de nous affliger ne fait qu'ajouter à notre plaisir et à notre bonheur. Et ailleurs (*Conf.* lib. VIII, cap. 3) : que plus le péril a été grand dans le combat et plus aussi la joie sera grande dans le triomphe.

Il faut répondre au *premier* argument, que le contraire est quelquefois par accident cause du contraire, comme le froid échauffe quelquefois, selon l'expression d'Aristote (*Phys.* lib. VIII, text. 8). De même la tristesse est par accident cause de la délectation dans le sens qu'elle est la cause de la perception d'un objet agréable.

Il faut répondre au *second*, que les souvenirs tristes, en tant que tristes et contraires aux souvenirs agréables, ne produisent pas le plaisir, ils ne le produisent qu'autant que l'homme en est délivré ; comme les souvenirs des choses agréables qui n'existent plus peuvent produire la tristesse.

Il faut répondre au *troisième*, que la haine peut être accidentellement cause de l'amour; ainsi il y a des hommes qui s'aiment parce qu'ils ont de la haine pour la même chose.

ARTICLE V. — LES ACTIONS DES AUTRES SONT-ELLES POUR NOUS UNE CAUSE DE DÉLECTATION?

1. Il semble que les actions des autres ne soient pas pour nous une cause de délectation. Car la cause de la délectation est le bien propre auquel on est uni. Or, nous ne sommes pas unis aux opérations des autres. Donc elles ne sont pas pour nous une cause de délectation.

2. L'opération est le bien propre de celui qui l'opère. Si donc les opérations des autres sont pour nous une cause de délectation, pour la même raison nous devons nous réjouir de tous les autres biens qu'ils possèdent; ce qui est évidemment faux.

3. L'opération est agréable quand elle procède d'une habitude qui nous est innée. C'est ce qui fait dire à Aristote qu'il faut considérer la délectation qu'on trouve dans ses œuvres comme une preuve d'une habitude contractée. Or, les actions des autres ne procèdent pas d'habitudes qui sont en nous, mais d'habitudes qui sont en eux. Donc les opérations des autres ne nous délectent pas; elles ne délectent que ceux qui les font.

Mais c'est le *contraire*. Car il est écrit (Joan. II, 4) : *Je me suis vivement*

réjoui, parce que j'ai trouvé de vos enfants qui marchaient dans la vérité.

CONCLUSION. — Puisque nous nous réjouissons quand on nous fait du bien, soit qu'on nous loue ou qu'on nous honore, il est certain que les actions des autres nous sont agréables.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), il y a dans la délectation deux choses, la possession du bien propre et la connaissance de cette possession. L'opération de l'un peut donc être de trois manières la cause de la délectation de l'autre. 1° Parce que l'opération d'un autre peut être une cause de bien pour nous-mêmes. Ainsi les actions de ceux qui nous font du bien nous sont agréables, parce qu'il est agréable de recevoir du bien d'un autre (1). 2° Parce que les actions des autres nous font connaître notre propre bien et nos propres perfections. Car les hommes aiment à être loués et honorés par les autres, parce que par là ils acquièrent la preuve qu'il y a quelque chose de bon en eux, et comme ce sentiment se trouve fortifié par le témoignage des gens de bien et des sages, il s'ensuit qu'on est surtout flatté des éloges et des hommages de ces derniers. Le flatteur ayant l'air de louer, c'est ce qui rend la flatterie agréable à certaines personnes. Et parce que l'amour a pour objet ce qui est bon, et l'admiration ce qui est grand, il arrive qu'il est agréable d'être aimé et admiré par les autres. L'homme trouve là un témoignage de sa bonté et de sa grandeur et il se délecte dans ces perfections. 3° Parce que nous considérons les actions des autres, si elles sont bonnes, comme notre bien propre par suite de notre amour qui nous fait considérer nos amis comme d'autres nous-mêmes, ou par suite de la haine qui nous porte à regarder le bonheur d'autrui comme une chose qui nous est contraire et qui nous rend contents du mal qui arrive à notre ennemi. C'est ce qui fait dire à l'Apôtre (I. *Cor.* XIII, 6) que *la charité ne se réjouit point de l'injustice, mais qu'elle se réjouit de la vérité.*

Il faut répondre au *premier* argument, que nous pouvons nous unir à l'action d'un autre 1° soit par l'effet qui en résulte; 2° soit par la perception ; 3° soit par l'affection, comme nous l'avons expliqué (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *second,* que ce raisonnement se rapporte à la troisième manière dont les actions des autres peuvent nous être agréables, mais non aux deux premières.

Il faut répondre au *troisième,* que les actions des autres, bien qu'elles ne procèdent pas d'habitudes qui sont en nous, produisent cependant en nous quelque chose d'agréable ; elles nous font estimer ou connaître nos propres perfections, ou bien elles procèdent d'une personne qui ne fait qu'un avec nous en vertu de l'amour que nous lui portons.

ARTICLE VI. — LES BIENFAITS SONT-ILS UNE CAUSE DE DÉLECTATION?

1. Il semble qu'un bienfait ne soit pas une cause de délectation. Car la délectation résulte de la possession du bien qui nous est propre, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, en accordant un bienfait, on n'entre pas en possession de son bien, on donne au contraire celui qu'on a acquis. Donc les bienfaits paraissent être plutôt une cause de tristesse qu'une cause de joie.

2. Aristote dit (*Eth.* lib. IV, cap. 1) que la parcimonie est plus naturelle aux hommes que la prodigalité. Or, la prodigalité porte à faire du bien aux autres, tandis que la parcimonie en empêche. Donc puisque l'opération qui

(1) Ainsi nous nous réjouissons des gratifications et des libéralités que nous accorde un prince ou un supérieur.

est naturelle à chaque être lui est agréable au même titre, selon la remarque du même philosophe (*Eth.* lib. VII, cap. 13 et 14, et lib. X, cap. 4 et 5), il semble que le bien qu'on fait aux autres ne soit pas une cause de délectation.

3. Les effets contraires procèdent de causes contraires. Or, il y a des choses qui font du mal et qui sont naturellement agréables à l'homme, comme vaincre, corriger ou réprimander les autres et même les punir, ce qui plaît beaucoup à ceux qui sont en colère, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Donc les bienfaits sont plutôt une cause de tristesse que de joie.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Pol.* lib. II, cap. 3) que donner à ses amis ou aux étrangers et les secourir, c'est ce qu'il y a de plus agréable.

CONCLUSION. — Le bien qu'on fait aux autres est cause de la délectation relativement à l'effet, à la fin et au principe multiple du bienfait.

Il faut répondre que le bien qu'on fait à un autre peut causer de la joie de trois manières : 1° Par rapport à l'effet qui est le bien opéré dans autrui. Car, de même que nous considérons le bien fait à autrui comme le nôtre en vertu de l'amour que nous avons pour lui, nous nous réjouissons dans le bien que nous faisons aux autres, surtout à nos amis, comme de notre bien propre. 2° Par rapport à la fin. C'est ainsi que quand quelqu'un fait du bien à un autre, il espère qu'il en sera lui-même récompensé, soit par Dieu, soit par les hommes. Dans ce cas l'espérance est cause de la joie. 3° Par rapport au principe. En ce sens le bien qu'on fait aux autres peut être agréable relativement à trois principes. Le premier est la faculté de bien faire. A ce point de vue il est agréable de faire du bien aux autres, parce que par là l'homme se fait une idée de l'abondance du bien qui est en lui et qu'il peut communiquer aux autres. C'est pour ce motif que les hommes se réjouissent dans leurs enfants et dans leurs propres œuvres, comme dans des choses auxquelles ils communiquent le bien qui leur est propre. Le second principe est l'inclination que nous avons naturellement à faire du bien aux autres. Ainsi les hommes généreux donnent avec plaisir aux autres. Le troisième principe est le motif, comme quand quelqu'un que nous aimons nous pousse à faire du bien à un autre. Car toutes les choses que nous faisons ou que nous souffrons pour un ami sont agréables, parce que l'amour est la cause principale de la délectation.

Il faut répondre au *premier* argument, que le don est agréable quand il ne fait qu'indiquer le bien qui nous est propre, mais quand il l'anéantit, comme dans le cas où il est immodéré, il peut contrister.

Il faut répondre au *second*, que la prodigalité suppose un don immodéré qui répugne à la nature ; c'est pourquoi on dit qu'elle est contre nature.

Il faut répondre au *troisième*, que s'il est agréable de vaincre, de réprimander et de punir, ce n'est pas parce que ces actions nuisent aux autres, mais c'est parce que celui qui les fait y trouve son bien propre, et que l'homme aime plus son propre bien qu'il ne déteste le mal d'autrui. Car il est naturellement agréable de vaincre, parce qu'on trouve dans la victoire une preuve de sa propre supériorité. C'est pourquoi tous les jeux où il y a combat et où il peut y avoir une victoire sont les plus agréables, précisément parce qu'ils offrent une espérance de triomphe. La correction et la réprimande peuvent être aussi une cause de joie, et cela pour deux raisons : 1° Parce que l'homme y trouve une preuve de sa propre sagesse et de son excellence, puisqu'il n'appartient qu'aux sages et aux grands de corriger et de réprimander les autres. 2° Parce qu'en corrigeant et en réprimandant

on fait du bien à un autre, ce qui est agréable, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). Pour l'homme irrité, il aime à punir, parce qu'il lui semble par là se relever de l'échec apparent qui est résulté pour lui de la lésion qu'il a antérieurement soufferte. Car quand quelqu'un a été blessé par un autre, il semble avoir été par là même affaibli, et il désire se racheter de cette espèce d'humiliation en rendant les coups qu'il a reçus. Ainsi il est évident qu'il peut être agréable de faire du bien à autrui, mais qu'il ne l'est pas de lui faire du mal, à moins que ce mal ne paraisse devoir tourner au bien propre de celui qui l'opère.

ARTICLE VII. — LA RESSEMBLANCE EST-ELLE CAUSE DE LA DÉLECTATION?

1. Il semble que la ressemblance ne soit pas cause de la délectation. Car être chef et présider impliquent une certaine dissemblance. Cependant il est naturellement agréable de commander et de présider les autres, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Donc la dissemblance est plutôt cause de la délectation que la ressemblance.

2. Rien n'est plus dissemblable à la délectation que la tristesse. Or, ceux qui souffrent la tristesse recherchent les délectations avec la plus grande ardeur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 14). Donc la dissemblance produit plutôt la délectation que la ressemblance.

3. Ceux qui sont assouvis par certains plaisirs ne se délectent pas en eux; ils en sont plutôt dégoûtés, comme on le voit par ceux qui se gorgent de nourriture. Donc la ressemblance n'est pas cause de la délectation.

Mais c'est le *contraire*. La ressemblance est cause de l'amour, comme nous l'avons dit (quest. XXVII, art. 3). Or, l'amour est cause de la délectation. Donc la ressemblance en est cause aussi.

CONCLUSION. — La ressemblance qui est cause de l'amour est aussi cause de la délectation.

Il faut répondre que la ressemblance est une sorte d'unité; par conséquent ce qui se ressemble en tant qu'un est délectable aussi bien qu'aimable, comme nous l'avons dit (*loc. cit.*). Ainsi quand ce qui est semblable ne corrompt pas le bien propre du sujet auquel il est uni, mais l'augmente, on dit qu'il est absolument délectable; ainsi l'homme est agréable à l'homme, les jeunes gens aux jeunes gens. Mais quand il corrompt le bien propre, il devient alors accidentellement une cause de dégoût ou de tristesse, non parce qu'il est semblable et un, mais parce qu'il corrompt ce qui est plus un encore. Or, une chose semblable peut altérer ou corrompre le bien propre de deux manières : 1° En dépassant par un certain excès les limites ou la mesure de ce bien lui-même. Car le bien du corps, comme la santé, consiste principalement dans une certaine mesure; c'est pourquoi les nourritures surabondantes et toutes les délectations du corps produisent un certain dégoût. 2° Par l'opposition directe qu'il y a entre elle et le bien propre. Ainsi les potiers détestent ceux de leur état, non parce qu'ils ont la même profession, mais parce qu'ils leur font perdre leur supériorité ou leur gain propre qu'ils convoitent comme un bien qui leur appartient.

Il faut répondre au *premier* argument, que puisqu'il y a des rapports entre le prince et ses sujets, il y a entre eux une certaine ressemblance qui n'exclut pas toutefois la prééminence. Car l'autorité et le commandement supposent une certaine supériorité de perfections, puisqu'il n'appartient qu'aux sages et aux grands de commander et de diriger les autres. L'homme peut donc trouver en cela une preuve de sa bonté propre. Ou bien on peut

dire encore que par là même qu'il commande et qu'il préside, l'homme fait du bien aux autres, ce qui est agréable.

Il faut répondre au *second*, que l'objet dans lequel se délecte celui qui est triste, bien qu'il ne soit pas semblable à sa tristesse, ressemble cependant à la nature de celui qui est contristé, parce que les tristesses sont contraires au bien propre de celui qu'elles affligent. C'est pourquoi ceux qui sont dans la tristesse désirent la joie, comme un remède qui doit les guérir en leur rendant leur bien propre. Et parce qu'il y a des délectations corporelles qui sont contraires à certaines tristesses, on les recherche plus que les délectations spirituelles qui n'ont pas de contraires, comme nous le verrons (quest. XXXV, art. 5). De là il arrive que tous les animaux recherchent naturellement la délectation, parce que l'animal agit toujours par les sens et le mouvement. C'est aussi pour ce motif que les jeunes gens recherchent également le plaisir, à cause de tous les changements qui se font en eux pendant l'âge de leur accroissement. Enfin les mélancoliques le recherchent pareillement avec une sorte de frénésie pour repousser la tristesse, parce que leur corps est en quelque sorte rongé par la mauvaise humeur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 14).

Il faut répondre au *troisième*, que les biens corporels consistent dans une certaine mesure. C'est pourquoi tout excès de la part des semblables corrompt le bien propre, et le semblable devient alors une cause de dégoût et de tristesse, parce qu'il est contraire au bien propre de l'homme (1).

ARTICLE VIII. — L'ADMIRATION EST-ELLE CAUSE DE LA DÉLECTATION

1. Il semble que l'admiration ne soit pas cause de la délectation. Car l'admiration est le fait d'un être ignorant, comme le dit saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 22). Or, ce n'est pas l'ignorance, mais c'est plutôt la science qui est délectable. Donc l'admiration n'est pas cause de la délectation.

2. L'admiration est le principe de la sagesse; c'est pour ainsi dire le moyen d'arriver à la vérité, comme le dit Aristote (*Met.* lib. I, cap. 2). Or, il est plus agréable de contempler ce qu'on connaît déjà que de rechercher ce qu'on ignore, d'après ce philosophe (*Eth.* lib. X, cap. 7), puisqu'il y a dans l'un des difficultés et des obstacles et que dans l'autre il n'y en a pas. Et comme la délectation résulte d'une opération que rien n'entrave, selon l'expression du même auteur (*Eth.* lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 4 et 5), il s'ensuit que l'admiration n'est pas cause de la délectation, mais qu'elle est plutôt un obstacle qui l'arrête.

3. Tous les êtres se plaisent dans leurs habitudes; par conséquent les actions qui résultent d'habitudes prises par la coutume sont agréables. Or, les choses qu'on a coutume de faire ne sont pas admirables, comme le dit saint Augustin (*sup. Joan.* tract. 24). Donc l'admiration est contraire à la cause même de la délectation.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Rhet.* lib. I, cap. 11) que l'admiration est cause de la délectation.

CONCLUSION. — L'admiration quand elle est accompagnée de l'espérance d'acquérir la connaissance des choses qu'on désire savoir est la plus grande cause de délectation.

Il faut répondre qu'il est agréable d'acquérir ce que l'on désire, comme nous l'avons dit (art. 3 huj. quæst.). C'est pourquoi plus on désire vivement la chose qu'on aime et plus on éprouve de jouissance une fois qu'on la pos-

(1) C'est ainsi qu'on a le boire et le manger à dégoût, quand on n'a plus ni soif ni faim.

sède; et dans l'augmentation même du désir il y a encore une augmentation de jouissance quand on a l'espérance d'obtenir la chose qu'on aime. Car, comme nous l'avons dit (art. 3), ce qui rend le désir agréable, c'est l'espérance. Or, l'admiration n'est que le désir de savoir, désir qui se produit dans l'homme parce qu'en voyant un effet il en ignore la cause; ou parce que la cause de cet effet surpasse ses connaissances ou son pouvoir. Ainsi l'admiration est cause de la délectation quand elle est accompagnée de l'espérance d'obtenir la connaissance de ce qu'on désire savoir. C'est pourquoi toutes les choses admirables sont agréables, comme tout ce qui est rare, et il en est de même de la représentation des objets qui n'ont aucun agrément en eux-mêmes (1). Car l'âme se plaît à comparer une chose avec une autre; parce que cette comparaison est l'acte propre et naturel de la raison, comme le dit Aristote (*in Poet.* cap. 4). C'est aussi pour cette raison qu'il est plus agréable d'être délivré de grands périls, parce que c'est admirable (2), comme le dit encore le même philosophe (*Rhet.* lib. I, cap. 11).

Il faut répondre au *premier* argument, que l'admiration n'est pas agréable parce qu'elle résulte de l'ignorance. Elle l'est parce qu'elle renferme le désir de connaître la cause de l'effet qui l'excite, et parce que celui qui admire apprend par là même quelque chose de nouveau.

Il faut répondre au *second*, que dans la délectation il y a deux choses, le repos dans le bien et la perception de ce repos. Sous le premier rapport, puisqu'il est plus parfait de contempler la vérité connue que de rechercher celle qui est inconnue, la contemplation des choses que l'on sait est par elle-même plus agréable que la recherche de celles qu'on ignore. Cependant sous le second rapport il arrive par accident que les recherches sont quelquefois plus agréables, parce qu'elles naissent d'un désir plus ardent. Or, l'ignorance enflamme les désirs; et c'est ce qui fait que l'homme trouve plus de plaisir dans ce qu'il trouve et dans ce qu'il apprend pour la première fois.

Il faut répondre au *troisième*, que l'on a du plaisir à faire les choses qu'on a l'habitude de faire, parce qu'elles deviennent en quelque sorte naturelles. Toutefois les choses qui sont rares peuvent être agréables soit par rapport à la connaissance, parce qu'on désire savoir tout ce qui est merveilleux; soit par rapport à l'action, parce que le désir incline plus vivement l'esprit à s'appliquer tout entier à faire ce qu'il n'a jamais fait, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4). Car quand l'opération est plus parfaite, elle produit aussi une délectation qui est plus parfaite elle-même.

QUESTION XXXIII.

DES EFFETS DE LA DÉLECTATION.

Après avoir parlé de la nature et de la cause de la délectation nous avons à nous occuper de ses effets. — A cet égard quatre questions se présentent: 1° La délectation dilate-t-elle? — 2° Produit-elle la soif ou le désir d'elle-même? — 3° Empêche-t-elle l'usage de la raison? — 4° Perfectionne-t-elle l'action?

ARTICLE I. — LA DÉLECTATION DILATE-T-ELLE LE CŒUR?

1. Il semble que la dilatation ne soit pas un effet de la délectation. Car la dilatation paraît appartenir surtout à l'amour, d'après ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* VI, 11): *Notre cœur s'est dilaté.* C'est ce qui fait dire au Psal-

(1) Ainsi on aime à voir la peinture de l'enfer et du jugement dernier faite par Michel-Ange.

(2) Ce qui nous délecte dans cette circonstance c'est que l'accident par lequel nous avons été délivrés est une sorte de prodige.

miste en parlant du précepte de la charité (*Ps.* CXVIII, 96) : *Votre précepte est d'une étendue infinie.* Or, la délectation est une autre passion que l'amour. Donc la dilatation n'est pas son effet.

2. De ce qu'une chose est dilatée, elle a par là même plus de capacité pour recevoir. Or, l'action de recevoir se rapporte au désir, qui a pour objet ce qu'on ne possède pas encore. Donc la dilatation semble appartenir au désir plutôt qu'à la délectation.

3. L'action qui consiste à resserrer est contraire à celle qui consiste à dilater. Car nous resserrons ce que nous voulons fortement retenir; et telle est la disposition de l'appétit relativement à la chose qui le délecte. Donc la dilatation n'appartient pas à la délectation.

Mais c'est le *contraire.* Pour exprimer la joie, il est dit (Is. LX, 5) : *Vous le verrez et vous serez dans l'abondance; vous admirerez et votre cœur se dilatera.* D'ailleurs la délectation est appelée joie (*lætitia*), parce qu'elle dilate, comme nous l'avons fait remarquer (quest. XXXI, art. 3 ad 3).

CONCLUSION. — La délectation est cause de la dilatation, et c'est par métaphore qu'on dit que le cœur de l'homme ou ses affections se dilatent.

Il faut répondre que le mot largeur (*latitudo*) exprime une des dimensions des corps, et ce n'est que par métaphore qu'on l'emploie pour désigner les affections de l'âme. On entend par *dilatation* une sorte d'élargissement, et ce mot convient à la délectation relativement aux deux puissances qu'elle suppose. 1° Elle lui convient relativement à la faculté intellectuelle qui perçoit l'union qu'il y a entre le sujet et l'objet qui lui convient. Car par cette perception l'homme reconnaît qu'il a acquis une certaine perfection qui contribue à sa grandeur spirituelle, et c'est là ce qui fait dire que l'esprit de l'homme se glorifie, se dilate dans cette jouissance. 2° Elle lui convient relativement à la faculté appétitive qui s'attache à l'objet qui la délecte et qui s'y repose, en se livrant à lui en quelque sorte, pour l'absorber dans son être. C'est ainsi que la délectation dilate le cœur de l'homme et le porte en quelque sorte à se livrer, pour renfermer en lui la chose qui le délecte.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand il s'agit d'expressions métaphoriques rien n'empêche que la même chose ne soit attribuée à divers objets, selon les diverses ressemblances qu'elle présente. Ainsi la dilatation appartient à l'amour en raison de l'extension qui fait que l'affection de celui qui aime s'étend aux autres au point qu'il s'inquiète non-seulement de ce qui le regarde, mais encore de ce qui les concerne. Elle appartient à la délectation en ce que celle-ci étend et agrandit le cœur pour ajouter en quelque sorte à sa capacité.

Il faut répondre au *second,* que le désir dilate l'âme par suite de l'idée qu'on se fait du bien qu'on ambitionne; mais quand ce bien est présent, l'âme se dilate encore davantage, parce que le cœur se livre plus vivement à l'objet qui le délecte qu'à l'objet qu'il désire, mais qu'il ne possède pas, puisque la délectation est la fin du désir.

Il faut répondre au *troisième,* que celui qui se délecte resserre en effet l'objet qui lui cause ce plaisir, puisqu'il s'attache fortement à lui, mais il élargit son cœur pour en jouir parfaitement.

ARTICLE II. — LA DÉLECTATION PRODUIT-ELLE LA SOIF OU LE DÉSIR D'ELLE-MÊME?

1. Il semble que la délectation ne produise pas le désir d'elle-même. Car tout mouvement cesse quand il est parvenu au repos. Or, la délectation est en quelque sorte le repos du désir, qui est lui-même un mouvement, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 4, et quest. XXX, art. 2). Donc le

mouvement du désir cesse quand on est parvenu à la délectation. Donc la délectation ne produit pas le désir.

2. L'opposé n'est pas cause de son opposé. Or, la délectation est en quelque sorte opposée au désir, du moins par rapport à l'objet ; car le désir a pour objet le bien qu'on ne possède pas, et la délectation le bien qu'on possède. Donc la délectation ne produit pas le désir d'elle-même.

3. Le dégoût répugne au désir. Or, la délectation produit le plus souvent le dégoût. Donc elle ne produit pas le désir d'elle-même.

Mais c'est le *contraire*. Notre-Seigneur dit (Joan. IV, 13) : *Celui qui boira de cette eau aura encore soif*. Or, l'eau, d'après saint Augustin (*Tract.* XV *in Joan.*), signifie la délectation corporelle.

CONCLUSION. — La délectation, quand elle est en acte, ne produit qu'accidentellement la soif ou le désir d'elle-même ; mais quand elle est dans la mémoire et qu'elle n'existe pas en acte, elle produit cette soif et ce désir par elle-même.

Il faut répondre qu'on peut considérer la délectation de deux manières : 1° selon ce qu'elle est en acte ; 2° selon ce qu'elle est dans la mémoire. De même on peut prendre en deux sens la soif ou le désir de la délectation : 1° on peut l'entendre dans son sens propre selon qu'il implique l'appétit d'une chose qu'on n'a pas ; 2° on peut l'entendre d'une manière générale selon qu'il implique l'exclusion de toute espèce de dégoût. Or, la délectation quand elle est en acte ne produit pas la soif ou le désir d'elle-même absolument parlant, elle ne produit cet effet qu'accidentellement. Toutefois si on entend par la soif ou le désir, l'appétit d'une chose qu'on n'a pas, alors la délectation ne produit aucunement cette espèce de soif ou de désir ; parce que la délectation est une affection de l'appétit qui a pour objet une chose présente. Mais il peut se faire qu'on ne possède qu'imparfaitement une chose présente ; ce qui peut provenir soit de la chose elle-même qu'on possède, soit du sujet. Cela peut provenir de la chose qu'on possède, parce qu'elle n'existe pas tout entière simultanément, et qu'on doit la recevoir successivement. Ainsi pendant que quelqu'un se délecte dans ce qu'il a, il désire être mis en possession de ce qui reste ; comme celui qui entend avec plaisir la première partie d'un vers, désire entendre la seconde, selon l'expression de saint Augustin (*Conf.* lib. IV, cap. 11). Presque toutes les délectations corporelles se font ainsi désirer jusqu'à ce qu'elles soient consommées, parce que ces délectations résultent d'un certain mouvement, comme on le voit à l'égard des plaisirs de la table. Le même effet peut provenir du sujet ; c'est ce qui arrive quand un individu ne possède pas immédiatement d'une manière parfaite une chose qui est parfaite en elle-même, mais qu'il l'acquiert insensiblement. C'est ainsi qu'en ce monde nous ne connaissons qu'imparfaitement la divinité, et cependant nous nous délectons dans cette connaissance, et cette délectation excite en nous la soif ou le désir d'une connaissance parfaite. C'est le sens qu'il faut donner à ces paroles de l'Ecriture (*Eccles.* XXIV, 29) : *Ceux qui me boivent auront encore soif*. — Si par la soif ou le désir on n'entend que cette intensité d'affection qui éloigne le dégoût ; les délectations spirituelles produisent au plus haut point la soif ou le désir d'elles-mêmes. Car les délectations corporelles par leur accroissement et leur continuité excèdent les forces de la nature et deviennent fastidieuses, comme on le voit par le plaisir qu'on trouve dans les aliments. C'est pourquoi quand quelqu'un est arrivé à la perfection relativement à ces jouissances, il les prend à dégoût, et quelquefois il en désire d'autres. Mais les délectations spirituelles, au lieu de dépasser ainsi les forces de la nature, les perfectionnent. Ainsi quand on est arrivé à leur dernier terme, elles n'en sont que plus

agréables, à moins que par accident l'œuvre de la contemplation ne soit jointe à quelques actions qui dépendent des forces du corps, et qu'il ne s'ensuive une fatigue, ou lassitude quelconque. On peut encore entendre de cette manière ces paroles de l'Ecclésiastique : *Ceux qui me boivent auront encore soif.* C'est pour cette raison qu'en parlant des anges qui connaissent Dieu parfaitement et qui se réjouissent en lui, saint Pierre dit (I. *Ep.* I, 12) qu'*ils désirent toujours le voir.* — Enfin si on considère la délectation selon qu'elle est dans la mémoire et non en acte, elle est naturellement apte à produire la soif et le désir d'elle-même, lorsque l'homme se trouve dans la disposition où il était quand ce qui s'est passé lui était agréable. S'il a changé de disposition, le souvenir de la délectation ne produit plus en lui de plaisir ; il produit au contraire le dégoût, comme le souvenir des aliments dégoûte celui qui s'en est assouvi.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand la délectation est parfaite elle produit le repos complet, et alors le désir qui se porte vers ce qu'on ne possède pas cesse entièrement, mais quand elle est imparfaite le désir ne cesse pas absolument.

Il faut répondre au *second*, que ce qu'on possède imparfaitement, on le possède sous un rapport, et on ne le possède pas sous un autre. C'est pourquoi à l'égard du même objet il peut y avoir tout à la fois désir et délectation.

Il faut répondre au *troisième*, que les délectations causent dans un sens le dégoût et dans un autre le désir, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — LA DÉLECTATION EMPÊCHE-T-ELLE L'USAGE DE LA RAISON?

1. Il semble que la délectation n'empêche pas l'usage de la raison. Car le repos est ce qu'il y a de plus avantageux pour le légitime usage de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Phys.* lib. VII, text. 20) que c'est dans le calme et le repos que l'âme acquiert la science et la prudence. Et il est écrit (*Sap.* VIII, 16) : *En entrant dans ma maison je me reposerai avec elle,* c'est-à-dire avec la sagesse. Or, la délectation est un repos. Donc elle n'empêche pas, mais elle aide plutôt l'usage de la raison.

2. Les choses qui ne sont pas dans le même sujet ne se gênent pas, toutes contraires qu'elles sont. Or, la délectation existe dans la partie appétitive de l'âme et la raison dans la partie intellectuelle ou perceptive. Donc la délectation n'empêche pas l'usage de la raison.

3. Ce qui est gêné ou empêché par un autre semble être en quelque sorte modifié par lui. Or, l'usage de la puissance intellectuelle meut plutôt la délectation qu'il n'est mû par elle, puisqu'il en est la cause. Donc la délectation n'empêche pas l'usage de la raison.

Mais c'est le *contraire.* Aristote dit (*Eth.* lib. VI, cap. 5) que la délectation fausse et corrompt les jugements de la prudence.

CONCLUSION. — Les délectations qui résultent de l'acte même de la raison n'empêchent pas son exercice, elles le favorisent plutôt ; mais les délectations corporelles l'entravent de différentes manières et au plus haut point.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 5), les délectations propres à la raison augmentent son action, tandis que les délectations étrangères l'entravent. Il y a donc une délectation qui a pour objet l'acte même de la raison ; comme celle qu'on éprouve en se livrant à la contemplation ou au raisonnement. Cette délectation n'empêche pas l'usage de la raison, mais elle le favorise ; parce que nous faisons avec plus d'attention les choses dans lesquelles nous nous délectons, et l'attention aide l'action. Mais les délectations corporelles empêchent l'usage de la raison pour

trois motifs. 1° A cause de la distraction. Car, comme nous l'avons dit (quest. IV, art. 1 ad 3), nous faisons beaucoup attention aux choses dans lesquelles nous nous délectons. Or, quand l'attention s'applique fortement à une chose elle est plus faible à l'égard des autres, ou bien elle s'en détache complétement. Ainsi quand la délectation corporelle est très-grande elle empêche totalement l'exercice de la raison, en attirant sur elle toutes les facultés de l'esprit, ou bien elle l'entrave considérablement. 2° A cause de la contrariété. Car il y a des délectations tellement excessives, qu'elles sont contraires à l'ordre rationnel. C'est en ce sens qu'Aristote dit que les délectations corporelles faussent le jugement de la prudence ou le jugement pratique. Elles ne faussent pas le jugement spéculatif auquel la délectation n'est pas contraire, comme quand on dit que les trois angles d'un triangle valent deux angles droits ; mais elles nuisent tout à la fois au jugement spéculatif et au jugement pratique selon le premier sens. 3° Elles nuisent à la raison par suite du rapport qu'il y a entre les sens et les facultés organiques. Car la délectation corporelle produit une certaine modification dans les organes, et cette modification est plus grande que dans les autres passions, parce que l'appétit est plus vivement affecté par un objet présent que par un objet absent. Or, ces perturbations corporelles empêchent l'usage de la raison, comme on le voit chez les hommes ivres dont la raison est pour ainsi dire enchaînée.

Il faut répondre au *premier* argument, que la délectation corporelle fait à la vérité que l'appétit se repose dans l'objet qui le délecte. Ce repos est quelquefois contraire à la raison, et comme la délectation produit toujours dans le corps un changement, il s'ensuit que sous ces deux rapports elle empêche l'usage de la raison.

Il faut répondre au *second*, que la puissance appétitive et la puissance perceptive sont en effet des parties différentes, mais qui appartiennent à la même âme. C'est pourquoi quand l'âme s'applique vivement à l'acte de l'une, elle est détournée de l'acte de l'autre qui lui est contraire.

Il faut répondre au *troisième*, que l'usage de la raison requiert le légitime usage de l'imagination et des autres puissances sensitives qui se servent des organes corporels. C'est pourquoi les modifications du corps nuisent à l'exercice de la raison, parce qu'elles entravent les fonctions de l'imagination et des autres facultés sensitives.

ARTICLE IV. — LA DÉLECTATION PERFECTIONNE-T-ELLE L'ACTION?

1. Il semble que la délectation ne perfectionne pas l'action. Car toute action humaine dépend de l'usage de la raison. Or, la délectation empêche cet usage, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc la délectation ne perfectionne pas, mais affaiblit l'action humaine.

2. Il n'y a pas d'être qui perfectionne son essence ou sa cause. Or, la délectation est une opération, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12 et 13, et lib. X, cap. 6 et 7) ; ce qui doit s'entendre de l'essence ou de la cause. Donc la délectation ne perfectionne pas l'action.

3. Si la délectation perfectionne l'action, c'est comme fin, ou comme forme, ou comme agent. Elle ne la perfectionne pas comme fin, parce qu'on ne recherche pas l'action pour le plaisir, mais c'est plutôt le contraire, ainsi que nous l'avons dit (art. préc.). Elle ne la perfectionne pas non plus comme sa cause efficiente, parce que c'est plutôt l'action qui est la cause efficiente de la délectation. Enfin elle ne la perfectionne pas comme forme, puisque la délectation ne perfectionne pas l'opération comme une habitude, d'après Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 4). Donc la délectation ne perfectionne pas l'action.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit au même endroit que la délectation perfectionne l'action.

CONCLUSION. — La délectation perfectionne l'action par rapport à sa fin, comme par rapport à son principe, mais indirectement.

Il faut répondre que la délectation perfectionne l'action de deux manières. 1° Par rapport à sa fin. On ne donne pas ici le nom de fin à la chose pour laquelle une autre chose existe, mais on entend par là le bien qui survient et qui complète l'action (1). Ainsi Aristote dit (*Eth.* lib. x, cap. 4) que la délectation perfectionne l'action comme son complément ou sa perfection dernière; c'est-à-dire qu'au bien que l'action représente se surajoute un autre bien qui est la délectation, laquelle implique le repos de l'appétit dans le bien présupposé. 2° Par rapport à sa cause efficiente. Elle ne la perfectionne pas directement; car Aristote dit (*loc. cit.*) qu'elle perfectionne l'action, non comme le médecin perfectionne celui qui se porte bien, mais comme la santé. Elle la perfectionne donc indirectement, en ce sens que l'agent par là même qu'il se délecte dans son action s'y attache plus vivement et l'accomplit avec plus de soin, et c'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 5) que les délectations rendent plus parfaites les opérations qui leur sont propres, tandis qu'elles entravent celles qui leur sont étrangères.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute délectation n'empêche pas l'exercice de la raison; il n'y a que la délectation corporelle qui résulte non de l'acte rationnel, mais de l'acte de l'appétit concupiscible (2) que la délectation rend plus puissant. Quant à la délectation qui est conforme à la raison elle en fortifie l'usage.

Il faut répondre au *second*, que, comme le dit Aristote (*Phys.* lib. II, text. 30), deux choses peuvent être réciproquement causes l'une de l'autre; de telle sorte que l'une soit cause efficiente et l'autre cause finale. Ainsi l'action produit la délectation comme cause efficiente, et la délectation perfectionne l'action comme cause finale, ainsi que nous l'avons dit (*in corp. art.*).

La réponse au *troisième* argument est par là même évidente.

QUESTION XXXIV.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DES DÉLECTATIONS.

Après avoir parlé des effets des délectations nous avons à nous occuper de leur bonté et de leur malice. — A cet égard quatre questions se présentent : 1° Toute délectation est-elle mauvaise? — 2° Supposé qu'il n'en soit pas ainsi, toute délectation est-elle bonne? — 3° Y a-t-il une délectation qui soit le bien suprême? — 4° La délectation est-elle la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien ou du mal moral?

ARTICLE I. — TOUTE DÉLECTATION EST-ELLE MAUVAISE?

1. Il semble que toute délectation soit mauvaise. Car ce qui corrompt la prudence et ce qui empêche l'usage de la raison paraît être mauvais en soi, parce que le bien de l'homme est ce qui est conforme à la raison, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, la délectation corrompt la prudence et empêche l'usage de la raison, et plus la délectation est grande, plus ces effets sont sensibles. Ainsi dans les délectations vénériennes qui sont les plus fortes il est impossible de rien comprendre, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 11). Et saint Jérôme dit (*Ep. de monogamiâ*) qu'au moment

(1) La fin est prise ici dans son acception la plus générale. Elle indique le complément, la perfection d'une chose.

(2) Les délectations des sens gênent la raison, parce que souvent elles lui sont contraires.

où s'accomplit l'acte conjugal, la présence de l'Esprit-Saint ne se fait pas sentir quand même ce serait un prophète qui remplirait ce devoir. Donc la délectation est une chose mauvaise par elle-même, et par conséquent toute délectation est mauvaise.

2. Ce que fait l'homme vertueux et ce que recherche celui qui n'a pas de vertu semble être une chose mauvaise en soi qu'on doit éviter, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 5), l'homme vertueux est en quelque sorte la mesure et la règle des actes humains. C'est ce qu'exprime l'Apôtre en disant (I. *Cor.* II, 5) que *l'homme spirituel juge tout*. Or, les enfants et les bêtes qui n'ont pas de vertu recherchent les délectations, tandis que l'homme sage les fuit. Donc les délectations sont mauvaises par elles-mêmes, et on doit les éviter.

3. La vertu et l'art ont pour objet ce qui est bon et difficile, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II. cap. 3). Or, il n'y a pas d'art qui ait la délectation pour fin. Donc la délectation n'est pas une bonne chose.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Ps.* XXXVI, 4) : *Délectez-vous dans le Seigneur*. Par là même que l'autorité divine ne peut nous porter au mal, il s'ensuit que toute délectation n'est pas mauvaise.

CONCLUSION. — Toutes les délectations ne sont pas mauvaises, mais il y en a de mauvaises et ce sont celles qui sont contraires à la droite raison, et il y en a de bonnes et ce sont celles qui y sont conformes.

Il faut répondre que, comme le rapporte Aristote (*Eth.* lib. x, cap. 2 et 3), il y a des philosophes qui ont prétendu que toutes les délectations étaient mauvaises. La raison qui leur a inspiré ce sentiment, c'est qu'ils ne considéraient que les délectations sensibles et corporelles qui sont en effet les plus évidentes. Car sous tous les autres rapports les anciens philosophes ne distinguaient pas les choses intelligibles des choses sensibles, l'intellect des sens, comme on le voit (*De animâ*, lib. II, text. 150). Ainsi ils pensaient que toutes les délectations corporelles devaient être regardées comme mauvaises, de telle sorte que les hommes qui se sentent entraînés immodérément vers les plaisirs devaient s'abstenir de toute jouissance pour arriver à la vertu (1). Mais ce système est insoutenable. Car comme on ne peut vivre sans éprouver quelque délectation corporelle et sensible, si ceux qui enseignent que toutes les délectations sont mauvaises, viennent à en goûter quelques-unes, les autres hommes s'y livreront avec d'autant plus d'ardeur, parce qu'ils tiendront compte de leur exemple sans faire attention à leurs paroles. Car à l'égard des actions et des passions humaines l'expérience est l'autorité la plus imposante et les exemples frappent plus que les discours. — On doit donc reconnaître que parmi les délectations il y en a de bonnes et il y en a de mauvaises. Car la délectation est le repos de l'appétit dans le bien qu'il aime, et elle est la conséquence d'une opération quelconque. Ainsi on peut la considérer sous deux rapports : 1° Relativement au bien dans lequel l'appétit se délecte en s'y reposant. En effet une chose est bonne ou mauvaise moralement selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas conforme à la raison, ainsi que nous l'avons dit (quest. XIX, art. 3 et 9); comme dans l'ordre naturel on dit qu'une chose est naturelle quand elle est conforme à la nature, et on dit qu'elle ne l'est pas quand elle ne lui est pas conforme. Ainsi donc comme dans l'ordre naturel le repos naturel est celui qui convient à la nature, comme quand un corps lourd repose à terre; que le

(1) Ce sentiment est aussi contraire à la nature que celui des stoïciens, qui disaient que la douleur n'est pas un mal. Aussi a-t-il été soutenu par des philosophes de cette secte, comme le rapporte saint Thomas dans l'article suivant.

repos qui n'est pas naturel est celui qui répugne à la nature, comme quand un corps lourd se tient en l'air ; de même dans l'ordre moral la délectation est bonne quand l'appétit supérieur ou inférieur se repose dans un objet qui est conforme à la raison, et elle est mauvaise quand il se repose dans un objet contraire à la raison et à la loi de Dieu. 2° On peut considérer les délectations relativement aux actions qui sont les unes bonnes et les autres mauvaises. Or, les délectations qui sont unies aux actions ont plus d'affinité avec elles que les désirs ou les concupiscences qui les précèdent temporairement. Par conséquent puisque les désirs qui se rapportent aux bonnes actions sont bons et les autres mauvais, à plus forte raison les délectations qui ont pour objet les bonnes actions sont-elles bonnes et les autres mauvaises.

Il faut répondre au *premier* argument, que, comme nous l'avons dit (quest. xxxiii, art. 3), les délectations qui ont pour objet l'acte de la raison n'empêchent pas l'exercice de cette faculté et ne corrompent pas le jugement ; mais qu'il n'en est pas de même des délectations qui lui sont étrangères, telles que les délectations corporelles. Pour celles-ci elles entravent l'usage de la raison, comme nous l'avons dit (*ibid.*), soit par suite de la contrariété de l'appétit qui se repose dans un objet qui répugne à la raison, ce qui rend la délectation moralement mauvaise ; soit parce que la raison se trouve enchaînée, comme dans l'acte conjugal. Quoique la délectation ait alors pour objet une chose conforme à la raison, néanmoins elle est un obstacle à l'exercice de cette faculté, à cause de la modification corporelle qui l'accompagne. Mais elle ne produit pas plus un acte mauvais que le sommeil qui nous ôte le libre exercice de notre raison, bien qu'il n'ait rien de répréhensible, quand on le goûte légitimement. Car la raison veut même que par moments son exercice soit interrompu. Toutefois nous dirons que cet enchaînement de la raison qui résulte de la délectation qu'on goûte dans l'acte conjugal, bien qu'il ne soit pas une faute morale, puisque ce n'est ni un péché mortel, ni un péché véniel, provient cependant d'une dépravation morale quelconque, c'est-à-dire du péché de notre premier père. Car cet effet n'avait pas lieu dans l'état d'innocence, comme on le voit par ce que nous avons dit (part. I, quest. xcviii, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que l'homme sage ne fuit pas toutes les délectations, mais seulement celles qui sont excessives et qui ne sont pas conformes à la raison. De ce que les enfants et les bêtes recherchent les délectations il ne s'ensuit pas qu'elles soient universellement mauvaises, parce que c'est Dieu qui a mis dans ses créatures l'appétit naturel qui les porte vers ce qui leur convient.

Il faut répondre au *troisième*, que l'art n'embrasse pas toute espèce de bien ; il ne se rapporte qu'aux choses extérieures qui sont susceptibles d'être exécutées, comme nous le verrons (quest. lvii, art. 3). La prudence et la vertu se rapportent plutôt que l'art aux actions et aux passions qui sont en nous. Cependant il y a des arts qui ont pour but de produire des délectations ; tels sont l'art du cuisinier et du parfumeur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. vii, cap. 21).

ARTICLE II. — TOUTES LES DÉLECTATIONS SONT-ELLES BONNES (1)?

1. Il semble que toutes les délectations soient bonnes. Car, comme nous l'avons dit (part. I, quest. v, art. 6), le bien se divise en trois parties : l'honnête, l'utile et l'agréable. Or, tout ce qui est honnête est bon ainsi que tout ce qui est utile. Donc toutes les délectations sont bonnes.

(1) Cet article est une réfutation des épicuriens, qui soutenaient un système directement opposé aux stoïciens.

2. Ce qu'on ne recherche pas en vue d'une autre chose semble être bon en soi, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 6 et 7). Or, on ne recherche pas la délectation en vue d'une autre chose; car il semble ridicule de demander à quelqu'un pourquoi il veut être délecté. Donc la délectation est bonne par elle-même. Et comme le prédicat qui s'affirme d'une chose par lui-même lui convient universellement, il s'ensuit que toute délectation est bonne.

3. Ce que tous désirent semble être bon par lui-même; car le bien est ce que tous les êtres appètent, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, *in princ.*). Or, tous les êtres, même les enfants et les bêtes, recherchent la délectation. Donc la délectation est par elle-même quelque chose de bon, et conséquemment toute délectation est bonne.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Prov.* II, 14) : *Les méchants se réjouissent lorsqu'ils ont fait le mal et ils tressaillent dans les choses les plus criminelles.*

CONCLUSION. — Toutes les délectations ne sont pas bonnes, mais il y en a qui sont absolument bonnes et d'autres qui le sont relativement et par opposition, il y a des délectations absolument mauvaises et d'autres qui le sont relativement.

Il faut répondre que quelques stoïciens ayant soutenu que toutes les délectations sont mauvaises, les épicuriens ont prétendu au contraire que la délectation était bonne par elle-même et que par conséquent toutes les délectations étaient légitimes. Ce qui paraît les avoir induits en erreur, c'est qu'ils ne distinguaient pas entre ce qui est bon absolument et ce qui ne l'est que relativement. Or, le bon absolu, c'est ce qui est bon par soi-même. Mais il arrive que ce qui n'est pas bon en soi est bon relativement de deux manières. 1° Parce que cette chose convient à un individu selon la disposition où il est maintenant, bien que cette disposition ne soit pas naturelle. Ainsi il est bon quelquefois à un lépreux de manger quelques poisons qui ne conviennent pas, absolument parlant, à la complexion de l'homme. 2° Parce qu'on regarde comme convenable ce qui ne l'est pas. Et comme la délectation est le repos de l'appétit dans le bien, si l'objet dans lequel l'appétit se repose est absolument bon, la délectation sera absolument bonne; si l'objet n'a pas une bonté absolue, mais une bonté relative, alors la délectation n'est ni absolue, ni absolument bonne, elle n'a qu'une bonté relative ou apparente.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'honnête et l'utile se rapportent à la raison; c'est pourquoi tout ce qui est honnête ou utile est bon. Mais l'agréable se rapporte à l'appétit qui tend quelquefois vers ce qui n'est pas conforme à la raison. C'est pourquoi tout ce qui délecte n'est pas bon de cette bonté morale dont la raison est la règle.

Il faut répondre au *second*, que la délectation n'est pas recherchée en vue d'une autre chose, parce qu'elle est le repos dans la fin. Or, il arrive que la fin est bonne et mauvaise, quoiqu'on ne puisse jamais prendre pour sa fin qu'une chose qui est relativement bonne. Il en est de même de la délectation.

Il faut répondre au *troisième*, que tous les êtres désirent en effet la délectation comme un bien, puisqu'elle n'est que le repos de l'appétit dans le bien lui-même. Mais comme il arrive que tout bien qu'on désire n'est pas un bien absolu et véritable, de même toute délectation n'est pas réellement et absolument bonne.

ARTICLE III. — Y A-T-IL UNE DÉLECTATION QUI SOIT LE BIEN SUPRÊME (1)?

1. Il semble qu'aucune délectation ne soit le bien suprême. En effet, il

(1) Cet article est une réfutation des platoniciens, qui avaient entrepris de soutenir un système qui tint le milieu entre les stoïciens et les épicuriens.

n'y a pas de génération qui soit le bien suprême; car la génération ne peut être la fin dernière. Or, la délectation est une conséquence de la génération ; car un être se délecte de ce qu'il est constitué dans sa nature, comme nous l'avons dit (quest. xxxi, art. 1). Donc il n'y a pas de délectation qui soit le bien suprême.

2. Le bien suprême ne peut devenir meilleur, quel que soit le bien qu'on y ajoute. Or, en ajoutant à la délectation, on la rend meilleure. Car la délectation qui est accompagnée de la vertu l'emporte sur celle qui existe sans cela. Donc la délectation n'est pas le bien suprême.

3. Le bien suprême est universellement bon comme le bien qui existe par lui-même. Car ce qui existe par lui-même est antérieur et préférable à ce qui existe par accident. Or, la délectation n'est pas bonne universellement, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc elle n'est pas le bien suprême.

Mais c'est le *contraire*. La béatitude est le bien suprême, puisqu'elle est la fin de la vie humaine. Or, la béatitude n'existe pas sans la délectation. Car il est écrit (*Ps.* xv, 10): *Vous me comblerez de joie par la vue de votre visage, et les délices que je goûterai assis a votre droite seront éternelles.*

CONCLUSION. — Il est possible que la délectation soit le bien suprême de l'homme puisque c'est par elle qu'il arrive à la béatitude.

Il faut répondre que Platon n'a pas supposé avec les stoïciens que toutes les délectations étaient mauvaises, ni avec les épicuriens qu'elles étaient toutes bonnes, mais il a enseigné que les unes étaient bonnes et les autres mauvaises, de telle sorte cependant qu'aucune d'elles n'est le bien par excellence ou le bien suprême. Mais, autant qu'on peut juger de son système par les raisons dont il l'appuie, il pèche de deux manières : 1° En considérant les délectations sensibles et corporelles qui consistent dans la génération et le mouvement, comme on le voit par celui qui se gorge d'aliments et qui s'accorde d'autres jouissances semblables, il a pensé que toutes les délectations étaient également un effet de la génération et du mouvement, et comme la génération et le mouvement sont des actes imparfaits il en a conclu que la délectation n'était pas absolument parfaite de sa nature. Mais ce raisonnement est évidemment faux par rapport aux délectations spirituelles. Car un homme ne trouve pas seulement son plaisir dans la production ou la génération de la science, comme quand il apprend ou qu'il admire, ainsi que nous l'avons dit (quest. xxxii, art. 2), mais il se délecte encore dans la contemplation de la science qu'il a déjà acquise. 2° Platon entendait par le bien suprême, le souverain bien absolu, c'est-à-dire le bien lui-même, abstrait, qui n'est pas l'effet d'une participation quelconque, enfin le bien tel qu'il existe en Dieu ; mais pour nous, nous parlons du bien suprême tel qu'il peut exister dans les choses humaines. Or, le bien suprême pour toutes les créatures quelles qu'elles soient, c'est leur fin dernière. La fin, comme nous l'avons dit (quest. i, art. 8), se prend en deux sens; elle signifie l'objet lui-même et l'usage de l'objet. Ainsi la fin de l'avare c'est l'argent ou la possession de l'argent. D'après cela on peut dire que la fin dernière de l'homme est Dieu qui est le souverain bien absolu, ou la jouissance de Dieu, ce qui implique la délectation qu'on trouve dans sa fin dernière. De cette manière on peut dire qu'il y a une délectation qui peut être le premier de tous les biens dont l'homme a la jouissance.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute délectation n'est pas un effet de la génération, mais qu'il y a des délectations qui résultent d'actions parfaites, comme nous l'avons dit (*in. corp. art.*). C'est pourquoi rien

n'empêche qu'il n'y ait une délectation qui soit le bien suprême, bien que toutes les délectations n'aient pas ce caractère.

Il faut répondre au *second*, que ce raisonnement repose sur le bien absolu dont tous les autres biens sont une participation. Ce bien ne peut pas être augmenté quand on y ajoute un autre bien, mais pour tous les autres biens il est universellement vrai qu'on les augmente en y ajoutant un autre bien quelconque. — On pourrait cependant encore répondre que la délectation n'est pas une chose qui soit en dehors de l'action de la vertu, mais qu'elle lui est concomitante, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. I, cap. 8).

Il faut répondre au *troisième*, que la délectation n'est pas le bien suprême parce qu'elle nous délecte, mais parce qu'elle est le repos parfait de l'appétit dans le bien absolu. Il n'est donc pas nécessaire que toute délectation soit excellente, ni même qu'elle soit bonne. C'est ainsi qu'il y a une science qui est excellente, bien que toute science n'ait pas ce mérite.

ARTICLE IV. — LA DÉLECTATION EST-ELLE LA MESURE OU LA RÈGLE D'APRÈS LAQUELLE ON JUGE DU BIEN OU DU MAL MORAL (1)?

1. Il semble que la délectation ne soit pas la mesure ou la règle du bien et du mal moral. Car toutes les choses ont pour mesure ce qu'il y a de premier dans leur genre, comme le dit Aristote (*Mét.* lib. X, text. 3 et 4). Or, dans le genre des choses morales la délectation ne tient pas le premier rang; l'amour et le désir la précèdent. Donc la délectation n'est pas la règle de la bonté et de la malice morale des actions.

2. Une mesure et une règle doivent être uniformes. C'est pourquoi le mouvement qui est le plus uniforme est la mesure et la règle de tous les mouvements, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 3). Or, la délectation est variée et multiple dans ses formes, puisqu'il y en a de bonnes et il y en a de mauvaises. Donc la délectation n'est pas la mesure et la règle des choses morales.

3. On juge plus certainement de l'effet par la cause que de la cause par l'effet. Or, la bonté ou la malice de l'action est cause de la bonté ou de la malice de la délectation, parce que les délectations bonnes sont celles qui résultent d'actions bonnes aussi, et les délectations mauvaises proviennent d'actions mauvaises, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. X, cap. 5). Donc les délectations ne sont pas la règle et la mesure de la bonté et de la malice des actes moraux.

Mais c'est le *contraire*. A propos de ces paroles de l'Ecriture (*Ps.* VII) : *C'est Dieu qui sonde les cœurs et les reins*, saint Augustin dit : La fin du travail et de la connaissance c'est la délectation, à laquelle chacun s'efforce de parvenir, et Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 11) que la délectation est la fin que l'artiste a en vue; elle est le but principal auquel nous rapportons tout ce que nous faisons, et c'est d'après elle que nous jugeons qu'une chose est bonne ou mauvaise.

CONCLUSION. — Puisque la délectation est le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien, il s'ensuit que nous jugeons d'après les délectations que la volonté s'accorde, si un homme est moralement bon ou mauvais.

Il faut répondre que la bonté ou la malice morale consiste principalement dans la volonté, comme nous l'avons dit (quest. XX, art. 1). Or, on connaît principalement par la fin si la volonté est bonne ou mauvaise, et on regarde comme la fin l'objet dans lequel la volonté se repose. Par conséquent puisque la délectation est le repos de la volonté et de tout appétit dans le bien,

(1) D'après l'Ecriture, la délectation dans le mal doit être la mesure de la faute ou du châtiment qu'elle mérite : *Quantum in deliciis fuit tantum date in tormentis* (*Apoc.* XVIII).

il s'ensuit que c'est surtout d'après la délectation que la volonté de l'homme recherche, qu'on juge s'il est bon ou mauvais. Car l'homme bon et vertueux est celui qui met son plaisir à faire des actes de vertu, et l'homme méchant est celui qui se plaît à faire le mal. Toutefois les délectations de l'appétit sensitif ne sont pas la règle de la bonté ou de la malice morale des actions. Car la nourriture délecte l'appétit sensitif des bons aussi bien que des méchants ; mais les bons n'y mettent leur plaisir qu'autant que la raison le permet, tandis que les méchants ne se mettent pas en peine s'ils dépassent ses limites.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'amour et le désir sont antérieurs à la délectation dans l'ordre de la génération, mais la délectation les précède sous le rapport de la fin, qui dans les choses pratiques est le principe d'après lequel on doit tout particulièrement former son jugement, comme d'après la règle ou la mesure à laquelle on doit s'en rapporter.

Il faut répondre au *second*, que toute délectation est uniforme en ce qu'elle est un repos dans un bien quelconque, et par là même elle peut servir de règle ou de mesure. Car l'homme de bien est celui dont la volonté se repose dans le bien véritable, et l'homme méchant est celui dont la volonté se repose dans le mal.

Il faut répondre au *troisième*, que puisque la délectation perfectionne l'action du côté de la fin, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII, art. 4), l'opération ne peut être parfaitement bonne qu'autant que la délectation a pour objet ce qui est bon. Car la bonté de la chose dépend de la fin, et par conséquent la bonté de la délectation est cause en quelque sorte de la bonté de l'action.

QUESTION XXXV.

DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

Après avoir parlé de la délectation, nous devons nous occuper de la douleur et de la tristesse qui lui est opposée. — A cet égard il faut traiter : 1° de la tristesse ou de la douleur considérée en elle-même ; 2° de ses causes ; 3° de ses effets ; 4° des remèdes qu'on peut y apporter ; 5° de sa bonté et de sa malice. — Sur le premier point huit questions sont à examiner : 1° La douleur est-elle une passion de l'âme ? — 2° La tristesse est-elle la même chose que la douleur ? — 3° La tristesse ou la douleur est-elle contraire à la délectation ? — 4° Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation ? — 5° Y a-t-il une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation ? — 6° Faut-il fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation ? — 7° La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ? — 8° Des espèces de tristesse.

ARTICLE I. — LA DOULEUR EST-ELLE UNE PASSION DE L'AME ?

1. Il semble que la douleur ne soit pas une passion de l'âme. En effet aucune des passions de l'âme n'existe dans le corps, et la douleur peut y exister. Car saint Augustin dit (*De ver. rel.* cap. 12) que ce qu'on appelle la douleur du corps est la corruption soudaine du salut de cette chose que l'âme a rendue sujette à la corruption en en faisant mauvais usage. Donc la douleur n'est pas une passion de l'âme.

2. Toute passion de l'âme appartient à la puissance appétitive. Or, la douleur n'appartient pas à la puissance qui appète, mais plutôt à celle qui perçoit. Car saint Augustin dit (*Lib. de nat. boni*, cap. 20) que les sens produisent une douleur corporelle en résistant à un autre corps plus puissant. Donc la douleur n'est pas une passion de l'âme.

3. Toute passion de l'âme appartient à l'appétit animal. Or, la douleur

n'appartient pas à l'appétit animal, mais plutôt à l'appétit naturel. Car saint Augustin dit (*Sup. Gen. ad litt.* cap. 14) : S'il n'était pas resté dans la nature quelque chose de bon, on n'éprouverait dans le châtiment aucune douleur du bien qu'on a perdu. Donc la douleur n'est pas une passion de l'âme.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin (*De civ.* lib. XIV, cap. 8) met la douleur au nombre des passions de l'âme, d'après ce vers de Virgile qui dit : De là leurs craintes et leurs désirs, leurs joies et leurs douleurs (*Eneid.* VI, v. 733).

CONCLUSION. — La douleur étant un mouvement de l'appétit sensitif qui résulte de la perception du mal, est dans le sens le plus propre une passion de l'âme.

Il faut répondre que comme la délectation requiert deux choses, l'union du bien et la perception de cette union ; de même il faut deux choses pour la douleur, l'*union* du sujet avec un objet mauvais qui est tel de sa nature, parce qu'il prive d'un bien quelconque, et la *perception* ou la connaissance de cette union (1). Or, tout ce qui est uni à un sujet, s'il n'est pas bon ou mauvais par rapport à lui, ne peut produire ni délectation, ni douleur. D'où il est évident qu'une chose n'est l'objet de la délectation et de la douleur qu'autant qu'elle est bonne ou mauvaise. Et comme le bien et le mal sont à ce titre les objets de l'appétit, il est par là même évident que la délectation et la douleur se rapportent à cette puissance. D'un autre côté tout mouvement de l'appétit ou toute inclination qui résulte de la perception appartient à l'appétit intelligentiel ou sensitif. Car l'inclination de l'appétit naturel ne résulte pas de la perception de celui qui appète, mais d'un autre (2), comme nous l'avons dit (part. I, quest. CIII, art. 1 et 8). Par conséquent puisque la délectation et la douleur présupposent dans le même sujet un sentiment ou une perception quelconque, il est évident que la douleur aussi bien que la délectation existe dans l'appétit intelligentiel et dans l'appétit sensitif. Et comme on appelle passion tout mouvement de l'appétit sensitif, ainsi que nous l'avons dit (quest. XXII, art. 1), et que ce nom convient surtout à ce qui exprime un défaut, il s'ensuit que la douleur, selon qu'elle existe dans l'appétit sensitif, doit être dans le sens le plus propre appelée une passion de l'âme. C'est ainsi qu'on appelle les infirmités du corps des passions corporelles, et que saint Augustin (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 7) donne spécialement à la douleur le nom de maladie.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on rapporte la douleur au corps parce que c'est dans le corps qu'on en trouve la cause, par exemple, quand on souffre quelque chose qui lui nuit. Mais le mouvement de la douleur est toujours dans l'âme. Car le corps ne peut souffrir qu'autant que l'âme souffre elle-même, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 24), et plus clairement (*Sup.* ps. VIII, *Repleta est malis*).

Il faut répondre au *second*, qu'on rapporte la douleur aux sens, non parce qu'elle est l'acte de la puissance sensitive, mais parce que les sens sont nécessaires à la douleur corporelle aussi bien qu'à la délectation.

Il faut répondre au *troisième*, que la douleur qu'on ressent du bien qu'on a perdu prouve la bonté de la nature, non parce que la douleur est un acte de l'appétit naturel, mais parce que la nature recherche ce qui est bon, et quand elle sent le bien s'éloigner d'elle il en résulte dans l'appétit sensitif une affection douloureuse.

(1) Ainsi on ne s'afflige de la perte d'un ami qu'autant qu'on le connaît.

(2) Elle est le fait de l'auteur même de la nature, puisque l'être qui appète est, dans cette hypothèse, dépourvu de connaissance.

ARTICLE II. — LA TRISTESSE EST-ELLE LA MÊME CHOSE QUE LA DOULEUR?

1. Il semble que la tristesse ne soit pas la douleur. Car saint Augustin dit (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7) que la douleur s'entend des choses corporelles et que la tristesse se rapporte plutôt à l'âme. Donc la tristesse n'est pas la douleur.

2. La douleur n'a pour objet que le mal présent. Or, la tristesse peut avoir pour objet le mal passé et le mal futur. Ainsi le repentir est une tristesse qui se rapporte au passé et l'inquiétude une tristesse qui regarde l'avenir. Donc la tristesse diffère absolument de la douleur.

3. La douleur ne paraît résulter que du tact, tandis que la tristesse peut être produite par tous les sens. Donc la tristesse n'est pas la douleur, mais elle a plus d'extension qu'elle.

Mais c'est le *contraire*. Saint Paul dit (*Rom.* IX, 2) : *Je suis saisi d'une tristesse profonde, et mon cœur est pressé sans cesse d'une douleur violente.* D'où l'on voit que les mots *tristesse* et *douleur* sont pour lui synonymes.

CONCLUSION. — Si par douleur on entend la douleur corporelle, ce qui arrive très-fréquemment, elle se distingue de la tristesse selon la différence qu'il y a entre la perception intérieure et la perception extérieure; mais si on prend ce mot dans son acception générale, il exprime le genre, et la tristesse l'espèce.

Il faut répondre que la délectation et la douleur peuvent être produites par deux sortes de perception, l'une qui vient des sens extérieurs et l'autre qui est intérieure, et qui vient de l'intellect ou de l'imagination. La perception intérieure s'étend à plus d'objets que la perception extérieure, parce que tout ce qui tombe sous la perception extérieure tombe sous l'intérieure, mais non réciproquement. On ne donne le nom de *joie*, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 3), qu'à la délectation produite par la perception intérieure, et on ne donne le nom de *tristesse* qu'à la douleur qui est conçue intérieurement. Et comme la délectation qui provient de la perception extérieure conserve le nom de délectation et ne prend pas celui de joie; de même la douleur qui a pour cause la perception extérieure reçoit le nom de douleur et non celui de tristesse. La tristesse est donc une espèce de douleur, comme la joie une espèce de délectation.

Il faut répondre au *premier* argument, que saint Augustin parle en cet endroit d'après le sens vulgaire, parce que le mot douleur est plus souvent employé pour exprimer les douleurs corporelles qui sont plus connues que pour exprimer les douleurs spirituelles.

Il faut répondre au *second*, que les sens extérieurs ne perçoivent que les objets présents, tandis que la connaissance intérieure peut percevoir le présent, le passé et l'avenir. C'est pourquoi la tristesse peut avoir pour objet le présent, le passé et l'avenir, tandis que la douleur qui résulte de la perception des sens extérieurs ne peut avoir pour objet que le présent.

Il faut répondre au *troisième*, que les choses sensibles que le tact perçoit produisent de la douleur non-seulement parce qu'elles manquent de proportion avec la faculté qui les perçoit, mais encore parce qu'elles sont contraires à la nature. Quant aux choses sensibles qui sont du domaine des autres sens, elles peuvent n'avoir pas de proportion avec la faculté qui les perçoit, mais cependant n'être contraires à la nature qu'autant qu'elles se rapportent au tact lui-même. C'est pourquoi il n'y a que l'homme, qui est un animal dont la connaissance est parfaite, qui aime pour elles-mêmes les choses sensibles que les autres sens perçoivent (1). Pour les autres animaux, ils ne se délec-

(1) Par exemple, il n'y a que lui qui prenne plaisir à examiner un objet d'art.

tent en elles qu'autant qu'elles se rapportent aux choses sensibles que le tact perçoit, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 10). C'est pour cette raison qu'à l'égard des objets des autres sens on n'emploie pas le mot douleur comme contraire à la délectation naturelle, mais on emploie plutôt la tristesse qui est contraire à la joie animale. Ainsi donc, si par douleur on entend la douleur corporelle (ce qui arrive le plus souvent), la douleur se divise par opposition à la tristesse d'après la distinction de la perception intérieure et de la perception extérieure, bien qu'objectivement la délectation ait plus d'extension que la douleur corporelle. Mais si on prend le mot douleur dans son acception la plus générale, il exprimera le genre, et la tristesse l'espèce, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

ARTICLE III. — LA TRISTESSE EST-ELLE CONTRAIRE A LA DÉLECTATION?

1. Il semble que la douleur ne soit pas contraire à la délectation. Car l'un des contraires n'est pas la cause de l'autre. Or, la tristesse peut être cause de la délectation. Car il est écrit (Matth. V, 5): *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés.* Donc la douleur et la délectation ne sont pas contraires.

2. L'un des contraires ne sert pas de dénomination à l'autre. Or, dans certains cas la douleur ou la tristesse est agréable. Ainsi saint Augustin dit (*Conf.* lib. III, cap. 2) que la douleur plaît dans les spectacles; et ailleurs (*Conf.* lib. IV, cap. 5): Les larmes sont amères, et cependant elles sont agréables quelquefois. Donc la douleur n'est pas contraire à la délectation.

3. L'un des contraires n'est pas la matière de l'autre, parce que les contraires ne peuvent exister simultanément. Or, la douleur peut être la matière de la délectation. Car saint Augustin dit (*De ver. et fals. pœn.* cap. 13): Que le pénitent gémisse toujours et qu'il se réjouisse de sa douleur. Et Aristote ajoute (*Eth.* lib. IX, cap. 4) qu'au contraire le méchant est faché de s'être délecté. Donc la douleur et la délectation ne sont pas contraires.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*De civ. Dei,* lib. XIV, cap. 7) que la joie est la volonté qui consent à ce que nous voulons, tandis que la tristesse est la volonté qui se trouve en dissentiment à l'égard de l'objet voulu. Or, le consentement et le dissentiment sont deux choses contraires. Donc la joie et la tristesse sont contraires.

CONCLUSION. — La délectation et la tristesse sont réciproquement contraires d'après leurs objets.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 13 et 14), la contrariété est une différence qui résulte de la forme. Or, la forme ou l'espèce de la passion et du mouvement se prend de l'objet ou du terme. Donc, puisque les objets de la délectation et de la tristesse ou de la douleur sont contraires, que l'un est le bien présent et l'autre le mal présent, il s'ensuit que la délectation et la douleur sont contraires elles-mêmes.

Il faut répondre au *premier* argument, que rien n'empêche que l'un des contraires ne soit cause de l'autre par accident; la tristesse peut donc être cause de la délectation. Elle en peut être cause: 1° parce que la tristesse que nous avons de l'absence d'une chose, ou de la présence de son contraire nous porte à rechercher plus vivement l'objet qui nous délecte. Ainsi celui qui a soif recherche plus ardemment le plaisir de la boisson, comme un remède à la tristesse qu'il éprouve. 2° Parce que le désir qu'on a d'une délectation quelconque fait qu'on ne se refuse pas à supporter quelque tristesse pour arriver à ce bonheur qu'on envie. Le chagrin présent nous conduit de ces deux manières à la consolation de la vie future, parce que, par là même que l'homme pleure sur ses péchés ou sur ce qui l'éloigne du séjour glorieux, il mérite les consolations éternelles. Il les mérite également

celui qui pour les obtenir ne s'épargne ni fatigues, ni privations ici-bas.

Il faut répondre au *second*, que la douleur peut être agréable par accident, c'est-à-dire quand elle est jointe à l'admiration comme dans les spectacles, ou quand elle nous rappelle le souvenir d'une chose que nous avons aimée, et qu'elle nous fait sentir l'amour d'un être dont l'absence nous afflige. Ainsi par là même que l'amour nous délecte, la douleur et tout ce qui résulte de l'amour est agréable aussi selon que l'affection se fait sentir au milieu de toutes ces impressions. Ce qui fait que la douleur peut être agréable dans les spectacles, c'est qu'on sent alors une sorte d'amour dont on est épris pour les personnages que le jeu des acteurs nous rappelle.

Il faut répondre au *troisième*, que la volonté et la raison se réfléchissent sur leurs actes, en ce sens que les actes de ces deux facultés sont considérés ou comme bons ou comme mauvais. De cette manière la tristesse peut être la matière de la délectation, ou réciproquement, non par elle-même, mais par accident, puisque l'une et l'autre peuvent être considérées sous le rapport de leur bonté et de leur malice morale.

ARTICLE IV. — TOUTE TRISTESSE EST-ELLE CONTRAIRE A TOUTE DÉLECTATION?

1. Il semble que toute tristesse soit contraire à toute délectation. Car comme le blanc et le noir sont des espèces de couleur qui sont contraires, de même la délectation et la tristesse sont des espèces de passions opposées. Or, le blanc et le noir sont universellement contraires l'un à l'autre. Donc il en est de même de la délectation et de la tristesse.

2. Une médecine agit par les contraires. Or, toute délectation est une médecine contre la tristesse quelle qu'elle soit, comme on le voit par ce que dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. ult.). Donc toute délectation est contraire à toute tristesse.

3. Les contraires sont les choses qui se gênent réciproquement. Or, toute tristesse gêne une délectation quelconque, comme on le voit (*Eth.* lib. X, cap. 5). Donc toute tristesse est contraire à toute délectation.

Mais c'est le *contraire*. Les contraires n'ont pas la même cause. Or, la même habitude fait qu'on se réjouit d'une chose et qu'on s'attriste de la chose opposée. Ainsi il arrive que par charité *on se réjouit avec ceux qui sont dans la joie, et on pleure avec ceux qui sont dans les larmes*, comme le dit saint Paul (*Rom.* XII, 15). Donc toute tristesse n'est pas contraire à toute délectation.

CONCLUSION. — La tristesse et la délectation sont universellement contraires dans leur espèce quand elles se rapportent à la même chose; quelquefois elles ne sont pas contraires dans l'espèce, mais elles sont plutôt diverses ou disparates, si elles portent sur des objets divers ou disparates; mais quand ces objets divers sont contraires alors elles ne se combattent nullement. Ainsi quand la joie se rapporte au bien et la tristesse au mal elles ne sont pas contraires.

Il faut répondre que, comme le dit Aristote (*Met.* lib. X, text. 13 et 14), la contrariété est une différence qui provient de la forme. Or, la forme est générale et spéciale; par conséquent il arrive qu'il y a des contraires qui sont opposés d'après leur forme générique, comme la vertu et le vice; et d'autres qui le sont d'après leur forme spécifique, comme la justice et l'injustice. Il faut aussi observer qu'il y a des choses qui sont spécifiées par leurs formes absolues, comme les substances et les qualités (1), et qu'il y en a d'autres qui le sont par leur relation avec ce qui est en dehors d'elles, comme les passions et les mouvements se spécifient d'après leurs termes ou leurs objets. Pour les choses dont les espèces se considèrent d'après

(1) Comme l'homme et le lion.

leurs formes absolues, il arrive que les espèces qui sont contenues sous des genres contraires ne sont pas spécifiquement opposées; mais il n'arrive pas qu'elles aient de l'affinité ou du rapport entre elles. Car l'intempérance et la justice qui appartiennent à des genres contraires, le vice et la vertu, ne sont pas réciproquement contraires (1) relativement à leur espèce propre, et il n'y a ni affinité ni rapport entre elles. Mais dans les choses qui se spécifient d'après leur relation avec ce qui leur est extrinsèque, il arrive que les espèces des genres contraires non-seulement ne sont pas contraires les unes aux autres, mais qu'elles ont entre elles de la convenance et de l'affinité. Car, comme la contrariété résulte des relations directes qu'on a avec des choses contraires telles que le blanc et le noir; de même les relations opposées qu'on a avec ces contraires produisent une sorte de ressemblance, comme quand on s'éloigne du blanc et qu'on s'approche du noir. C'est surtout ce qu'on remarque d'une manière sensible dans la contradiction qui est le principe de l'opposition. Car l'opposition consiste dans l'affirmation et la négation de la même chose, comme quand on dit d'un objet qu'il est blanc et qu'il ne l'est pas. Par conséquent l'affirmation de l'un des contraires et la négation de l'autre produisent une convenance et une ressemblance, comme quand on dit d'une chose qu'elle est noire et qu'elle n'est pas blanche. La tristesse et la délectation étant des passions sont spécifiées par leur objet et sont contraires dans leur genre. Car l'une a pour but de rechercher les choses et l'autre de les éviter, ce qui est pour l'appétit ce que sont pour la raison l'affirmation et la négation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VI, cap. 2). C'est pourquoi la tristesse et la délectation qui se rapportent au même objet sont spécifiquement opposées l'une à l'autre. Mais quand la tristesse et la délectation portent sur des objets différents (par là même que ces objets différents ne sont pas opposés, mais disparates), elles ne sont pas spécifiquement opposées l'une à l'autre, mais elles sont disparates, comme la tristesse qu'on éprouve de la perte d'un ami et la délectation qu'on goûte dans la contemplation. Dans le cas où ces objets différents sont contraires, alors la délectation et la tristesse non-seulement ne sont pas spécifiquement contraires, mais elles ont entre elles de la convenance et de l'affinité, comme se réjouir du bien et s'attrister du mal.

Il faut répondre au *premier* argument, que le blanc et le noir ne tirent pas leur espèce de leur rapport avec quelque chose qui est en dehors d'eux (2), comme la délectation et la tristesse. Il n'y a donc pas de parité.

Il faut répondre au *second*, que le genre se prend de la matière, comme le dit Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 6), et dans les accidents le sujet tient lieu de matière. Or, nous avons dit (*in corp. art.*) que la délectation et la tristesse sont contraires dans leur genre. C'est pourquoi dans la tristesse le sujet est toujours dans une disposition contraire à celle où l'on est dans la joie. Car dans toute délectation l'appétit accepte l'objet qu'il possède, tandis que dans toute tristesse il l'évite. C'est pourquoi de la part du sujet toute délectation est une médecine contre la tristesse quelle qu'elle soit, et toute tristesse est un obstacle à la délectation, surtout quand la délectation est spécifiquement contraire à la tristesse.

De là la réponse au *troisième* argument est évidente. — Ou bien il faut répondre que quoique toute tristesse ne soit pas contraire spécifiquement à toute délectation, elle lui est cependant contraire dans ses effets. Car l'une fortifie la nature de l'animal, tandis que l'autre l'abat en quelque sorte.

(1) C'est pour cela qu'elles sont compatibles. (2) Ils tirent leur espèce de leur forme absolue.

ARTICLE V. — Y A-T-IL UNE TRISTESSE QUI SOIT CONTRAIRE A LA DÉLECTATION DE LA CONTEMPLATION?

1. Il semble qu'il y ait une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation. Car l'Apôtre dit (II. *Cor.* VII, 10) que *la tristesse qui est selon Dieu produit pour le salut une pénitence stable.* Or, c'est à la raison supérieure qui vaque à la contemplation, qu'il appartient de tout rapporter à Dieu (*De Trin.* lib. XII, cap. 3, 4 et 14). Donc la tristesse est opposée à la délectation de la contemplation.

2. Les contraires produisent des effets contraires. Si donc l'un des contraires est cause de la délectation quand on le contemple, l'autre sera cause de la tristesse. Ainsi la tristesse sera contraire à la délectation de la contemplation.

3. Comme l'objet de la délectation est le bien, de même l'objet de la tristesse est le mal. Or, la contemplation peut être mauvaise; car Aristote dit (*Met.* lib. XII, text. 57) qu'il y a des choses qu'il n'est pas convenable de méditer. Donc la tristesse peut être contraire à la délectation de la contemplation.

4. Toute opération quand elle n'est point entravée est une cause de délectation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 12, et lib. X, cap. 4 et 5). Or, l'action de la contemplation peut être empêchée de plusieurs manières; on peut l'empêcher complétement ou la rendre très-difficile. Donc dans la contemplation il peut y avoir une tristesse contraire à la délectation.

5. L'affliction de la chair est une cause de tristesse. Or, il est écrit (*Eccl.* cap. ult. 12) que *la méditation fréquente est l'affliction de la chair.* Donc la contemplation a une tristesse contraire à la délectation.

Mais c'est le *contraire.* Il est écrit (*Sap.* VIII, 16) en parlant de la sagesse : *Sa conversation n'a point d'amertume, sa société point d'ennui, mais on ne trouve en elle que la satisfaction et la joie.* Or, on converse avec la sagesse et on jouit de sa société par la contemplation. Donc il n'y a pas de tristesse qui soit contraire à la délectation qu'on goûte dans la contemplation.

CONCLUSION. — Il n'y a pas de tristesse contraire à la délectation qui résulte de la délectation, et si elle se mêle à elle ce n'est que par accident.

Il faut répondre que la délectation de la contemplation peut s'entendre de deux manières. 1° Elle peut signifier que la contemplation est la cause de la délectation, et non l'objet. Alors la délectation n'a pas pour objet la contemplation elle-même, mais la chose qu'on contemple. Et comme il arrive qu'on contemple ce qui nuit et ce qui attriste, aussi bien que ce qui convient et ce qui délecte, il s'ensuit que si l'on prend dans ce sens la délectation de la contemplation, rien n'empêche que la tristesse ne lui soit contraire (1). 2° Elle peut signifier que la contemplation est l'objet et la cause de la délectation, par exemple, quand on prend plaisir dans la contemplation même. Comme le dit Némésius (*De nat. hom.* lib. VIII, cap. 1), il n'y a pas de tristesse qui soit opposée à la délectation qui résulte ainsi de la contemplation. Aristote dit la même chose (*Top.* lib. I, cap. 13; *Eth.* lib. X, cap. 3). Mais il faut entendre ceci d'une manière absolue. La raison en est que la tristesse est par elle-même contraire à la délectation qui résulte d'un objet opposé. Ainsi la tristesse qui provient du froid est contraire à la délectation qui est l'effet de la chaleur. Or, l'objet de la contemplation n'a pas son contraire. Car les raisons des contraires une fois qu'elles sont perçues par l'intellect ne sont plus opposées l'une à l'autre, mais un contraire est un moyen

(1) On peut s'attrister, par exemple, des peines que la justice divine porte contre les pécheurs, et alors la tristesse ne vient pas de la contemplation, mais de la chose que l'on contemple.

d'en connaître un autre (1). Il n'y a donc pas de tristesse qui puisse être contraire à la délectation, qui consiste absolument parlant dans la contemplation. — Cette délectation n'est pas non plus mélangée de tristesse, comme les délectations corporelles qui sont un remède contre certaines infirmités. Telle est la délectation qu'on trouve dans le boire quand on est tourmenté par la soif. Quand la soif est complétement étanchée, alors cette délectation cesse. Ce qui fait que la délectation de la contemplation n'est mêlée d'aucune tristesse, c'est qu'elle n'a pas pour cause l'absence d'une peine quelconque, mais qu'elle provient de la contemplation qui est agréable par elle-même. Car ce n'est pas une génération, comme nous l'avons dit (quest. xxxiv, art. 3), mais une opération parfaite (2). Mais la tristesse se mêle par accident à la délectation de la perception et cela de deux manières. 1° Du côté des organes. 2° Par suite de l'obstacle que la perception rencontre. — Du côté des organes la tristesse ou la douleur se mêle à la perception directement, au moyen des facultés perceptives de la partie sensitive qui font usage des organes. Et cet effet provient soit de l'objet sensible qui est contraire à la complexion naturelle de l'organe, comme le goût des choses amères et l'odeur des choses fétides, soit par la continuité d'une sensation agréable, qui se prolongeant, finit par outrepasser les forces de la nature, comme nous l'avons dit (quest. xxxiii, art. 2). C'est ainsi qu'une perception sensible qui était d'abord agréable devient ensuite ennuyeuse. Mais ces deux choses n'ont pas lieu directement dans la contemplation de l'esprit, parce que l'esprit n'a pas d'organe corporel. C'est pourquoi il est dit au livre de la Sagesse (*loc. cit.*), que la contemplation de l'esprit n'a ni amertume ni ennui. Mais comme l'esprit fait usage dans la contemplation des facultés sensitives, il en résulte de la fatigue, et c'est pour ce motif que l'affliction ou la douleur se mêle indirectement à la contemplation. Toutefois dans aucun de ces deux cas la tristesse qui se mêle à la contemplation n'est contraire par accident à sa délectation. Car la tristesse qui résulte de l'obstacle que la contemplation rencontre, n'est pas contraire à la délectation qu'on goûte dans cet exercice, mais elle a plutôt de l'affinité et de la convenance avec elle, comme nous l'avons dit (art. préc.). Quant à la tristesse ou l'affliction qui provient de la fatigue du corps, elle n'est pas du même genre, par conséquent elle est tout à fait disparate. Ainsi il est évident qu'aucune tristesse n'est contraire à la délectation qui résulte de la contemplation même, et qu'elle ne se mêle à elle que par accident.

Il faut répondre au *premier* argument, que la tristesse qui est selon Dieu ne provient pas de la contemplation même de l'esprit, mais de l'objet que l'esprit contemple, c'est-à-dire du péché que l'esprit considère comme contraire à l'amour divin.

Il faut répondre au *second*, que les choses qui sont contraires dans l'ordre de la nature ne le sont pas une fois qu'elles sont dans l'intelligence. Car les raisons des contraires ne sont pas opposées ; mais l'un des contraires est plutôt la raison qui fait connaître l'autre. C'est pourquoi la science des contraires est une.

Il faut répondre au *troisième*, que la contemplation n'est pas mauvaise en elle-même, puisque la contemplation n'est rien autre chose que l'étude du vrai qui est le bien de l'intellect. Elle n'est mauvaise que par accident, quand la contemplation d'une chose vile détourne de la contemplation

(1) Car quand on sait ce qu'est une chose, on sait par là même ce qu'elle n'est pas.

(2) C'est une opération momentanée et purement spirituelle.

d'une chose plus noble, ou quand l'appétit se porte d'une manière déréglée vers l'objet qu'on contemple.

Il faut répondre au *quatrième*, que la tristesse qu'on éprouve de l'obstacle que la contemplation rencontre n'est pas contraire à la délectation de la contemplation, mais qu'elle a plutôt de l'affinité avec elle, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *cinquième*, que l'affliction de la chair se rapporte par accident et indirectement à la contemplation de l'esprit, comme nous l'avons vu (*in corp. art.*).

ARTICLE VI. — DOIT-ON FUIR LA TRISTESSE PLUS QU'ON NE DOIT RECHERCHER LA DÉLECTATION?

1. Il semble qu'on doive fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. LXXXIII, quæst. 36) qu'il n'y a personne qui ne fuie la douleur plus qu'il ne recherche le plaisir. Or, ce que tout le monde admet universellement paraît être naturel. Donc il est naturel et convenable qu'on fuie la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation.

2. L'action d'un contraire ajoute à la rapidité et à l'intensité du mouvement. Ainsi l'eau chaude gèle plus fort et plus vite, comme le dit Aristote (*Meteor.* lib. I, cap. 12). Or, la fuite de la tristesse a pour cause la contrariété de l'objet qui attriste, tandis qu'il n'en est pas de même de la recherche de la délectation. Elle provient plutôt de la convenance de l'objet qui délecte. Donc la fuite de la tristesse est plus grande que la recherche de la délectation.

3. Plus la passion qu'on combat par la raison est forte et plus on est louable et vertueux, puisque la vertu a pour objet le bien qui est difficile, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). En effet, l'homme fort qui résiste au mouvement qui porte à fuir la douleur est plus vertueux que l'homme tempérant qui résiste au mouvement par lequel on recherche la délectation. Car Aristote dit (*Rhet.* lib. I, cap. 4) que les forts et les justes sont ceux qu'on honore le plus. Donc le mouvement par lequel on fuit la tristesse est plus violent que le mouvement par lequel on recherche la délectation.

Mais c'est le *contraire*. Le bien est plus fort que le mal, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4). Or, on recherche la délectation pour le bien qui est son objet, tandis qu'on fuit la tristesse à cause du mal. Donc la recherche de la délectation est plus forte que la fuite de la tristesse.

CONCLUSION. — Comme la délectation peut être entière et parfaite, tandis que la tristesse est toujours partielle, il est évident que la recherche de la délectation est naturellement plus grande que la fuite de la tristesse, bien qu'il arrive par accident qu'on fuie la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation.

Il faut répondre qu'absolument parlant on recherche plus vivement la délectation qu'on ne fuit la tristesse. La raison en est que la cause de la délectation est le bien qui convient, tandis que la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal qui répugne. Or, il arrive que le bien qui convient peut exister absolument sans aucune *répugnance*, tandis que le mal ne peut jamais répugner totalement sans qu'il n'y ait en lui aucune *convenance*. Par conséquent la délectation peut être entière et parfaite, tandis que la tristesse est toujours partielle. D'où il suit que la recherche de la délectation est naturellement plus grande que la fuite de la tristesse. Une autre raison, c'est que le bien qui est l'objet de la délectation est recherché par lui-même, tandis que le mal qui est l'objet de la tristesse doit être évité

parce qu'il est la privation du bien. Or, ce qui existe par soi-même l'emporte sur ce qui existe par accident. Nous en avons d'ailleurs la preuve dans les mouvements naturels. En effet tout mouvement naturel est plus intense à la fin, lorsqu'il approche du terme qui convient à sa nature, qu'en commençant lorsqu'il s'éloigne du terme qui ne lui convenait pas, comme si la nature tendait vers ce qui lui convient plutôt qu'elle ne fuit ce qui lui répugne. D'où il suit que l'inclination de la puissance appétitive se porte, absolument parlant, plutôt vers la délectation qu'elle ne fuit la tristesse. — Mais il arrive par accident que quelquefois on fuit la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation, et c'est ce qui se fait de trois manières. 1° De la part de la puissance cognitive. Car, comme le dit saint Augustin (*De Trin.* lib. x, *circ. fin.*), on sent plus vivement l'amour quand le besoin le produit. Or, le besoin de l'objet aimé fait naître la tristesse, qui provient de la perte d'un bien qu'on aimait ou de l'avénement d'un mal contraire. Mais la délectation ne ressent pas le besoin de l'objet aimé, puisqu'elle se repose dans sa possession. Ainsi donc puisque l'amour est la cause de la délectation et de la tristesse, on fuit d'autant plus la tristesse qu'on sent mieux l'amour auquel elle est contraire. 2° De la part de la cause de la douleur ou de la tristesse qui est contraire à un bien que nous préférons à celui dans lequel nous nous délectons. Ainsi nous aimons mieux le bien-être naturel de notre corps que le plaisir de la bonne chère. C'est pourquoi la crainte de la douleur causée par les coups ou par d'autres peines contraires au bien-être matériel du corps nous fait abandonner le plaisir de la table et toutes les autres jouissances de cette nature. 3° De la part de l'effet; parce que la tristesse n'empêche pas seulement une délectation, mais elle peut les empêcher toutes.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand saint Augustin dit qu'on fuit la douleur plus qu'on ne recherche le plaisir, cette proposition est vraie par accident et non d'une manière absolue. Ce qui résulte évidemment de ce qu'il ajoute : nous voyons quelquefois les bêtes les plus farouches s'abstenir des plus grands plaisirs par crainte des douleurs qui sont contraires à la vie qu'on aime par-dessus tout.

Il faut répondre au *second*, que le mouvement qui vient du dedans est autre que le mouvement qui vient du dehors. Car le mouvement qui vient du dedans tend plus fortement vers l'objet qui convient qu'il ne s'éloigne du contraire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*) en parlant du mouvement naturel. Au contraire le mouvement qui vient du dehors tire son intensité de la contrariété même, parce que tous les êtres s'efforcent à leur manière de résister à ce qui leur est contraire, comme ils s'efforcent de se conserver eux-mêmes. C'est ce qui fait qu'un mouvement violent a beaucoup d'intensité à son début et qu'il s'affaiblit vers sa fin. Or, le mouvement de la partie appétitive est intrinsèque, puisqu'il va de l'âme aux objets extérieurs. C'est pourquoi absolument parlant on recherche la délectation plutôt qu'on ne fuit la tristesse. Mais le mouvement de la partie sensitive est extrinsèque, parce qu'il va des choses extérieures à l'âme. C'est ce qui fait qu'on sent plus vivement ce qui est plus contraire (1). Et comme les sens sont nécessaires à la délectation et à la tristesse, il s'ensuit que par accident on fuit la tristesse plus qu'on ne recherche la délectation.

Il faut répondre au *troisième*, que l'homme fort n'est pas loué de ce que rationnellement il ne se laisse vaincre ni par la douleur, ni par une tristesse quelconque, mais de ce qu'il s'élève au-dessus de la douleur que cause

(1) Ainsi plus une chose est contraire à la complexion du corps, et plus elle est sensible.

le danger de la mort. On fuit en effet cette tristesse plus qu'on ne recherche le plaisir de la table ou des sens qui est l'objet de la tempérance, comme on aime la vie plus que la bonne chère et le libertinage. Mais l'homme tempérant est plus loué de ce qu'il ne recherche pas les plaisirs des sens que de ce qu'il n'évite pas les douleurs qui lui sont contraires, comme on le voit (*Eth.* lib. III, cap. 11).

ARTICLE VII. — LA DOULEUR EXTÉRIEURE EST-ELLE PLUS GRANDE QUE LA DOULEUR INTÉRIEURE ?

1. Il semble que la douleur extérieure soit plus grande que la douleur intérieure du cœur. Car la douleur extérieure est produite par une cause contraire au bien-être du corps dans lequel la vie réside, tandis que la douleur intérieure résulte des imaginations mauvaises qu'on se forme. Donc puisqu'on aime la vie plus que le bien qu'on imagine, il semble, d'après ce que nous avons dit plus haut, que la douleur extérieure soit plus grande que la douleur intérieure.

2. La chose frappe plus que son image. Or, la douleur extérieure provient de l'union réelle du sujet avec un objet qui lui est contraire, tandis que la douleur intérieure ne provient que de l'image de l'objet contraire qu'on a perçu. Donc la douleur extérieure est plus grande que la douleur intérieure.

3. On connaît la cause par l'effet. Or, la douleur extérieure produit de plus grands effets; car on meurt plutôt pour des douleurs extérieures que pour une douleur intérieure. Donc la douleur extérieure est plus grande, et on l'évite plutôt que la douleur intérieure.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Eccl.* XXV, 17) : *La tristesse du cœur est une plaie universelle et la malignité de la femme une malice consommée.* Donc comme la malice de la femme surpasse toutes les autres, de même la tristesse du cœur l'emporte sur toutes les afflictions extérieures.

CONCLUSION. — Puisqu'il y en a qui acceptent volontairement des douleurs extérieures pour éviter les douleurs intérieures, c'est une preuve que celles-ci sont plus grandes que les autres.

Il faut répondre que la douleur extérieure et la douleur intérieure se confondent en un point, mais qu'elles diffèrent en deux autres. Elles se confondent en ce que l'une et l'autre est le mouvement de la puissance appétitive, comme nous l'avons dit (art. 1), mais elles diffèrent relativement aux deux choses qui sont requises pour la tristesse et la délectation, c'est-à-dire relativement à leur cause qui est le bien ou le mal auquel on est uni et relativement à la perception ou à la connaissance. En effet la cause de la douleur extérieure est l'union avec le mal qui répugne au corps, et la cause de la douleur intérieure est l'union avec le mal qui répugne à l'appétit. La douleur extérieure résulte de la perception des sens, spécialement du tact, et la douleur intérieure résulte de la perception intérieure, soit de l'imagination, soit de la raison. Si donc on compare la cause de la douleur intérieure à celle de la douleur extérieure, l'une appartient par elle-même à l'appétit dont ces deux sortes de douleurs relèvent, et l'autre s'y rattache par un intermédiaire. Car la douleur intérieure provient de ce qu'une chose répugne à l'appétit, et la douleur extérieure ne répugne à l'appétit que parce qu'elle répugne au corps. Et comme ce qui existe par soi est toujours avant ce qui existe par autrui, il s'ensuit que sous ce rapport la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. Il en est de même pour la perception. En effet la perception de la raison et de l'imagination est plus élevée que la perception des sens et du tact. Par conséquent, absolument parlant, la douleur intérieure l'emporte sur la douleur extérieure. D'ailleurs la preuve de

l'exactitude de cette assertion c'est qu'on s'impose volontairement des peines extérieures pour éviter une peine intérieure. Et quand la douleur extérieure ne répugne pas à l'appétit intérieur, il arrive quelquefois que la joie du cœur la rend douce et agréable (1). Cependant quelquefois la douleur extérieure accompagne la douleur intérieure, et alors elle l'augmente. Car non-seulement la douleur intérieure est plus grande que l'extérieure, mais elle est aussi plus universelle, puisque tout ce qui répugne au corps peut répugner à l'appétit intérieur, et tout ce que les sens perçoivent peut être perçu par l'imagination et la raison, mais non réciproquement. C'est pourquoi il est dit positivement dans l'Ecriture que la tristesse du cœur est une plaie universelle, parce qu'elle comprend les douleurs que causent les plaies extérieures.

Il faut répondre au *premier* argument, que la douleur intérieure peut avoir pour objet ce qui est contraire à la vie. Ainsi le rapport de la douleur intérieure à la douleur extérieure ne doit pas se juger d'après la diversité des maux qui sont la cause de la douleur, mais d'après la diversité de rapport qu'il y a entre la cause de la douleur et l'appétit.

Il faut répondre au *second*, que la tristesse intérieure ne provient pas de la perception de l'image de l'objet, comme de sa cause. Car l'homme ne s'attriste pas intérieurement de l'image qu'il perçoit, mais de la chose que cette image représente. Et comme on perçoit d'autant mieux une chose par son image, que cette image est plus immatérielle et plus abstraite, il s'ensuit que la douleur intérieure, absolument parlant, est plus grande et qu'elle a pour objet un mal plus profond, parce que le mal se connaît mieux par la perception intérieure.

Il faut répondre au *troisième*, que les changements corporels sont plutôt déterminés par la douleur extérieure; soit parce que la douleur extérieure s'attaque directement au corps, puisqu'elle résulte du tact; soit parce que les sens extérieurs sont plus corporels que les sens intérieurs. Ainsi comme l'appétit sensitif est plus matériel que l'appétit intelligentiel, il arrive, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 4), que le corps est plutôt altéré par le mouvement de l'appétit sensitif. Pour la même raison la douleur extérieure agit plus sur le corps que la douleur intérieure (2).

ARTICLE VIII. — N'Y A-T-IL QUE QUATRE ESPÈCES DE TRISTESSE?

1. Il semble que saint Jean Damascène ait eu tort de distinguer (*De fid. orth.* lib. II, cap. 13) quatre espèces de tristesse qui sont : l'abattement, le chagrin (ἄχος) ou l'anxiété, d'après Némésius (*De nat. hom.* cap. 19), la compassion et l'envie. Car la tristesse est opposée à la délectation. Or, on ne distingue pas différentes espèces de délectation. Donc on ne doit pas non plus distinguer différentes espèces de tristesse.

2. La pénitence est une espèce de tristesse, et il en est de même du zèle et de la vengeance, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. II, cap. 9 et 11). On ne les comprend cependant pas dans ces différentes espèces. Donc la division préétablie est insuffisante ou incomplète.

3. Toute division doit se faire par les contraires. Or, les différentes parties de la division précédente ne sont pas opposées entre elles. Car, d'après Némésius, l'abattement est une tristesse qui fait perdre la parole; l'anxiété une tristesse qui appesantit; l'envie une tristesse qui a pour objet le

(1) Ainsi les souffrances que les martyrs enduraient pour la foi leur étaient agréables.

(2) La douleur extérieure est plus capable de causer la mort, parce qu'elle agit directement sur le corps; mais de ce qu'elle est plus grande dans ses effets il ne s'ensuit pas qu'elle le soit dans sa nature.

bien d'autrui, et la compassion une tristesse qui se rapporte au mal des autres. Or, il arrive qu'un homme peut tout à la fois s'attrister du mal des uns, du bien des autres, en concevoir intérieurement un certain abattement et perdre extérieurement la parole. Donc la division précédente n'est pas convenable.

Mais c'est le *contraire*. Nous avons cité à ce sujet le témoignage de saint Jean Damascène et de Némésius.

CONCLUSION. — Il y a quatre espèces de tristesse : l'abattement, l'anxiété, la compassion et l'envie.

Il faut répondre qu'il est dans la nature de l'espèce de s'ajouter au genre. Or, une chose peut être ajoutée à un genre de deux manières : 1° parce qu'elle lui appartient par elle-même et qu'elle est contenue en lui virtuellement. C'est ainsi que le caractère d'être raisonnable s'ajoute à l'animal. Cette addition produit de véritables espèces d'un genre, comme le prouve Aristote (*Met.* lib. VIII, text. 10 et 11). 2° On ajoute encore au genre des choses qui sont en quelque sorte étrangères à sa nature, comme si l'on ajoutait à l'idée de l'animal l'idée de blanc ou quelque autre chose semblable. Cette addition ne produit pas de véritables espèces d'un genre, selon le sens que nous donnons généralement aux mots genre et espèce. Cependant quelquefois on dit qu'une chose est l'espèce d'un genre parce qu'elle a une propriété extrinsèque à laquelle la nature du genre s'applique. Ainsi on dit que le charbon et la flamme sont des espèces de feu, parce que la nature du feu s'applique à une matière étrangère. Selon la même façon de parler on dit que l'astronomie et la perspective sont des espèces de mathématique, parce que les principes mathématiques s'appliquent aux choses naturelles. — C'est dans ce sens qu'on distingue différentes espèces de tristesse selon que le motif de la tristesse s'applique à quelque objet extrinsèque. Or, cet objet extrinsèque peut être considéré soit par rapport à la cause ou l'objet de la tristesse, soit par rapport à l'effet. Car l'objet propre de la tristesse est le mal propre à celui qui est triste. Par conséquent son objet extérieur peut se considérer : 1° par rapport au mal d'un autre, parce que c'est un mal, mais un mal qui ne nous est pas propre, et alors la tristesse que nous concevons à l'occasion du mal d'autrui que nous considérons comme notre mal propre, c'est ce que nous appelons la *compassion*. 2° Il peut lui être étranger sous un double rapport, parce qu'il peut s'agir ni d'une chose qui nous est propre, ni d'une chose mauvaise, mais du bien d'autrui. Quand on considère le bien d'autrui comme son propre mal il en résulte une tristesse qui prend le nom d'*envie*. — Quant à l'effet propre de la tristesse, il consiste dans la fuite ou l'aversion de l'appétit. Ce qu'il y a d'étranger par rapport à l'effet de la tristesse peut se considérer relativement à l'une de ces deux choses, c'est-à-dire par rapport à la fuite qui peut être impossible. Alors quand on ne voit pas moyen d'échapper au mal, la tristesse qui pèse sur l'âme devient de l'*anxiété*. Mais si l'âme est tellement accablée que les membres extérieurs en soient devenus immobiles, alors on arrive à l'*abattement*, dans ce cas il n'y a plus aucun des effets propres de la tristesse ; il n'y a plus ni fuite, ni appétit ou volonté. On dit que l'abattement enlève l'usage de la parole, parce que de tous les mouvements intérieurs la voix est ce qui exprime le mieux les conceptions et les affections non-seulement dans les hommes, mais encore dans les autres animaux, comme le dit Aristote (*Pol.* lib. I, cap. 2).

Il faut répondre au *premier* argument, que la délectation est produite par le bien qui ne s'entend que d'une manière. C'est pourquoi on ne distingue pas plusieurs espèces de délectation, comme plusieurs espèces de tristesse ;

car la tristesse a pour cause le mal qui se produit de différentes façons, comme le dit saint Denis (*De div. nom.* cap. 4).

Il faut répondre au *second*, que la pénitence se rapporte au mal propre qui est par lui-même l'objet de la tristesse; c'est pourquoi on n'en fait pas une espèce particulière : quant au zèle et à la vengeance ils sont compris dans l'envie, comme on le verra (part. II, quest. XXXVI, art. 2).

Il faut répondre au *troisième*, que cette division n'est pas faite d'après l'opposition des espèces, mais d'après la diversité des objets étrangers auxquels la tristesse est entraînée par sa nature, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

QUESTION XXXVI.

DES CAUSES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Après avoir parlé de la nature de la tristesse, nous avons à nous occuper de ses causes. — A ce sujet quatre questions sont à faire : 1° La cause de la douleur est-elle le bien qu'on a perdu ou plutôt le mal qu'on éprouve? — 2° La concupiscence est-elle une cause de la douleur? — 3° Le désir de l'unité est-il une cause de la douleur? — 4° La puissance à laquelle nous ne pouvons résister est-elle une cause de douleur?

ARTICLE I. — LA CAUSE DE LA DOULEUR EST-ELLE LE BIEN QU'ON A PERDU OU LE MAL QU'ON ÉPROUVE?

1. Il semble que le bien qu'on a perdu soit plutôt cause de la douleur que le mal qu'on éprouve. Car saint Augustin dit (*Quæst.* lib. VIII, quæst. 1) que la douleur est produite par la perte des biens temporels. Donc pour la même raison toute douleur provient de la perte d'un bien quelconque.

2. Nous avons dit (quest. préc. art. 4) que la douleur qui est contraire à la délectation se rapporte au même objet que la délectation elle-même. Or, la délectation a pour objet le bien, comme nous l'avons dit (quest. XXXV, art. 4). Donc la douleur a principalement pour objet la perte d'un bien.

3. D'après saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 7 et 9) l'amour est la cause de la tristesse et de toutes les autres affections de l'âme. Or, l'objet de l'amour est le bien. Donc la douleur ou la tristesse se rapporte plus au bien qu'on a perdu qu'au mal qu'on éprouve.

Mais c'est le *contraire*. Saint Jean Damascène dit (*De fid. orth.* lib. II, cap. 12) que le mal qu'on attend produit la crainte et le mal présent la tristesse.

CONCLUSION. — Comme la délectation regarde avant tout le bien qu'on possède comme son objet propre, de même la cause de la tristesse est plutôt le mal qu'on éprouve que le bien qu'on a perdu.

Il faut répondre que si la privation était dans la connaissance ce qu'elle est dans la réalité, cette question ne paraîtrait d'aucune importance. Car le mal, comme nous l'avons vu (part. I, quest. XLVIII, art. 1), est la privation du bien; or, la privation dans l'ordre naturel n'est rien autre chose que l'absence de la vertu contraire. D'après cela, s'attrister du bien qu'on a perdu et du mal qu'on éprouve ce serait la même chose. Mais la tristesse est un mouvement de l'appétit qui suit la perception ou la connaissance. Or, dans la connaissance la privation a la nature d'un être, et c'est pour cela qu'on l'appelle un être de raison. Ainsi le mal étant une privation agit à la manière d'un contraire. C'est pourquoi le mouvement appétitif diffère selon qu'il se porte plus principalement vers le mal qu'on éprouve ou vers le bien qu'on a perdu. Et comme le mouvement de l'appétit animal est par rapport aux opérations de l'âme ce que le mouvement naturel est dans l'ordre de la nature, on peut juger du premier par l'étude de ce qui se passe dans le second. Or, nous distinguons dans les mouvements naturels

l'attraction et la répulsion, l'attraction se rapporte par elle-même à ce qui convient à la nature et la répulsion à ce qui lui est contraire. Ainsi un corps pesant s'éloigne par lui-même d'un lieu élevé et se trouve naturellement attiré vers les lieux bas. Si on considère la cause de ce double mouvement, c'est-à-dire la gravité, on remarquera qu'elle porte les corps vers le bas avant de les éloigner des lieux hauts d'où elle les fait descendre. Ainsi donc puisque la tristesse produit dans l'appétit un mouvement de fuite ou d'éloignement, et la délectation un mouvement de sympathie ou d'affection, comme la délectation se rapporte principalement au bien que l'on possède et qui est son objet propre, de même la tristesse se rapporte au mal qu'on éprouve, tandis que la cause de la délectation et de la tristesse, c'est-à-dire l'amour, se rapporte plus directement au bien qu'au mal. Par conséquent par là même que l'objet est la cause de la passion, le mal qu'on éprouve est plutôt la cause propre de la douleur ou de la tristesse que le bien qu'on a perdu.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'on considère la perte du bien comme une mauvaise chose, et la perte du mal comme une bonne. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que la douleur provient de la perte des biens temporels.

Il faut répondre au *second*, que la délectation et la douleur qui lui est contraire se rapportent au même objet, mais sous un rapport opposé. Car si la délectation a pour objet la présence d'une chose, la tristesse est produite par son absence. Et comme dans l'un des contraires est renfermée la privation de l'autre, suivant ce que dit Aristote (*Met.* lib. x, text. 15), il arrive que la tristesse qui est le contraire de la délectation se rapporte en un sens au même objet, mais d'une manière opposée.

Il faut répondre au *troisième*, que quand une même cause produit une multitude de mouvements, il n'est pas nécessaire que tous se rapportent principalement au but principal de la cause elle-même. Il n'y a que le premier qui doit s'y rapporter; tous les autres se rapportent plus principalement à ce qui est en harmonie avec leur propre nature (1).

ARTICLE II. — LA CONCUPISCENCE EST-ELLE UNE CAUSE DE LA DOULEUR?

1. Il semble que la concupiscence ne soit pas la cause de la douleur ou de la tristesse. Car la tristesse se rapporte par elle-même au mal, comme nous l'avons dit (art. préc.). Or, la concupiscence est un mouvement de l'appétit vers le bien. Et le mouvement qui se rapporte à un contraire n'est pas cause du mouvement qui se rapporte à un autre contraire. Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur.

2. La douleur, d'après saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 12), se rapporte au présent et la concupiscence à l'avenir. Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur.

3. Ce qui est délectable par soi-même n'est pas cause de la douleur. Or, la concupiscence est délectable par elle-même, comme le dit Aristote (*Rhet.* lib. I, cap. 11). Donc la concupiscence n'est pas cause de la douleur ou de la tristesse.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Ench.* cap. 24) : L'ignorance de ce que l'on doit faire et la concupiscence des choses mauvaises ont pour compagnes l'erreur et la douleur. Or, l'ignorance est cause de l'erreur. Donc la concupiscence est cause de la douleur.

CONCLUSION. — La concupiscence est quelquefois par sa propre nature cause de la

(1) Ainsi, quoique l'amour soit cause de la tristesse et qu'il ait le bien pour objet, il n'est pas nécessaire qu'il en soit ainsi de la tristesse.

douleur, parce que nous nous attristons du retard du bien que nous désirons ou de sa destruction complète, mais elle ne peut en être la cause universelle.

Il faut répondre que la tristesse est un mouvement de l'appétit animal. Le mouvement appétitif a de l'analogie, comme nous l'avons dit (art. préc.), avec l'appétit naturel, et on peut lui assigner deux causes : une cause finale et une cause efficiente qui est le principe même du mouvement. Ainsi, la gravité est la cause efficiente qui fait descendre les corps, comme la cause finale de ce mouvement est le lieu bas où ils reposent, mais le principe du mouvement est l'inclination naturelle qui résulte de la gravité. Or, la cause finale du mouvement appétitif est son objet, et c'est dans ce sens que nous avons dit (art. préc.) que la cause de la douleur ou de la tristesse est le mal qu'on éprouve. Quant à sa cause efficiente, elle est l'inclination intérieure de l'appétit qui le porte directement vers le bien et qui repousse conséquemment le mal qui lui est contraire. C'est pourquoi le premier principe de ce mouvement appétitif, c'est l'amour qui est l'inclination première de l'appétit vers le bien qu'on veut se procurer; et le second principe est la haine qui est l'inclination première de l'appétit vers le mal qu'on doit éviter. Mais parce que la concupiscence ou la cupidité est le premier effet de l'amour, celui dans lequel nous nous délectons le plus, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 6), saint Augustin prend souvent la cupidité ou la concupiscence pour l'amour, comme nous l'avons fait remarquer (quest. XXX, art. 2 ad 2), et c'est en ce sens qu'il dit que la concupiscence est la cause universelle de la douleur. — La concupiscence considérée dans sa propre nature est à la vérité quelquefois cause de la douleur. Car tout ce qui empêche un mouvement de parvenir à son terme lui est contraire, et ce qui est contraire au mouvement de l'appétit nous attriste. Par conséquent la concupiscence est donc cause de la tristesse en ce sens que nous nous attristons du retard du bien que nous désirons ou de sa disparition complète. Mais elle ne peut pas être la cause universelle de la douleur, parce que nous déplorons plus la perte des biens présents dans lesquels nous nous délectons que la privation des biens futurs que nous désirons.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'inclination qui porte l'appétit à rechercher le bien est la cause de l'inclination qui le porte à éviter le mal, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*). De là il arrive que les mouvements de l'appétit qui se rapportent au bien sont cause des mouvements de l'appétit qui se rapportent au mal.

Il faut répondre au *second*, que ce qu'on désire, bien que ce soit en réalité une chose à venir, est cependant présent d'une manière (1) par là même qu'on l'espère. — Ou bien on peut dire que quoique le bien désiré soit un bien futur, cependant l'obstacle qui nous empêche d'en jouir est présent et produit par là même de la douleur.

Il faut répondre au *troisième*, que la concupiscence est agréable tant qu'on a l'espérance d'obtenir ce qu'on désire; mais une fois qu'un obstacle vient à nous ravir cette espérance, alors elle produit la douleur.

ARTICLE III. — LE DÉSIR DE L'UNITÉ (2) EST-IL UNE CAUSE DE DOULEUR?

1. Il semble que le désir de l'unité ne soit pas une cause de douleur. Car Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. 3) que l'on a prétendu que la satisfaction était une cause de délectation, et le besoin une cause de tristesse, parce que l'on n'a considéré la délectation et la tristesse que par rapport à la nourriture.

(1) Il est présent en nous par la pensée.

(2) Par l'unité, saint Thomas entend ici la réunion de toutes les perfections qu'exige la nature d'un être. Tout être souffre quand il ne réunit pas ces perfections, et il souffre quand il a en lui des choses contraires à sa nature. Alors il tend à s'en séparer.

Or, toute délectation ou toute tristesse n'a pas la nourriture pour objet. Donc le désir de l'unité n'est pas la cause universelle de la douleur, puisque la satisfaction a rapport à l'unité et le besoin implique la multiplicité.

2. Toute séparation est contraire à l'unité. Si donc la douleur était produite par le désir de l'unité, aucune séparation ne serait agréable, ce qui est évidemment faux relativement à la séparation de tout ce qui est superflu.

3. La raison qui nous porte à nous unir au bien est cause que nous nous éloignons du mal. Or, comme l'union appartient à l'unité, de même la séparation lui est contraire. Donc le désir de l'unité ne doit pas être considéré comme une cause de douleur plutôt que le désir de la séparation.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De lib. arb.* lib. III, cap. 23) que la douleur que les bêtes éprouvent montre assez par le soin et l'amour qu'elles ont pour leur corps combien elles recherchent l'unité. Car qu'est-ce que la douleur, sinon le sentiment qui ne souffre ni la division, ni la corruption.

CONCLUSION. — Comme la concupiscence ou le désir du bien est la cause de la douleur, de même l'amour ou le désir de l'unité.

Il faut répondre que comme la concupiscence ou le désir du bien est la cause de la douleur, de même le désir de l'unité ou l'amour en est la cause. Car le bien de chaque être consiste dans une certaine unité, c'est-à-dire en ce que chaque chose possède en elle et réunisse les éléments dont se compose sa perfection. De là les platoniciens ont conclu qu'il n'y a qu'un seul principe comme il n'y a qu'un seul bien. C'est pour cela que chaque être désire naturellement l'unité comme il désire la bonté, et que comme l'amour ou la recherche du bien est la cause de la douleur, il en est de même de l'amour ou de la recherche de l'unité.

Il faut répondre au *premier* argument, que toute union n'est pas une perfection, il n'y a que celle dont la perfection de l'être dépend. C'est pourquoi le désir de l'unité quelle qu'elle soit n'est pas cause de la douleur ou de la tristesse, comme le pensaient certains philosophes dont Aristote (*loc. cit.*) rejette l'opinion en faisant remarquer qu'il y a des satisfactions qui ne sont pas agréables. Ainsi ceux qui sont chargés de nourriture ne trouvent plus de plaisir à prendre des aliments. Car cette espèce de satisfaction ou d'union répugne à la perfection de l'être plutôt qu'elle n'y contribue. C'est pourquoi la douleur n'est pas produite par la recherche d'une unité quelconque, mais de l'unité dans laquelle consiste la perfection de la nature.

Il faut répondre au *second*, que la séparation peut être agréable, soit parce qu'elle écarte ce qui est contraire à la perfection de la chose, soit parce qu'elle est accompagnée d'une certaine union, comme celle de l'objet sensible avec les sens.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on désire être séparé de ce qui nuit et de ce qui corrompt, parce que toutes ces choses détruisent l'unité de l'être. Le désir de cette séparation n'est donc pas la cause première de la douleur, mais c'est plutôt le désir de l'unité.

ARTICLE IV. — LA PUISSANCE A LAQUELLE ON NE PEUT RÉSISTER EST-ELLE CAUSE DE LA DOULEUR?

1. Il semble qu'une puissance supérieure ne puisse nous causer de la douleur. Car ce qui est au pouvoir d'un agent n'existe pas encore, c'est une chose à venir. Or, la douleur a pour cause le mal présent. Donc une puissance supérieure ne peut en être cause.

2. Le dommage porté est cause de la douleur. Or, il n'y a qu'une puissance inférieure qui puisse nous causer du dommage. Donc une puissance supérieure ne peut pas être cause de la douleur.

3. Les causes des mouvements appétitifs sont les inclinations intérieures de l'âme. Or, une puissance supérieure est quelque chose d'extérieur. Donc elle ne doit pas être considérée comme une cause de douleur.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*De nat. bon.* cap. 20) : Ce qui produit la douleur dans l'âme c'est la volonté, en résistant à une puissance supérieure; ce qui produit la douleur dans le corps, ce sont les sens en résistant à un corps plus puissant.

CONCLUSION. — La puissance supérieure à laquelle on ne peut résister est cause de la douleur puisqu'elle nous fait éprouver le mal qui corrompt.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. 1), le mal qu'on éprouve est objectivement la cause de la douleur ou de la tristesse. Ce qui est la cause de cette union avec le mal doit donc être considéré comme la cause de la tristesse ou de la douleur. Or, il est évident qu'il est contraire à l'inclination de l'appétit qu'on reste en présence du mal et qu'on s'attache à lui. Et comme ce qui est contraire à l'inclination d'un être n'arrive jamais que par l'intervention d'un autre être plus puissant, il s'ensuit qu'il faut admettre avec saint Augustin une puissance supérieure comme étant la cause de la douleur (1). Mais il est à remarquer que quand la puissance supérieure a assez de vertu pour transformer l'inclination de l'être qui subit son action dans son inclination propre, il n'y a plus alors ni répugnance, ni violence. Ainsi quand un agent plus puissant attire un corps pesant et lui enlève la propriété qu'il a de tendre vers le bas, alors il s'élève en l'air sans violence, et ce mouvement lui devient naturel. Ainsi donc si une puissance supérieure a assez de force pour détruire l'inclination de la volonté ou de l'appétit sensitif, il ne peut résulter de cette inclination ni douleur, ni tristesse (2). On n'éprouve ces sentiments de peine que quand l'inclination de l'appétit subsiste et qu'elle se porte dans un sens contraire. C'est pour ce motif que saint Augustin dit que la volonté, en résistant à une puissance supérieure, produit la douleur; car si elle ne résistait pas, mais qu'elle cédât en donnant son consentement, ce ne serait pas la douleur, mais la délectation qui s'ensuivrait.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'une force supérieure produit la douleur quand elle agit non en puissance, mais en acte, c'est-à-dire quand elle nous fait réellement éprouver le mal qui nous nuit.

Il faut répondre au *second*, que rien n'empêche qu'une puissance qui n'est pas la plus grande absolument, ne le soit relativement, et qu'à ce titre elle ne puisse causer quelque dommage. Si elle n'était supérieure à aucun titre, elle ne pourrait nuire d'aucune manière, et elle ne pourrait par conséquent être la cause d'aucune douleur.

Il faut répondre au *troisième*, que les agents extérieurs peuvent être cause des mouvements appétitifs, parce qu'ils peuvent rendre présent l'objet qui les produit. C'est ainsi que la puissance supérieure peut être cause de la douleur.

QUESTION XXXVII.

DES EFFETS DE LA DOULEUR OU DE LA TRISTESSE.

Après avoir parlé des causes de la douleur ou de la tristesse nous avons à nous occuper de ses effets. — A ce sujet quatre questions se présentent : 1° La douleur enlève-

(1) C'est ainsi que le juge oblige le criminel à subir la peine de mort.

(2) Les martyrs marchaient ainsi sur des charbons ardents avec autant de plaisir que sur des roses.

t-elle la faculté d'apprendre? — 2° L'appesantissement de l'esprit est-il l'effet de la tristesse ou de la douleur? — 3° La tristesse ou la douleur affaiblit-elle toute espèce d'action? — 4° La tristesse nuit-elle au corps plus que les autres passions de l'âme?

ARTICLE I. — LA DOULEUR ENLÈVE-T-ELLE LA FACULTÉ D'APPRENDRE?

1. Il semble que la douleur n'enlève pas la faculté d'apprendre. Car il est dit dans Isaïe (xxvi, 9) : *Lorsque vous aurez exercé vos jugements sur la terre, alors les habitants du monde apprendront à être justes.* Et plus loin (*ibid.* 26) : *Vous les instruirez par l'affliction qui les obligera à vous adresser leur prière.* Or, les jugements de Dieu et l'affliction produisent dans les cœurs des hommes la douleur ou la tristesse. Donc la douleur ou la tristesse ne détruit pas, mais augmente plutôt la faculté d'apprendre.

2. Isaïe dit encore (xxviii, 9) : *A qui le Seigneur enseignera-t-il sa loi? à qui donnera-t-il l'intelligence de sa parole? à ceux qu'on a sevrés et qu'on vient d'arracher de la mamelle,* c'est-à-dire qu'on vient de priver des plaisirs. Or, la douleur et la tristesse détruisent surtout les plaisirs, puisque la tristesse est directement contraire à la délectation, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. vii, cap. 14), et que d'après l'Ecriture (*Eccl.* xi, 29) *une peine d'une heure fait oublier toutes les plus grandes jouissances.* Donc la douleur n'enlève pas, mais plutôt elle fournit le moyen d'apprendre.

3. La tristesse intérieure l'emporte sur la douleur extérieure, comme nous l'avons dit (quest. xxxv, art. 7). Or, l'homme peut apprendre tout en éprouvant une tristesse intérieure. Donc à plus forte raison le peut-il quand il éprouve une douleur corporelle.

Mais c'est le *contraire.* Saint Augustin dit (*Solil.* lib. i, cap. 12) : Quoique je fusse alors tourmenté par un violent mal de dents, je ne laissais pas de repasser dans mon esprit tout ce que j'avais appris, mais j'étais dans l'impossibilité d'apprendre ce qui eût exigé toute l'attention dont mon esprit est capable.

CONCLUSION. — Comme une douleur intense attire sur elle toute l'attention de l'esprit, non-seulement elle affaiblit, mais souvent elle détruit complétement la volonté et la faculté d'apprendre.

Il faut répondre que toutes les puissances de l'âme ayant leur racine dans une seule et même essence, il est nécessaire que quand l'attention de l'âme se porte sur l'opération d'une puissance elle soit par là même éloignée de l'opération d'une autre. Car l'attention de l'âme ne peut pas ne pas être une. C'est pourquoi, s'il y a une chose qui l'absorbe complétement ou en partie, il n'est plus possible qu'elle s'occupe d'une autre qui exigerait aussi une grande attention de sa part. Or, il est évident que la douleur sensible attire à elle toutes les facultés de l'âme, parce que tout être est naturellement porté à repousser de toute son énergie ce qui lui est contraire, comme on le voit dans l'ordre naturel. De même il est évident que pour apprendre quelque chose de nouveau il faut de l'étude et des efforts accompagnés d'une grande application, comme on le voit par ces paroles de l'Ecriture (*Prov.* ii, 4) : *Si vous recherchez la sagesse comme l'argent et que vous creusiez pour la découvrir comme si c'était un trésor, alors vous comprendrez la crainte du Seigneur et vous trouverez la science de Dieu.* C'est pourquoi si la douleur est intense, elle empêche l'homme de pouvoir apprendre quelque chose; et elle peut même être si vive qu'il ne lui soit pas possible dans ses plus grands accès de réfléchir à ce qu'il a su auparavant. Cependant il est à remarquer que ces effets varient selon les divers degrés d'amour que l'homme a pour la science ou la contemplation, parce que plus cet amour est

ardent et plus il captive puissamment l'attention de l'esprit et l'empêche de se laisser distraire par la douleur.

Il faut répondre au *premier* argument, que la tristesse modérée qui empêche l'esprit de divaguer peut servir à acquérir la science, surtout celle des choses par lesquelles l'homme espère pouvoir se délivrer de sa tristesse, et c'est en ce sens que les hommes reçoivent mieux dans l'affliction la science de Dieu.

Il faut répondre au *second*, que la délectation aussi bien que la douleur par là même qu'elles captivent l'attention de l'esprit sont un obstacle à l'exercice de la raison. C'est ce qui fait dire à Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 11) que dans les jouissances vénériennes il est impossible de comprendre quelque chose. Or, la douleur agit encore plus puissamment sur l'âme que la délectation, comme nous voyons dans l'ordre naturel l'action des corps tendre plus fortement vers un contraire. Ainsi l'eau chaude subit plus vivement l'action du froid et gèle plus fort. Si donc la douleur ou la tristesse était modérée, elle pourrait accidentellement contribuer à la science, parce qu'elle détruirait alors l'excès des plaisirs, mais par elle-même elle est un obstacle, et quand elle est intense, elle détruit complétement la faculté d'apprendre.

Il faut répondre au *troisième*, que la douleur extérieure provient de la lésion du corps, et elle est plutôt accompagnée d'une modification dans l'organisme que la douleur intérieure qui est cependant plus grande quand on la considère d'après ce qu'il y a en elle de formel, c'est-à-dire d'après ce qui vient de l'âme. C'est pourquoi la douleur corporelle empêche plutôt que la douleur intérieure la contemplation qui demande un repos absolu. Toutefois la douleur intérieure quand elle est très-vive absorbe tellement l'esprit que l'homme ne peut plus rien apprendre de nouveau. C'est pour cela que la tristesse a fait interrompre à saint Grégoire son commentaire sur Ezéchiel, comme il le dit lui-même (*hom.* XII *in Ezech.*).

ARTICLE II. — LA PESANTEUR DE L'ESPRIT EST-ELLE UN EFFET DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR?

1. Il semble que l'appesantissement de l'esprit ne soit pas l'effet de la tristesse. Car saint Paul dit (II. *Cor.* VII, 11) : *Considérez donc combien cette tristesse selon Dieu a produit en vous de sollicitude, de satisfaction, d'indignation*, etc., etc. Or, la sollicitude et l'indignation appartiennent à l'élévation de l'esprit qui est contraire à l'appesantissement. Donc l'appesantissement n'est pas un effet de la tristesse.

2. La tristesse est contraire à la délectation. Or, l'effet de la délectation est la dilatation, qui a pour contraire non l'appesantissement, mais le resserrement du cœur. Donc on ne doit pas considérer l'appesantissement comme un effet de la tristesse.

3. La tristesse absorbe, comme on le voit par ces paroles de l'Apôtre (II. *Cor.* II, 7) : *Vous devez traiter le coupable avec indulgence dans la crainte qu'il ne soit absorbé par son excessive tristesse.* Or, la pesanteur n'est pas l'absorption. Car celui qui s'appesantit est déprimé par un poids quelconque, tandis que celui qui est absorbé est renfermé dans ce qui l'absorbe. Donc on ne doit pas compter la pesanteur parmi les effets de la tristesse.

Mais c'est le *contraire*. Némésius (*De nat. hom.* cap. 19) et saint Jean Damascène (*De fid. orth.* lib. II, cap. 13) disent que la tristesse appesantit l'âme.

CONCLUSION. — Puisque la tristesse résulte du mal présent, elle appesantit surtout l'esprit et quelquefois elle empêche le mouvement de l'esprit et du corps.

Il faut répondre qu'on désigne quelquefois métaphoriquement les effets des passions de l'âme par des images qu'on emprunte aux choses sensibles ; parce que les mouvements de l'appétit animal ressemblent aux inclinations de l'appétit naturel. C'est ainsi qu'on attribue la ferveur à l'amour, la dilatation à la joie et l'appesantissement à la tristesse. En effet, on dit que l'homme s'appesantit quand il est empêché par un poids quelconque de jouir de son mouvement propre. Or, il est évident, d'après ce que nous avons dit (quest. xxxvi, art. 1), que la tristesse résulte d'un mal présent qui appesantit l'esprit, puisqu'il répugne au mouvement de la volonté, puisqu'il l'empêche de jouir de ce qu'il veut. Si la violence du mal qui contriste n'est pas telle qu'on perde l'espérance d'en sortir, quoique l'esprit soit appesanti parce que pour le présent il n'est pas maître de ce qu'il veut, néanmoins il conserve encore la force de se mouvoir pour repousser le mal qui l'attriste. Mais si la violence du mal est telle qu'on perde tout espoir d'en être délivré, alors le mouvement intérieur de l'esprit qui se trouve dans cette détresse est complétement arrêté, de sorte qu'il ne peut aller ni d'un côté, ni d'un autre. Quelquefois même le mouvement extérieur du corps est aussi entravé au point que l'homme paraît hébété et stupide.

Il faut répondre au *premier* argument, que cette élévation de l'esprit est l'effet de la tristesse qui est selon Dieu, parce qu'elle est accompagnée de l'espérance d'obtenir le pardon de sa faute.

Il faut répondre au *second*, que relativement au mouvement appétitif, le resserrement et l'appesantissement reviennent au même. Car par là même que l'esprit est appesanti au point de ne pouvoir librement se porter vers les choses extérieures, il se retire vers lui-même et se resserre pour ainsi dire en lui.

Il faut répondre au *troisième*, qu'on dit que la tristesse absorbe l'homme quand la force du mal qui l'attriste frappe totalement son esprit, au point de lui enlever tout espoir de délivrance. Elle appesantit donc l'esprit de la même manière qu'elle l'absorbe. Car il y a des expressions qui s'accordent métaphoriquement et qui paraîtraient répugner si on les prenait dans leur sens propre.

ARTICLE III. — LA TRISTESSE OU LA DOULEUR AFFAIBLIT-ELLE TOUTE OPÉRATION ?

1. Il semble que la tristesse n'empêche pas toute opération. Car la sollicitude est un effet de la tristesse, comme nous l'avons vu par les paroles de l'Apôtre (quest. préc.). Or, la sollicitude aide à bien agir. Car saint Paul dit (I. *Tim.* II, 15) : *Ayez soin de paraître devant Dieu comme un ouvrier qui ne fait rien dont il ait à rougir*. Donc la tristesse n'empêche pas l'action, mais elle nous aide plutôt à bien agir.

2. La tristesse produit dans un grand nombre la concupiscence, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. ult.). Or, la concupiscence ou le désir donne à l'action plus de force. Donc la tristesse aussi.

3. Comme il y a des actions propres à ceux qui sont dans la joie, il y a aussi des actions propres à ceux qui sont dans la tristesse ; telle est l'action de pleurer. Or, tous les êtres sont fortifiés par l'action qui leur est propre. Donc il y a des actions qui ne sont pas entravées, mais perfectionnées par la tristesse.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. X, cap. 4) que la délectation perfectionne l'action, mais qu'au contraire la tristesse la gêne.

CONCLUSION. — Si l'action se rapporte à la tristesse comme son objet, elle est très-

gênée par elle, mais si elle se rapporte à elle comme son effet, elle est plutôt augmentée et perfectionnée.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (art. préc.), la tristesse n'appesantit pas ou n'absorbe pas toujours l'esprit, au point de détruire tout mouvement intérieur et extérieur, mais il y a des mouvements qui sont quelquefois l'effet de la tristesse elle-même. Ainsi donc l'action peut se rapporter à la tristesse de deux manières : 1° Elle peut se rapporter à elle comme son objet (1), et alors la tristesse est un obstacle à l'action. Car ce que nous faisons avec tristesse nous ne le faisons jamais aussi bien que ce que nous faisons avec joie ou sans tristesse. La raison en est que la volonté est la cause de l'action de l'homme; par conséquent quand il s'agit de faire une chose qui déplaît, on a nécessairement moins de force. 2° L'action peut se rapporter à la tristesse, comme à son principe et à sa cause (2). Alors il est nécessaire qu'elle soit perfectionnée par elle. Ainsi plus on est attristé d'une chose et plus on fait d'efforts pour repousser le chagrin qu'on en a, pourvu qu'on conserve l'espérance de s'en délivrer. Autrement la tristesse ne produirait ni mouvement, ni action.

La réponse aux objections est par là même évidente.

ARTICLE IV. — LA TRISTESSE NUIT-ELLE PLUS AU CORPS QUE LES AUTRES PASSIONS DE L'AME?

1. Il semble que la tristesse ne nuise pas beaucoup au corps. Car la tristesse existe spirituellement dans l'âme. Or, les choses qui n'existent que spirituellement ne produisent pas de modification corporelle, comme on le voit par les intentions des couleurs qui sont dans l'air et qui ne colorent aucun corps. Donc la tristesse ne produit aucun mal au corps.

2. Si la tristesse produit du mal au corps, cela n'a lieu qu'autant qu'elle est accompagnée d'un changement corporel quelconque. Or, il y a un changement corporel dans toutes les passions de l'âme, comme nous l'avons dit (quest. XXII, art. 2 ad 3). Donc la tristesse ne nuit pas plus au corps que les autres passions de l'âme.

3. Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. 3) qu'il y en a que la colère et la concupiscence rendent fous, ce qui semble être le plus grand mal qu'on puisse éprouver, puisque la raison est ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme. Le désespoir paraît être aussi plus nuisible que la tristesse, puisqu'il en est la cause. Donc la tristesse ne nuit pas plus au corps que les autres passions.

Mais c'est le *contraire*. Il est écrit (*Prov.* XVII, 22) : *La joie de l'esprit rend le corps plein de vigueur; la tristesse du cœur dessèche les os.* Et plus loin (XXV, 20) : *Comme le ver mange le vêtement et la poussière le bois; ainsi la tristesse de l'homme lui ronge le cœur.* Et ailleurs (*Eccles.* XXXVIII, 19) : *La tristesse accélère la mort.*

CONCLUSION. — La tristesse nuit plus au corps que les autres passions de l'âme puisqu'elle empêche le mouvement vital du cœur.

Il faut répondre que la tristesse nuit plus au corps que toutes les autres passions de l'âme. La raison en est que la tristesse est contraire à la vie de l'homme relativement à l'espèce ou à la nature de son mouvement, mais non pas seulement sous le rapport de la mesure ou de la quantité, comme les autres passions de l'âme. Car la vie de l'homme consiste dans un mouvement qui se répand du cœur dans les autres membres : ce mouvement convient à la nature

(1) Comme quand on eûne malgré soi.

(2) Comme les gémissements et les larmes.

humaine dans une mesure déterminée. Si donc il dépasse la mesure qui lui a été assignée, il devient contraire à la vie de l'homme sous le rapport de la quantité, mais non selon son espèce. Au contraire si on arrête la marche de ce mouvement, il sera opposé à la vie dans son espèce. Or, il est à remarquer que dans toutes les passions de l'âme, le changement corporel qui est ce qu'il y a de matériel en elles, est en harmonie et en proportion avec le mouvement de l'appétit qui est ce qu'il y a de formel; comme en toutes choses la matière est proportionnée à la forme. Donc les passions de l'âme qui impliquent le mouvement de l'appétit pour rechercher quelque chose, ne sont pas contraires dans l'espèce au mouvement vital, mais elles peuvent lui être contraires sous le rapport de la quantité, comme l'amour, la joie, le désir, etc. Toutes ces passions sont donc dans leur espèce un secours utile à la nature du corps, mais elles peuvent lui nuire par ce qu'elles ont d'extrême. Quant aux passions qui impliquent un mouvement de l'appétit tout opposé, c'est-à-dire qui portent le cœur à se resserrer, elles sont contraires au mouvement vital non-seulement sous le rapport de la quantité, mais encore dans son espèce. C'est pourquoi elles sont toutes absolument nuisibles, comme la crainte et le désespoir. La tristesse l'emporte encore sur les autres parce qu'elle appesantit l'esprit par suite du mal présent dont l'impression est plus forte que celle du mal futur.

Il faut répondre au *premier* argument, que comme l'âme meut naturellement le corps, le mouvement spirituel de l'âme est la cause naturelle de la modification du corps. Il n'en est pas de même des intentions spirituelles qui n'ont pas naturellement mission de mouvoir les autres corps qui ne sont pas faits pour être mus par une âme.

Il faut répondre au *second*, que les autres passions produisent des modifications corporelles qui sont dans leur espèce conformes au mouvement vital, tandis que la tristesse en produit une qui lui est contraire, comme nous l'avons dit (*in corp. art.*).

Il faut répondre au *troisième*, que pour empêcher l'usage de la raison il faut une cause plus légère que pour faire mourir, puisque nous voyons une foule de maladies priver de l'usage de la raison sans pour cela donner la mort. Cependant la crainte et la colère font au corps le plus grand mal par suite de la tristesse qui s'y joint à cause de l'absence de l'objet qu'on désire. D'ailleurs la tristesse fait quelquefois perdre la raison, comme on le voit par ceux que la douleur jette dans la mélancolie ou la folie.

QUESTION XXXVIII.

DES REMÈDES DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Après avoir parlé des effets de la tristesse ou de la douleur nous avons à nous occuper de ses remèdes. — A ce sujet cinq questions se présentent : 1° La douleur ou la tristesse peut-elle être adoucie par une délectation quelconque? — 2° Peut-elle l'être par les larmes? — 3° Peut-elle l'être par la commisération de nos amis? — 4° Peut-elle l'être par la contemplation de la vérité? — 5° Peut-elle l'être par le sommeil et par les bains?

ARTICLE I. — LA DOULEUR OU LA TRISTESSE PEUT-ELLE ÊTRE ADOUCIE PAR UNE DÉLECTATION QUELCONQUE?

1. Il semble que toute délectation n'adoucisse pas toute douleur ou toute tristesse. En effet la délectation n'adoucit la tristesse qu'autant qu'elle lui est contraire. Car la médecine se fait par les contraires, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. II, cap. 3). Or, toute délectation n'est pas contraire à toute

tristesse, comme nous l'avons vu (quest. xxxv, art. 4). Donc toute délectation n'adoucit pas toute tristesse.

2. Ce qui produit la tristesse ne l'adoucit pas. Or, il y a des délectations qui produisent la tristesse, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IX, cap. 4), le méchant s'attriste de ce qui lui a causé de la joie. Donc toute délectation n'adoucit pas la tristesse.

3. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. IV, cap. 7) qu'il quitta le pays où il avait coutume de s'entretenir avec l'ami qu'il avait perdu, parce que ses yeux le cherchaient moins là où ils n'avaient pas l'habitude de le voir. Par là il nous donne à entendre que ce que nous avons eu de commun avec nos amis morts ou absents, nous rend dans notre chagrin le sentiment de leur mort ou de leur absence plus sensible, et parce que nous avons surtout éprouvé les mêmes plaisirs, il arrive que ces plaisirs ne font qu'accroître notre douleur. Donc toute délectation n'adoucit pas notre tristesse.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. VII, cap. ult. et IX, cap. 5). Le plaisir dissipe la tristesse, s'il lui est contraire et même quel qu'il soit, pourvu qu'il soit très-vif.

CONCLUSION. —Comme toute délectation est contraire à toute tristesse de quelque manière, c'est-à-dire, sous le rapport du genre, il s'ensuit que toute tristesse peut être adoucie et soulagée par une délectation quelconque.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXXIII art. 1), la délectation est le repos de l'appétit dans le bien qui lui convient, tandis que la tristesse résulte de ce qui répugne à cette puissance. Ainsi ce que la délectation est à la tristesse à l'égard des mouvements appétitifs, le repos l'est pour les corps à l'égard de la fatigue qui résulte d'une modification qui n'est pas naturelle. Car la tristesse implique une certaine fatigue ou une souffrance de la puissance appétitive. Par conséquent comme le repos du corps est un remède contre toute fatigue qui provient d'une cause qui n'est pas naturelle; de même toute délectation est un remède propre à adoucir toute tristesse de quelque part qu'elle vienne.

Il faut répondre au *premier* argument, que quoique toute délectation ne soit pas contraire dans son espèce à toute tristesse, elle lui est cependant contraire dans son genre, comme nous l'avons dit (quest. xxxv, art. 4 ad 2). C'est pourquoi de la part de la disposition du sujet toute tristesse peut être adoucie par une délectation quelconque.

Il faut répondre au *second*, que les délectations des méchants ne produisent pas la tristesse dans le présent, mais dans l'avenir, parce que les méchants se repentent des maux dont ils se sont réjouis, et cette tristesse se soulage par des délectations contraires.

Il faut répondre au *troisième*, que quand deux causes impriment des mouvements contraires, l'une empêche l'autre; et la plus forte et la plus persévérante finit par triompher. Dans celui qui s'attriste des choses dont il avait coutume de se réjouir avec un ami mort ou absent, on trouve ces deux causse agissant dans un sens opposé. Car la pensée de la mort ou de l'absence d'un ami porte à la douleur, tandis que le bien présent porte à la joie; c'est ce qui fait que l'un est affaibli par l'autre. Mais comme le sentiment du présent agit plus fortement que le souvenir du passé, et que l'amour de soi dure plus longtemps que l'amour d'autrui, il arrive que la délectation finit par dissiper la tristesse. Aussi saint Augustin ajoute (*ibid.* cap. 8) que ramené peu à peu à ses anciennes habitudes de plaisir il sentait sa douleur s'affaiblir.

ARTICLE II. — LA DOULEUR OU LA TRISTESSE EST-ELLE ADOUCIE PAR LES LARMES?

1. Il semble que les larmes n'adoucissent pas la tristesse. Car aucun effet n'affaiblit sa cause. Or, les larmes ou les gémissements sont un effet de la tristesse. Donc ils ne l'affaiblissent pas.

2. Comme les larmes ou les gémissements sont un effet de la tristesse, de même le rire est un effet de la joie. Or, le rire ne diminue pas la joie. Donc les larmes n'adoucissent pas la tristesse.

3. Le mal qui nous attriste se représente à nous dans les larmes. Or, l'image de l'objet qui nous attriste augmente la tristesse, comme l'image de l'objet qui nous délecte augmente notre joie. Il semble donc que les larmes n'adoucissent pas la tristesse.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. IV, cap. *4, in fin.* et cap. 7) que quand il pleurait la mort de son ami il ne trouvait un peu de repos que dans les gémissements et les larmes.

CONCLUSION. — Comme les gémissements et les larmes portent au dehors l'attention de l'esprit qui est tout préoccupé du mal, ils affaiblissent naturellement par là même la douleur et la tristesse.

Il faut répondre que les larmes et les gémissements affaiblissent naturellement la tristesse, et cela pour deux raisons : 1° parce que toute espèce de mal, quand on le renferme au dedans de soi-même, afflige davantage; car l'attention de l'esprit se porte plus souvent vers lui. Au lieu que quand le mal se répand à l'extérieur, alors l'attention de l'âme se disperse en quelque sorte sur tous les objets qui sont en dehors d'elle, et la douleur intérieure se trouve par là même affaiblie. C'est pourquoi quand ceux qui sont tristes manifestent intérieurement leur tristesse soit par des larmes, soit par des gémissements, soit par des paroles, ils sont soulagés. 2° Parce que l'action qui convient à l'homme, selon les dispositions où il est, lui est toujours agréable. Ainsi les larmes et les gémissements conviennent à celui qui est dans la tristesse ou la douleur, et c'est là ce qui les lui rend agréables. Par conséquent, puisque toute délectation adoucit de quelque manière la tristesse ou la douleur, comme nous l'avons dit (art. préc.), il s'ensuit que les plaintes et les gémissements servent à adoucir la tristesse.

Il faut répondre au *premier* argument, que le rapport de la cause à l'effet est contraire au rapport de l'objet qui attriste au sujet attristé. Car tout effet est en harmonie avec sa cause, et lui est par conséquent agréable; tandis que l'objet qui attriste est contraire au sujet attristé. C'est pourquoi l'effet de la tristesse a avec le sujet attristé un rapport contraire à celui de ce même sujet avec l'objet qui l'attriste. C'est ce qui fait que la tristesse est adoucie par son effet en raison de cette contrariété.

Il faut répondre au *second*, que la relation de l'effet à la cause est semblable à la relation de l'objet qui délecte au sujet délecté, parce que de part et d'autre il y a convenance. Comme tout être semblable augmente son semblable, il arrive que la joie est augmentée par le rire et par ses autres effets, à moins que par accident il n'y ait dans ces effets quelque excès.

Il faut répondre au *troisième*, que l'image de l'objet qui attriste est par elle-même de nature à augmenter la tristesse; mais quand l'homme se représente qu'il fait ce qui convient le mieux à son état, il en résulte un certain plaisir. Pour la même raison, si quelqu'un vient à rire dans une circonstance où il lui semble qu'il aurait dû pleurer, il gémit de ce qu'il n'a pas fait ce qu'il devait, comme le dit Cicéron (*De Tusc. quæst.* lib. III).

ARTICLE III. — LA DOULEUR ET LA TRISTESSE SONT-ELLES ADOUCIES PAR LA COMMISÉRATION DES AMIS?

1. Il semble que la douleur d'un ami compatissant n'adoucisse pas la tristesse. Car les contraires ont pour effets les contraires. Or, comme le dit saint Augustin (*Conf.* lib. VIII, cap. 4) : Quand on se réjouit avec plusieurs, la joie de chacun en devient plus grande, parce qu'on s'échauffe et on s'enflamme mutuellement. Donc pour le même motif, quand plusieurs s'attristent, il semble que la tristesse soit augmentée.

2. L'amitié exige qu'on la paye de retour, comme le dit saint Augustin (*Conf.* lib. IV, cap. 9). Or, un ami compatissant souffre de la douleur de son ami souffrant. Donc la douleur de l'ami qui compatit est pour l'ami qui souffrait auparavant de son propre mal la cause d'une autre douleur. Par conséquent, la douleur étant doublée, la tristesse paraît augmenter.

3. Le mal d'un ami nous attriste comme le mal qui nous est propre, puisqu'un ami est un autre nous-même. Or, la douleur est un mal. Donc la douleur de l'ami qui compatit augmente la tristesse de l'ami dont il partage les peines.

Mais c'est le *contraire*. Aristote dit (*Eth.* lib. IX, cap. 11) que dans la tristesse un ami compatissant console.

CONCLUSION. — Par là même que nous éprouvons du plaisir de ce que nos amis compatissent à nos peines, il s'ensuit que leur commisération adoucit naturellement notre douleur et notre tristesse.

Il faut répondre qu'un ami qui compatit à nos peines est naturellement une consolation. Aristote en donne deux raisons (*Eth.* lib. IX, cap. 11). La première c'est que la tristesse appesantissant l'âme elle est comme un fardeau qu'on s'efforce d'alléger. Ainsi donc quand quelqu'un voit que les autres partagent sa tristesse, il se représente en quelque sorte qu'ils portent avec lui ce fardeau et qu'ils s'efforcent d'en alléger le poids. C'est ce qui lui rend sa charge moins pesante, comme il arrive quand il s'agit de porter des fardeaux matériels. La seconde raison et la meilleure, c'est qu'en s'attristant avec nous de nos peines, nos amis prouvent qu'ils nous aiment, ce qui est agréable, comme nous l'avons dit (quest. XXXII, art. 5). Et puisque toute délectation adoucit la tristesse, comme nous l'avons vu (art. 1), il s'ensuit que l'ami qui compatit à nos peines les adoucit.

Il faut répondre au *premier* argument, que dans l'un et l'autre cas il y a preuve d'amitié, soit qu'on se réjouisse avec celui qui est dans la joie, soit qu'on pleure avec celui qui est dans les larmes. Ces deux choses nous sont donc agréables en raison de la cause qui les produit.

Il faut répondre au *second*, que la douleur d'un ami contristerait par elle-même, mais quand on considère sa cause qui est l'amour, elle réjouit plutôt.

Par là la réponse au *troisième* argument est évidente.

ARTICLE IV. — LA DOULEUR ET LA TRISTESSE SONT-ELLES ADOUCIES PAR LA CONTEMPLATION DE LA VÉRITÉ?

1. Il semble que la contemplation de la vérité n'adoucisse pas la douleur. Car il est dit (*Eccl.* I, 18) : *Celui qui ajoute à sa science ajoute à ses peines.* Or, la science se rapporte à la contemplation de la vérité. Donc la contemplation de la vérité n'adoucit pas la douleur.

2. La contemplation de la vérité appartient à l'intellect spéculatif. Or, l'intellect spéculatif ne meut pas, comme le dit Aristote (*De animâ*, lib. III, text. 58). Donc puisque la joie et la douleur sont des mouvements de l'âme, il semble que la contemplation de la vérité ne soit d'aucune utilité pour l'adoucissement de la douleur.

3. Il faut appliquer le remède là où est la maladie. Or, la contemplation de la vérité existe dans l'intellect. Donc elle n'adoucit pas la douleur corporelle qui réside dans les sens.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Solil.* lib. I, cap. 12) : Il me semblait que si l'éclat de la vérité se découvrait à mon esprit, je n'éprouverais plus cette douleur ou que du moins je la compterais pour rien.

CONCLUSION. — Puisque la délectation la plus grande consiste dans la contemplation de la vérité, il est nécessaire que cette contemplation adoucisse la tristesse et la douleur.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 5), la plus grande délectation consiste dans la contemplation de la vérité. Comme toute délectation adoucit la douleur, ainsi que nous l'avons vu (art. préc. et art. 1), il en résulte que la contemplation de la vérité adoucit la tristesse. Cet effet est d'autant plus sensible qu'on est plus attaché à la sagesse. C'est pourquoi la contemplation des perfections divines et de leur bonheur futur porte les hommes à se réjouir dans leurs tribulations, selon ces paroles d'un Apôtre (Jacob., I, 2) : *Considérez comme le sujet d'une extrême joie les diverses afflictions qui vous arrivent.* Il y a plus, on goûte même cette joie au milieu des supplices corporels. Ainsi le martyr Tiburce marchant les pieds nus sur des charbons ardents disait : Il me semble que je marche au nom de Jésus-Christ sur des fleurs de rose.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il est vrai qu'en ajoutant à sa science, on ajoute à ses peines, soit à cause de la difficulté qu'on a de trouver la vérité, soit parce que la science fait connaître à l'homme une foule de choses qui sont contraires à sa volonté. Ainsi de la part des objets connus la science produit la douleur, mais de la part de la contemplation de la vérité elle est une source de plaisirs.

Il faut répondre au *second*, que l'intellect spéculatif ne meut pas l'esprit par rapport à l'objet qu'il observe, mais il le meut relativement à la contemplation même qui est un des biens de l'homme et qui est naturellement agréable.

Il faut répondre au *troisième*, que dans les puissances de l'âme la surabondance de la puissance supérieure reflue sur la puissance inférieure ; d'après cela la délectation de la contemplation qui est dans la partie supérieure de l'âme reflue sur la partie inférieure et y adoucit la douleur dont elle est le siége.

ARTICLE V. — LA DOULEUR ET LA TRISTESSE SONT-ELLES ADOUCIES PAR LE SOMMEIL ET LES BAINS ?

1. Il semble que le sommeil et le bain n'adoucissent pas la tristesse. Car la tristesse réside dans l'âme, tandis que le sommeil et le bain ne regardent que le corps. Donc ils ne sont d'aucune utilité pour l'adoucissement de la tristesse.

2. Le même effet ne semble pas résulter de causes contraires. Or, puisque le sommeil et le bain sont des choses corporelles, ils sont contraires à la contemplation de l'esprit qui est une cause d'adoucissement, comme nous l'avons dit (art. préc.). Donc la tristesse n'est pas adoucie par ces moyens.

3. La tristesse et la douleur, selon qu'elles appartiennent au corps, consistent dans une certaine transformation du cœur. Or, ces remèdes semblent appartenir plutôt aux sens extérieurs et aux membres qu'à la disposition intérieure du cœur. Donc la tristesse n'est pas adoucie par ces moyens.

Mais c'est le *contraire*. Saint Augustin dit (*Conf.* lib. IX, cap. 12) : *J'avais appris que le bain est ainsi appelé (balneum) parce qu'il chasse les inquiétudes de l'esprit*. Et plus loin : *Je m'endormis, et à mon réveil je trouvai que ma douleur avait beaucoup perdu de sa première violence*. Et il cite à ce propos cette strophe d'une hymne de saint Ambroise où il est dit : *Dans un doux repos nos membres fatigués retrouvent leur vigueur première ; ainsi se relève notre âme abattue et devient plus léger le poids de nos douleurs.*

CONCLUSION. — Comme le sommeil et les bains réparent les forces du corps et le rétablissent dans son état normal, il faut nécessairement qu'ils adoucissent et affaiblissent la tristesse.

Il faut répondre que, comme nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 4), la tristesse est contraire dans son espèce au mouvement vital du corps. C'est pourquoi ce qui répare les forces du corps et ce qui rétablit le mouvement vital dans son état légitime est contraire à la tristesse et l'adoucit. Ainsi par là même que la nature est rétablie par ces remèdes dans son état normal, il en résulte une délectation. Car c'est là ce qui produit la délectation, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 1). Par conséquent puisque toute délectation adoucit la tristesse, il s'ensuit que ces remèdes corporels l'adoucissent.

Il faut répondre au *premier* argument, que quand le corps est dans un bon état et qu'on en a le sentiment, il en résulte une délectation et par conséquent un adoucissement de tristesse.

Il faut répondre au *second*, qu'à la vérité une des délectations empêche l'autre, comme nous l'avons dit (quest. XXXI, art. 8); néanmoins toute délectation adoucit la tristesse et il ne répugne pas que la douleur soit calmée par des causes qui se gênent réciproquement.

Il faut répondre au *troisième*, que toute bonne disposition du corps reflue en quelque sorte vers le cœur, comme vers le principe et la fin des mouvements corporels, tel qu'on le voit dans le livre d'Aristote sur la cause du mouvement des animaux (cap. 11).

QUESTION XXXIX.

DE LA BONTÉ ET DE LA MALICE DE LA TRISTESSE OU DE LA DOULEUR.

Nous avons à nous occuper en dernier lieu de la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur. — A cet égard il y a quatre questions à faire : 1° Toute tristesse est-elle un mal? — 2° Peut-elle être un bien honnête? — 3° Peut-elle être un bien utile? — 4° La douleur du corps est-elle le souverain mal?

ARTICLE I. — TOUTE TRISTESSE EST-ELLE MAUVAISE?

1. Il semble que toute tristesse soit mauvaise. Car Némésius (*De nat. hom.* cap. 19) dit que toute tristesse est un mal de sa nature. Or, ce qui est naturellement mauvais est toujours et partout mauvais. Donc toute tristesse est mauvaise.

2. Ce que fuient tous les hommes et même les plus vertueux est un mal. Or, tous les hommes et même les hommes vertueux fuient la tristesse, parce que, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VII, cap. 11), quoique le sage ne cherche pas le plaisir il ne cherche pas non plus la tristesse. Donc la tristesse est un mal.

3. Comme le mal corporel est l'objet et la cause de la douleur du corps, de même le mal spirituel est l'objet et la cause de la tristesse de l'esprit. Or, toute douleur corporelle est mauvaise pour le corps. Donc toute tristesse spirituelle est mauvaise pour l'âme.

Mais c'est le *contraire*. S'attrister du mal et s'en réjouir sont deux choses

contraires. Or, se réjouir du mal est une mauvaise chose, puisque pour rendre odieux les méchants il est dit (*Prov.* II, 14) *qu'ils se réjouissent du mal qu'ils ont fait*. Donc c'est une bonne chose que de s'attrister du mal.

CONCLUSION. — Quoique toute tristesse soit mauvaise en elle-même parce qu'elle empêche l'appétit de se reposer dans le bien, cependant la tristesse que l'on conçoit au sujet d'une mauvaise action est bonne.

Il faut répondre qu'une chose peut être bonne ou mauvaise de deux manières : 1° Absolument parlant et en elle-même. En ce sens toute tristesse est un mal. Car l'inquiétude que l'homme conçoit à la vue du mal présent est en elle-même une chose mauvaise puisqu'elle empêche l'appétit de se reposer dans le bien. 2° On dit aussi qu'une chose est bonne ou mauvaise hypothétiquement. Ainsi il est bien de rougir du moment où l'on suppose que l'on a fait quelque chose de honteux, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. IV, cap. ult.). Par conséquent s'il arrive une chose fâcheuse ou pénible, la bonté veut qu'on s'en attriste ou qu'on en gémisse. Car si l'on ne s'en attristait pas et si l'on n'en gémissait pas, ce serait ou parce qu'on ne sentirait pas ce malheur, ou parce qu'on n'en serait pas mécontent, et dans ces deux circonstances on serait évidemment coupable. C'est pourquoi supposez la présence du mal, la bonté nous fait un devoir d'en éprouver de la douleur ou de la tristesse. C'est ce qu'exprime saint Augustin quand il dit (*Sup. Gen. ad litt.* lib. VIII, cap. 14) : C'est encore un bien de gémir sur le bien qu'on a perdu ; car s'il n'était rien resté de bon dans la nature, on n'éprouverait dans le châtiment aucune peine de la perte qu'on a faite. Mais comme la bonté morale doit se considérer dans les choses singulières, puisque c'est à elle que se rapportent les actions, ce qui est bon hypothétiquement doit être considéré comme bon, comme ce qui est volontaire hypothétiquement doit être regardé comme volontaire (1), selon ce que dit Aristote (*Eth.* lib. III, cap. 1) et d'après ce que nous avons dit nous-mêmes (quest. VI, art. 6).

Il faut répondre au *premier* argument, que Némésius parle de la tristesse relativement à l'objet qui la produit, mais non relativement au sujet qui éprouve le mal et qui le combat. Sous ce rapport tous les hommes fuient la tristesse comme ils fuient le mal ; mais ils ne fuient pas tous le sentiment et la répudiation du mal. Il en faut dire autant de la douleur corporelle. Car le sentiment de cette douleur et sa répudiation sont au contraire une preuve de la bonté de la nature.

La réponse au *second* et au *troisième* argument est par là même évidente.

ARTICLE II. — LA TRISTESSE PEUT-ELLE ÊTRE UN BIEN HONNÊTE?

1. Il semble que la tristesse ne soit pas un bien honnête. Car ce qui mène aux enfers n'est pas un bien honnête. Or, comme le dit saint Augustin (*Sup. Gen. ad litt.* lib. XII, cap. 33), Jacob paraît avoir craint que l'excès de la tristesse ne le trouble de telle sorte qu'il ne soit arrivé non dans le repos des justes, mais dans l'enfer des pécheurs. Donc la tristesse n'est pas un bien honnête.

2. Le bien honnête est louable et méritoire. Or, la tristesse affaiblit le prix de la louange et du mérite. Car saint Paul dit (II. *Cor.* IX, 17) : *Que chacun donne ce qu'il a résolu en lui-même de donner, non avec tristesse, ni par force*. Donc la tristesse n'est pas un bien honnête.

3. Comme le dit saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 15) : Nous nous attristons des choses qui arrivent contrairement à notre volonté. Or, ne pas vouloir ce qui arrive présentement c'est avoir une volonté contraire à la

(1) Ainsi la tristesse inspirée par le repentir qu'on a de ses péchés est bonne d'une bonté pure et simple, quoiqu'elle ne soit bonne qu'hypothétiquement.

volonté divine dont la Providence embrasse tout ce qui se passe. Donc, puisque la conformité de la volonté humaine avec la volonté divine constitue sa droiture, comme nous l'avons dit (quest. IX, art. 10), il semble que la tristesse empêche la volonté d'être droite et que par conséquent elle ne soit pas un bien honnête.

Mais c'est le *contraire*. Tout ce qui mérite les récompenses de la vie éternelle est un bien honnête. Or, il en est ainsi de la tristesse, comme on le voit par ces paroles de saint Matthieu (Matth. V, 5) : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés*. Donc la tristesse est un bien honnête.

CONCLUSION. — Puisque la tristesse est bonne quelquefois, elle peut être honnête.

Il faut répondre que par là même que la tristesse est un bien, elle peut être un bien honnête. Car nous avons dit (art. préc.) que la tristesse est un bien quand on connaît le mal et qu'on le repousse. Ces deux choses sont dans la douleur corporelle une preuve de la bonté de la nature ; car c'est cette bonté qui fait que les sens éprouvent la douleur, et que la nature écarte la cause qui la produit. A l'égard de la tristesse intérieure la connaissance du mal résulte quelquefois du jugement droit de la raison, et la répudiation du mal est l'effet d'une volonté bien disposée qui a le mal en horreur. Or, comme tout bien honnête provient de ces deux sources, de la droiture de la raison et de celle de la volonté, il en résulte évidemment que la tristesse peut être un bien honnête.

Il faut répondre au *premier* argument, que toutes les passions de l'âme doivent avoir pour règle la raison qui est la source de l'honnête. La tristesse immodérée dont parle saint Augustin dépasse cette règle, et c'est pour ce motif qu'elle cesse d'être honnête.

Il faut répondre au *second*, que comme la tristesse qu'on conçoit procède d'une volonté et d'une raison droite qui a le mal en horreur, de même la tristesse qu'on ressent du bien procède d'une raison et d'une volonté pervertie qui est ennemie du bien. C'est pourquoi cette tristesse empêche une action honnête d'être louable ou méritoire, comme quand on fait l'aumône avec tristesse.

Il faut répondre au *troisième*, qu'il y a des événements qui arrivent non parce que Dieu le veut, mais parce qu'il le permet ; tels sont les péchés ; par conséquent la volonté en s'élevant contre un péché qui existe en soi ou dans un autre n'est pas en désaccord avec la volonté de Dieu. Quant aux maux qui sont des punitions ils sont un effet de la volonté divine. Pour que la volonté de l'homme soit droite, il n'est cependant pas nécessaire que l'homme les veuille absolument, il suffit que sa volonté ne soit pas en opposition avec l'ordre de la justice divine (1), comme nous l'avons dit (quest. XIX, art. 10).

ARTICLE III. — LA TRISTESSE PEUT-ELLE ÊTRE UN BIEN UTILE?

1. Il semble que la tristesse ne puisse pas être un bien utile. Car il est écrit (*Eccles.* XXX, 25) : *La tristesse en a tué plusieurs, et elle n'est utile à rien.*

2. L'élection a pour objet ce qui est utile à une fin quelconque. Or, la tristesse n'est pas une chose qu'on puisse choisir, parce qu'une chose vaut toujours mieux sans elle qu'avec elle, comme le dit Aristote (*Top.* lib. III, cap. 2). Donc la tristesse n'est pas un bien utile.

3. Toute chose existe à cause de son action, comme le dit Aristote (*De*

(1) Dans ce cas, la volonté se trouve directement en opposition avec le mal, sans être pour cela en opposition avec la volonté de Dieu.

cœlo, lib. II, text. 17). Or, la tristesse est un obstacle à l'action, d'après le même philosophe (*Eth.* lib. X, cap. 5). Donc la tristesse n'est pas utile.

Mais c'est le *contraire*. Le sage ne recherche que ce qui est utile. Or, il est écrit (*Eccl.* VII, 5) : *Le cœur des sages est là où se trouve la tristesse, et le cœur des insensés là où se trouve la joie.* Donc la tristesse est inutile.

CONCLUSION. — La tristesse qui pousse l'homme à fuir ou à éviter le mal est pour lui de la plus grande utilité.

Il faut répondre que la présence du mal produit sur l'appétit un double mouvement : l'un par lequel l'appétit se montre contraire au mal présent, et à ce point de vue la tristesse n'est pas utile parce que le mal qui est présent ne peut pas ne pas l'être. L'autre consiste à fuir et à repousser le mal qui attriste ; sous ce rapport la tristesse est utile si elle a pour objet une chose que l'on doive éviter. Car on doit fuir une chose pour deux motifs : 1° pour elle-même, parcequ'elle est contraire au bien. C'est ainsi qu'on doit fuir le péché. C'est pourquoi la tristesse qui a le péché pour objet est utile pour que l'homme fuie le péché, comme dit l'Apôtre (II. *Cor.* VII, 9) : *Je me réjouis non de ce que vous avez eu de la tristesse, mais de ce que votre tristesse vous a portés à la pénitence.* 2° On doit éviter une chose non parce qu'elle est mauvaise en soi, mais parce qu'elle est l'occasion du mal, soit parce que l'homme s'attache par ses affections trop fortement à elle ; soit parce qu'il est entraîné par là dans un mal quelconque, comme on le voit à l'égard des biens temporels. D'après cela la tristesse qui se rapporte à ces biens peut être utile suivant ces paroles de l'Ecclésiaste (*Eccl.* VII, 3) : *Il vaut mieux aller à une maison de deuil qu'à une maison de festin, car dans la première on est averti de la fin de tous les hommes.* C'est pourquoi la tristesse qui a pour objet de fuir tout ce qui est mauvais est utile, parce qu'il y a là une double cause de fuite. En effet le mal doit être fui pour lui, et la tristesse est aussi une chose que tout le monde évite, comme tout le monde recherche le bien et le plaisir qu'il procure. Ainsi donc comme le plaisir qu'on trouve dans le bien fait qu'on le recherche avec ardeur ; de même la tristesse que l'on éprouve à la vue du mal, fait qu'on s'en éloigne davantage.

Il faut répondre au *premier* argument, que l'Ecclésiaste parle en cet endroit de la tristesse excessive qui absorbe l'âme : en effet cette tristesse immobilise l'esprit et l'empêche de fuir le mal, comme nous l'avons dit (quest. XXXVII, art. 2).

Il faut répondre au *second*, que comme tout ce que l'on choisit mérite moins de fixer notre choix à cause de la tristesse : de même tout ce qu'on doit fuir doit l'être davantage pour le même motif, et sous ce rapport la tristesse est utile.

Il faut répondre au *troisième*, que la tristesse qui a pour objet l'action la gêne, mais celle qui se rapporte à la cessation de l'action (1) fait qu'on agit ensuite avec plus d'empressement.

ARTICLE IV. — LA DOULEUR DU CORPS EST-ELLE UN SOUVERAIN MAL (2)?

1. Il semble que la tristesse soit le souverain mal. Car ce qu'il y a de pire est contraire à ce qu'il y a de meilleur, comme le dit Aristote (*Eth.* lib. VIII, cap. 10). Or, il y a une délectation, celle qui appartient à la béatitude, qui est le bien suprême. Donc il y a une tristesse qui est le mal souverain.

2. La béatitude est le bien souverain de l'homme parce qu'elle est sa fin

(1) Après qu'on s'est attristé et ennuyé de l'oisiveté, on reprend le travail avec plus d'ardeur.

(2) Le désespoir est bien pire que la tristesse. Car l'Apôtre dit de ceux qui sont tombés dans le désespoir : *Tradiderunt semetipsos impudicitiæ, in operationem immunditiæ omnis, in avaritiam* (*Eph.* IV). Et nulle part on attribue des effets aussi déplorables à la tristesse.

dernière. Or, la béatitude consiste en ce que l'homme ait tout ce qu'il veut et qu'il ne veuille rien de mauvais, comme nous l'avons dit (quest. III, art. 4. Arg. 5 et quest. V, art. 8, cap. 3). Donc le bien souverain de l'homme est l'accomplissement de sa volonté. Et puisque la tristesse consiste en ce qui arrive contrairement à la volonté, comme on le voit par saint Augustin (*De civ. Dei*, lib. XIV, cap. 15), il s'ensuit que la tristesse est le mal souverain de l'homme.

3. Saint Augustin dit (*Solil.* lib. I, cap. 12). Nous sommes composés de deux parties; de l'âme et du corps, la partie la plus infime est le corps. Le souverain bien de la partie la plus noble est donc le bien suprême, tandis que le souverain mal, est ce qui peut arriver de pire à la partie inférieure. Or, ce qu'il y a de mieux dans l'âme c'est la sagesse, comme ce qu'il y a de pire dans le corps c'est la douleur; par conséquent le souverain bien pour l'homme, c'est d'être sage, et le souverain mal c'est de souffrir.

Mais c'est le *contraire*. La faute est plutôt un mal que la peine ou le châtiment, comme nous l'avons vu (part I, quest. XLVIII, art. 6). Or, la tristesse ou la douleur se rapporte au châtiment, comme la jouissance des choses qui passent est l'effet du péché. Car saint Augustin dit (*De ver. relig.* cap. 12) : Quelle est la douleur qu'on appelle la douleur de l'esprit, sinon la privation des choses fugitives dont il jouissait, ou dont il avait espéré pouvoir jouir? c'est précisément en cela que consiste le mal, c'est-à-dire le péché et la punition du péché. Donc la tristesse ou la douleur n'est pas le mal souverain de l'homme.

CONCLUSION. — Puisqu'il est pire de croire qu'un mal véritable n'est pas un mal, et qu'il est pire encore de s'éloigner d'un bien réel qui paraît un mal que de s'attrister et de gémir de l'un et de l'autre, il s'ensuit qu'il ne peut arriver qu'une tristesse ou une douleur soit le mal souverain de l'homme.

Il faut répondre qu'il est impossible qu'une tristesse ou une douleur quelconque soit le mal souverain de l'homme. En effet toute tristesse ou toute douleur a pour objet ce qui est véritablement un mal, ou ce qui paraît un mal quoique ce soit véritablement un bien. Or, la douleur ou la tristesse qui a pour objet un mal véritable ne peut pas être un souverain mal, car il y a quelque chose de pire que cela, c'est de ne pas regarder comme un mal ce qui en est un véritablement ou de ne pas le repousser. Quant à la tristesse ou la douleur qui a pour objet un mal apparent, mais qui est un bien véritable, elle ne peut pas être un mal souverain, parce qu'il serait encore plus déplorable de s'écarter complétement du bien véritable. D'où il est impossible qu'une tristesse ou une douleur quelconque soit le mal souverain de l'homme.

Il faut répondre au *premier* argument, qu'il y a deux bonnes choses qui sont communes à la délectation et à la tristesse, ce sont un jugement vrai sur le bien et le mal, et la droiture de la volonté qui approuve le bien et rejette le mal. Ainsi il est évident que dans la douleur ou la tristesse il y a quelque chose de bon, dont la privation rendrait l'objet pire. Mais dans toute délectation il n'y a pas quelque chose de mauvais dont le retranchement puisse rendre l'objet meilleur. C'est ce qui fait que la délectation peut être le bien suprême de l'homme, comme nous l'avons dit plus haut (quest. XXXIV, art. 3), tandis que le mal de l'homme ne peut être souverain.

Il faut répondre au *second*, que la répugnance que la volonté a pour le mal est un bien, et c'est pour ce motif que la tristesse ou la douleur ne peut être un mal souverain, parce qu'elle est toujours mélangée de quelque chose de bon.

Il faut répondre au *troisième,* que ce qui nuit à ce qu'il y a de meilleur est pire que ce qui nuit à ce qu'il y a de moins bon. Or, comme on appelle mal ce qui nuit, ainsi que le dit saint Augustin (*Enchir.* cap. 12), il en résulte que le mal de l'âme est plus grand que le mal du corps. Par conséquent, le raisonnement que fait saint Augustin, non d'après son sentiment, mais d'après celui d'un autre, n'est pas concluant.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE DEUXIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE.

QUESTION LXXV.

De l'homme qui est composé d'une substance spirituelle et d'une substance corporelle et d'abord de l'essence de l'âme. 1

ART. I. L'âme est-elle un corps? 1
ART. II. L'âme humaine est-elle une chose subsistante? 3
ART. III. Les âmes des animaux sont-elles subsistantes? 5
ART. IV. L'âme est-elle l'homme? 6
ART. V. L'âme est-elle composée de matière et de forme? 7
ART. VI. L'âme humaine est-elle corruptible? 9
ART. VII. L'âme et l'ange sont-ils de la même espèce? 11

QUESTION LXXVI.

De l'union de l'âme avec le corps. 13

ART. I. Le principe pensant est-il uni au corps comme sa forme? 13
ART. II. Le principe pensant se multiplie-t-il comme les corps eux-mêmes? 17
ART. III. Indépendamment de l'âme intellective y a-t-il dans l'homme d'autres âmes qui soient essentiellement distinctes? 21
ART. IV. Y a-t-il dans l'homme une autre forme que l'âme intellective? 24
ART. V. Est-il convenable qu'une âme intellective soit unie à un corps tel que le corps humain? 26
ART. VI. L'âme intellective est-elle unie au corps par de simples dispositions accidentelles? 29
ART. VII. L'âme est-elle unie au corps par le moyen d'un autre corps quelconque? 30
ART. VIII. L'âme est-elle tout entière dans chaque partie du corps? 32

QUESTION LXXVII.

De ce qui a rapport aux puissances de l'âme en général. 34

ART. I. L'essence de l'âme est-elle sa puissance? 34
ART. II. Y a-t-il dans l'âme plusieurs puissances? 37
ART. III. Les puissances de l'âme se distinguent-elles par leurs actes et leurs objets? 38
ART. IV. Les puissances de l'âme sont-elles susceptibles d'être ordonnées? 40
ART. V. Toutes les puissances de l'âme sont-elles dans l'âme comme dans leur sujet? 41
ART. VI. Les puissances de l'âme découlent-elles de son essence? 43
ART. VII. Une puissance de l'âme procède-t-elle d'une autre? 44
ART. VIII. Toutes les puissances de l'âme demeurent-elles en elle une fois qu'elle est séparée du corps? 45

QUESTION LXXVIII.

Des puissances de l'âme en particulier. 47

ART. I. Doit-on distinguer cinq genres de facultés dans l'âme humaine? 47
ART. II. L'âme végétative est-elle convenablement divisée en parties nutritives, augmentatives et génératrices? 50
ART. III. Est-il convenable de distinguer cinq sens extérieurs? 51
ART. IV. A-t-on convenablement distingué les sens internes? 54

QUESTION LXXIX.

Des puissances intellectuelles. 58

ART. I. L'intellect est-il une puissance de l'âme? 58

ART. II. L'intellect est-il une puissance passive? 59
ART. III. Faut-il admettre dans l'âme un intellect agent? 61
ART. IV. L'intellect agent est-il quelque chose de l'âme? 62
ART. V. N'y a-t-il qu'un intellect agent pour tous les hommes? 65
ART. VI. La mémoire est-elle dans la partie intellective de l'âme? 66
ART. VII. La mémoire intellectuelle est-elle une faculté différente de l'entendement? 68
ART. VIII. La raison est-elle une autre puissance que l'intellect? 70
ART. IX. La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances diverses? 71
ART. X. L'intelligence est-elle une autre puissance que l'intellect? 73
ART. XI. L'intellect pratique et l'intellect spéculatif sont-ils des puissances diverses? 75
ART. XII. La synderèse est-elle une puissance spéciale distincte des autres? 76
ART. XIII. La conscience est-elle une puissance? 77

QUESTION LXXX.

Des puissances appétitives en général. 79

ART. I. L'appétit est-il une puissance spéciale de l'âme? 79
ART. II. L'appétit sensitif et l'appétit intelligentiel sont-ils des puissances diverses? 80

QUESTION LXXXI.

De la sensualité. 81

ART. I. La sensualité n'est-elle qu'appétitive? 81
ART. II. L'appétit sensitif se distingue-t-il en appétit irascible et concupiscible comme en deux puissances diverses? 83
ART. III. L'appétit irascible et l'appétit concupiscible obéissent-ils à la raison? 84

QUESTION LXXXII.

De la volonté. 86

ART. I. La volonté désire-t-elle nécessairement quelque chose? 86
ART. II. La volonté veut-elle nécessairement tout ce qu'elle veut? 88
ART. III. La volonté est-elle une puissance supérieure à l'intellect? 89
ART. IV. La volonté meut-elle l'intellect? 91
ART. V. Y a-t-il dans l'appétit supérieur un appétit irascible distinct de l'appétit concupiscible? 93

QUESTION LXXXIII.

Du libre arbitre. 94

ART. I. L'homme a-t-il le libre arbitre? 94
ART. II. Le libre arbitre est-il une puissance? 96
ART. III. Le libre arbitre est-il une puissance appétitive? 98
ART. IV. Le libre arbitre est-il une puissance différente de la volonté? 99

QUESTION LXXXIV.

Comment l'âme unie au corps comprend les choses corporelles qui lui sont inférieures. 100

ART. I. L'âme connaît-elle les corps par l'intellect? 100
ART. II. L'âme connaît-elle par son essence les choses corporelles? 102
ART. III. L'âme comprend-elle toutes choses par des espèces qui lui sont naturellement innées? 105
ART. IV. Les espèces intelligibles viennent-elles à l'âme de quelques formes séparées? 107
ART. V. L'âme intellective connaît-elle les choses immatérielles dans les raisons éternelles? 109
ART. VI. La connaissance intellectuelle nous vient-elle des choses sensibles? 111
ART. VII. L'intellect peut-il comprendre en acte au moyen des espèces intelligibles qu'il possède sans avoir recours aux images sensibles? 113
ART. VIII. Le jugement de l'intellect est-il empêché lorsque les sens ont eux-mêmes perdu leur liberté? 115

QUESTION LXXXV.

De la manière et de l'ordre d'après lesquels l'intelligence comprend les choses corporelles. 117

ART. I. Notre entendement comprend-il les choses corporelles et matérielles par l'abstraction des images sensibles? 117
ART. II. Les espèces intelligibles qui ont été abstraites des images sensibles se rapportent-elles à l'entendement humain, comme un objet ou comme un moyen de connaissance? 120
ART. III. Les choses les plus univer-

selles sont-elles antérieures dans notre connaissance intellectuelle à celles qui le sont le moins? 123
ART. IV. Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois? 126
ART. V. Notre intellect comprend-il en composant et en divisant? 127
ART. VI. L'entendement peut-il être faux? 129
ART. VII. La même chose peut-elle être mieux comprise par les uns que par les autres? 130
ART. VIII. L'intellect comprend-il l'indivisible avant le divisible? 131

QUESTION LXXXVI.

Qu'est-ce que notre entendement connaît dans les choses matérielles? 133
ART. I. Notre entendement connaît-il les choses particulières? 133
ART. II. Notre entendement peut-il connaître ce qui est infini? 134
ART. III. Notre entendement peut-il connaître les choses contingentes? 136
ART. IV. Notre entendement connaît-il les choses futures? 137

QUESTION LXXXVII.

Comment l'âme intellectuelle se connaît elle-même et ce qui est en elle. 139
ART. I. L'âme intellectuelle se connaît-elle elle-même par son essence? 139
ART. II. Notre entendement connaît-il les habitudes de l'âme par leur essence? 142
ART. III. L'entendement connaît-il son acte propre? 143
ART. IV. L'intellect comprend-il l'acte de la volonté? 145

QUESTION LXXXVIII.

Comment l'âme humaine connaît ce qui est au-dessus d'elle. 146
ART. I. L'âme humaine dans l'état de la vie présente peut-elle comprendre les substances immatérielles par elles-mêmes? 146
ART. II. Notre entendement peut-il parvenir par la connaissance des choses matérielles à l'intelligence des substances immatérielles? 150
ART. III. Dieu est-il la première chose que l'esprit humain connaisse? 151

QUESTION LXXXIX.

De la connaissance de l'âme séparée du corps. 152
ART. I. L'âme séparée du corps peut-elle comprendre quelque chose? 152
ART. II. L'âme séparée comprend-elle les substances immatérielles? 155
ART. III. L'âme séparée connaît-elle toutes les choses naturelles? 156
ART. IV. L'âme séparée connaît-elle chaque chose en particulier? 157
ART. V. L'habitude de la science que nous avons acquise ici-bas reste-t-elle dans l'âme séparée? 159
ART. VI. L'acte de la science acquise ici-bas reste-t-il dans l'âme après la mort? 160
ART. VII. La distance locale est-elle un obstacle à la connaissance de l'âme séparée? 161
ART. VIII. Les âmes séparées connaissent-elles ce qui se passe ici-bas? 163

QUESTION XC.

De la création de l'âme du premier homme. 165
ART. I. L'âme a-t-elle été faite, ou est-elle de la substance de Dieu? 165
ART. II. L'âme a-t-elle été créée? 166
ART. III. L'âme raisonnable a-t-elle été produite par Dieu immédiatement? 168
ART. IV. L'âme humaine a-t-elle été produite avant le corps? 169

QUESTION XCI.

De la production du corps du premier homme. 170
ART. I. Le corps du premier homme a-t-il été fait du limon de la terre? 170
ART. II. Le corps humain a-t-il été produit par Dieu immédiatement? 172
ART. III. Le corps de l'homme a-t-il reçu une disposition convenable? 174
ART. IV. L'Écriture rapporte-t-elle en termes convenables la production du corps humain? 176

QUESTION XCII.

De la production de la femme. 178
ART. I. La femme a-t-elle dû être produite en même temps que tout le reste de la création? 178
ART. II. La femme a-t-elle dû être faite de l'homme? 179
ART. III. La femme a-t-elle dû être formée de la côte de l'homme? 180
ART. IV. La femme a-t-elle été formée par Dieu immédiatement? 182

QUESTION XCIII.

De la fin ou du terme de la création de l'homme. 183
ART. I. L'image de Dieu est-elle dans l'homme? 183

ART. II. L'image de Dieu existe-t-elle dans les créatures déraisonnables? 184
ART. III. L'image de Dieu est-elle plus parfaite dans l'ange que dans l'homme? 186
ART. IV. L'image de Dieu existe-t-elle dans tous les hommes? 187
ART. V. L'image de Dieu qui est dans l'homme représente-t-elle les trois personnes de la sainte Trinité? 188
ART. VI. L'image de Dieu n'existe-t-elle que dans l'intelligence de l'homme? 190
ART. VII. L'âme reproduit-elle l'image de Dieu dans ses actes? 193
ART. VIII. L'image de la Trinité divine qui est dans l'âme n'y existe-t-elle que par rapport à son objet qui est Dieu? 195
ART. IX. Est-il convenable de distinguer la ressemblance de l'image? 196

QUESTION XCIV.

De l'état et de la condition du premier homme par rapport à l'entendement. 198
ART. I. Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence? 198
ART. II. Dans l'état d'innocence Adam a-t-il vu les anges dans leur essence? 200
ART. III. Le premier homme a-t-il eu la science de toutes choses? 202
ART. IV. L'homme dans son état primitif pouvait-il être trompé? 204

QUESTION XCV.

Des choses qui se rapportent à la volonté du premier homme, c'est-à-dire de la grâce et de la justice. 205
ART. I. Le premier homme a-t-il été créé dans la grâce? 206
ART. II. Y avait-il des passions dans l'âme du premier homme? 208
ART. III. Adam a-t-il eu toutes les vertus? 209
ART. IV. Les œuvres du premier homme ont-elles été moins efficacement méritoires que les nôtres? 211

QUESTION XCVI.

De l'empire que l'homme exerçait dans l'état d'innocence. 212
ART. I. Adam, dans l'état d'innocence, était-il maître des animaux? 212
ART. II. L'empire de l'homme se serait-il étendu sur toutes les créatures? 214
ART. III. Tous les hommes auraient-ils été égaux dans l'état d'innocence? 215
ART. IV. Dans l'état d'innocence l'homme était-il dominé par l'homme? 216

QUESTION XCVII.

De l'homme primitif quant à sa conservation individuelle. 218
ART. I. L'homme dans l'état d'innocence était-il immortel? 218
ART. II. L'homme dans l'état d'innocence aurait-il été passible? 219
ART. III. L'homme dans l'état d'innocence avait-il besoin d'aliments? 220
ART. IV. L'homme dans l'état d'innocence serait-il arrivé à l'immortalité en mangeant du fruit de l'arbre de vie? 222

QUESTION XCVIII.

De ce qui a rapport à la conservation de l'espèce. 223
ART. I. Dans l'état d'innocence l'homme aurait-il engendré? 223
ART. II. La génération se serait-elle effectuée dans l'état d'innocence telle qu'elle s'effectue maintenant? 225

QUESTION XCIX.

De la condition des enfants par rapport au corps. 226
ART. I. Dans l'état d'innocence les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance tout leur développement corporel, comme un homme fait? 226
ART. II. Les enfants auraient-ils été de différents sexes? 227

QUESTION C.

De la condition des enfants par rapport à la justice. 229
ART. I. Les hommes seraient-ils nés avec la justice? 229
ART. II. Les enfants nés dans l'état d'innocence auraient-ils été confirmés dans la justice immédiatement après leur naissance? 230

QUESTION CI.

De la condition des enfants par rapport à la science. 231
ART. I. Dans l'état d'innocence les enfants seraient-ils nés parfaits sous le rapport de la science? 232
ART. II. Les enfants auraient-ils eu immédiatement après leur naissance le plein usage de leur raison? 233

QUESTION CII.

Du lieu où fut établi le premier homme, c'est-à-dire du paradis. 234

ART. I. Le paradis est-il un lieu matériel? 234
ART. II. Le paradis était-il un lieu convenable à l'habitation de l'homme? 236
ART. III. L'homme a-t-il été placé dans le paradis pour le travailler et le garder? 238
ART. IV. L'homme a-t-il été créé dans le paradis? 239

QUESTION CIII.

Du gouvernement du monde en général. 239

ART. I. Le monde est-il gouverné par quelqu'un? 239
ART. II. La fin du gouvernement du monde est-elle une chose qui soit en dehors de lui? 241
ART. III. Le monde est-il gouverné par un seul? 242
ART. IV. L'effet du gouvernement du monde est-il un ou multiple? 244
ART. V. Toutes les créatures sont-elles soumises au gouvernement divin? 245
ART. VI. Toutes les choses sont-elles immédiatement gouvernées par Dieu? 246
ART. VII. Peut-il arriver quelque chose qui soit en dehors de l'ordre voulu par la Providence? 248
ART. VIII. Y a-t-il quelque chose qui puisse résister à la volonté de la Providence? 249

QUESTION CIV.

Des effets du gouvernement divin en particulier. 250

ART. I. Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve? 250
ART. II. Dieu conserve-t-il immédiatement toutes les créatures? 254
ART. III. Dieu peut-il faire rentrer un homme dans le néant? 255
ART. IV. Y a-t-il des êtres qui rentrent dans le néant? 256

QUESTION CV.

Des changements que Dieu fait subir aux créatures. 257

ART. I. Dieu peut-il immédiatement mouvoir la matière pour l'appliquer à la forme? 258
ART. II. Dieu peut-il immédiatement mouvoir les corps? 259
ART. III. Dieu meut-il immédiatement l'intelligence de la créature? 260
ART. IV. Dieu peut-il mouvoir la volonté de la créature? 262
ART. V. Dieu opère-t-il dans tous les êtres qui opèrent? 263
ART. VI. Dieu peut-il faire quelque chose qui sorte des lois naturelles qu'il a établies? 265
ART. VII. Toutes les choses que Dieu fait contrairement aux lois naturelles sont-elles des miracles? 266
ART. VIII. Un miracle peut-il être plus grand qu'un autre? 268

QUESTION CVI.

Comment une créature agit sur une autre et d'abord de l'illumination des anges. 269

ART. I. Un ange en éclaire-t-il un autre? 269
ART. II. Un ange peut-il agir sur la volonté d'un autre? 271
ART. III. Un ange inférieur peut-il éclairer un ange supérieur? 272
ART. IV. L'ange supérieur éclaire-t-il l'inférieur à l'égard de tout ce qu'il connaît? 273

QUESTION CVII.

Du langage des anges. 275

ART. I. Un ange parle-t-il à un autre? 275
ART. II. Un ange inférieur parle-t-il à un ange supérieur? 276
ART. III. L'ange parle-t-il à Dieu? 278
ART. IV. La distance empêche-t-elle les anges de se parler? 279
ART. V. Un ange est-il entendu de tous les autres quand il s'adresse à l'un d'eux? 279

QUESTION CVIII.

Des hiérarchies et des ordres des anges. 280

ART. I. Tous les anges sont-ils de la même hiérarchie? 280
ART. II. Dans une hiérarchie y a-t-il plusieurs ordres? 282
ART. III. Dans un même ordre y a-t-il plusieurs anges? 283
ART. IV. La distinction des hiérarchies et des ordres est-elle fondée sur la nature angélique? 285
ART. V. Les ordres des anges ont-ils reçu les noms qui leur conviennent? 286
ART. VI. Les degrés de chaque ordre sont-ils convenablement assignés? 290
ART. VII. Les ordres des anges existeront-ils encore après le jour du jugement? 293
ART. VIII. Les hommes seront-ils placés dans les ordres des anges? 294

QUESTION CIX.

De l'ordre des mauvais anges. 296

Art. I. Y a-t-il des ordres parmi les démons? 296
Art. II. Y a-t-il parmi les démons une prééminence? 297
Art. III. Les démons s'éclairent-ils réciproquement? 298
Art. IV. Les bons anges peuvent-ils commander aux mauvais? 299

QUESTION CX.

De la prééminence des anges sur les créatures corporelles. 300

Art. I. Les créatures matérielles sont-elles régies ou administrées par les anges? 300
Art. II. La matière corporelle obéit-elle aux anges à volonté? 302
Art. III. Les anges peuvent-ils mouvoir les corps d'un lieu à un autre? 304
Art. IV. Les anges peuvent-ils faire des miracles? 305

QUESTION CXI.

De l'action des anges sur les hommes. 307

Art. I. L'ange peut-il éclairer l'homme? 307
Art. II. Les anges peuvent-ils changer la volonté de l'homme? 308
Art. III. L'ange peut-il avoir influence sur l'imagination de l'homme? 310
Art. IV. Les anges peuvent-ils agir sur les sens de l'homme? 311

QUESTION CXII.

De la mission des anges. 313

Art. I. Les anges sont-ils envoyés pour remplir un ministère extérieur? 313
Art. II. Tous les anges peuvent-ils être envoyés extérieurement en mission? 314
Art. III. Tous les anges qui sont envoyés de Dieu assistent-ils devant lui? 316
Art. IV. Les anges de la seconde hiérarchie sont-ils tous envoyés? 318

QUESTION CXIII.

De la protection des bons anges. 319

Art. I. Les hommes sont-ils gardés par les anges? 319
Art. II. Chaque homme est-il gardé personnellement par un ange particulier? 321
Art. III. N'y a-t-il que les anges du dernier ordre qui soient nos anges gardiens? 322
Art. IV. Tous les hommes ont-ils leur ange gardien? 324
Art. V. L'ange gardien garde-t-il l'homme dès l'instant de sa naissance? 325
Art. VI. L'ange gardien abandonne-t-il l'homme quelquefois? 326
Art. VII. Les anges s'affligent-ils des maux de ceux dont ils sont les gardiens? 327
Art. VIII. Peut-il y avoir lutte ou discorde entre les anges? 328

QUESTION CXIV.

Du combat des démons. 329

Art. I. Les hommes ont-ils un combat à supporter de la part des démons? 329
Art. II. La tentation est-elle l'œuvre propre du diable? 330
Art. III. Tous les péchés proviennent-ils de la tentation du diable? 332
Art. IV. Les démons peuvent-ils séduire les hommes en faisant des miracles? 333
Art. V. Le démon qu'un homme a vaincu est-il pour ce motif hors de combat? 335

QUESTION CXV.

De l'action de la créature corporelle. 336

Art. I. Y a-t-il un corps qui soit actif? 336
Art. II. La matière corporelle renferme-t-elle quelques raisons séminales? 338
Art. III. Les corps célestes sont-ils la cause de ce qui se passe dans les corps inférieurs ici-bas? 340
Art. IV. Les corps célestes sont-ils la cause des actions de l'homme? 342
Art. V. Les corps célestes peuvent-ils exercer de l'influence sur les démons eux-mêmes? 343
Art. VI. Les corps célestes rendent-ils nécessaires les effets de toutes les causes soumises à leur action? 345

QUESTION CXVI.

Du destin. 347

Art. I. Le destin est-il quelque chose? 347
Art. II. Le destin existe-t-il dans les créatures? 348
Art. III. Le destin est-il immobile? 349
Art. IV. Tout est-il soumis au destin? 350

QUESTION CXVII.

De ce qui concerne l'action de l'homme. 351
ART. I. Un homme peut-il en enseigner un autre? 351
ART. II. Les hommes peuvent-ils enseigner les anges? 354
ART. III. L'homme peut-il par la puissance de son âme changer les corps? 356
ART. IV. L'âme humaine séparée du corps peut-elle mouvoir les êtres matériels d'un lieu à un autre? 357

QUESTION CXVIII.

De la propagation de l'homme quant à l'âme. 358
ART. I. L'âme sensitive se transmet-elle par la génération? 358
ART. II. L'âme intellective est-elle produite par la génération? 360
ART. III. Les âmes humaines ont-elles toutes été créées simultanément dès le commencement du monde? 362

QUESTION CXIX.

De la génération de l'homme par rapport au corps. 364
ART. I. Une partie des aliments se convertit-elle en la véritable substance de la nature humaine? 364
ART. II. Utrum semen sit de superfluo alimenti. 369

PREMIÈRE SECTION

DE LA SECONDE PARTIE.

Plan de cette première section. 371
PROLOGUE. 384

QUESTION I.

De la fin dernière de l'homme en général. 385
ART. I. Est-il convenable que l'homme agisse pour une fin? 385
ART. II. Est-ce le propre de l'homme raisonnable d'agir pour une fin? 386
ART. III. Les actes humains tirent-ils leur espèce de la fin à laquelle ils se rapportent? 387
ART. IV. La vie humaine a-t-elle une fin dernière? 389
ART. V. Un seul homme peut-il avoir plusieurs fins dernières? 391
ART. VI. L'homme veut-il tout ce qu'il veut pour une fin dernière? 392
ART. VII. Tous les hommes n'ont-ils qu'une seule et même fin dernière? 393
ART. VIII. Toutes les autres créatures ont-elles la même fin dernière que l'homme? 394

QUESTION II.

En quoi consiste le bonheur suprême de l'homme. 395
ART. I. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les richesses? 395
ART. II. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans les honneurs? 397
ART. III. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la renommée ou la gloire? 398
ART. IV. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la puissance? 399
ART. V. Le bonheur consiste-t-il dans les biens du corps? 400
ART. VI. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la volupté? 402
ART. VII. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans l'un des biens de l'âme? 404
ART. VIII. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans un bien créé? 405

QUESTION III.

Qu'est-ce que le bonheur. 406
ART. I. Le bonheur est-il quelque chose d'increé? 407
ART. II. Le bonheur est-il une opération? 407
ART. III. Le bonheur est-il une opération de la partie sensitive de l'âme ou de la partie intellective exclusivement? 410
ART. IV. Si le bonheur consiste dans la partie intellective de l'âme, appartient-il à l'intellect ou à la volonté? 411
ART. V. Le bonheur est-il une opération de l'intellect spéculatif ou pratique? 413
ART. VI. Le bonheur consiste-t-il dans la connaissance des sciences spéculatives? 414
ART. VII. Le bonheur consiste-t-il dans la connaissance des substances séparées, c'est-à-dire des anges? 416
ART. VIII. Le bonheur de l'homme consiste-t-il dans la vision de l'essence divine? 417

QUESTION IV.

Des conditions requises pour la béatitude. 418
ART. I. La délectation est-elle requise pour la béatitude? 418
ART. II. La béatitude consiste-t-elle plutôt dans la vision que dans la délectation? 419
ART. III. Est-il nécessaire que l'on

comprenne pour être bienheureux? 420
Art. iv. La droiture de volonté est-elle requise pour la béatitude? 422
Art. v. Le corps est-il nécessaire à la souveraine béatitude de l'homme? 423
Art. vi. La perfection du corps est-elle nécessaire à la béatitude? 426
Art. vii. Les biens extérieurs sont-ils nécessaires à la béatitude? 427
Art. viii. La société des amis est-elle nécessaire à la béatitude? 429

QUESTION V.

De la manière d'arriver à la béatitude. 430

Art. i. L'homme peut-il arriver à la béatitude? 430
Art. ii. Un homme peut-il être plus heureux qu'un autre? 431
Art. iii. Peut-on posséder la béatitude ici-bas? 432
Art. iv. Quand on possède la béatitude peut-on la perdre? 434
Art. v. L'homme peut-il arriver à la béatitude par ses moyens naturels? 436
Art. vi. L'homme arrive-t-il à la béatitude par l'action d'une créature supérieure? 437
Art. vii. Est-il nécessaire que l'homme ait fait quelques bonnes œuvres pour qu'il obtienne de Dieu la béatitude? 439
Art. viii. Tous les hommes désirent-ils la béatitude? 440

QUESTION VI.

Du volontaire et de l'involontaire. 441

Art. i. Le volontaire existe-t-il dans les actes humains? 442
Art. ii. Le volontaire existe-t-il chez les animaux? 444
Art. iii. Le volontaire peut-il exister sans aucun acte? 445
Art. iv. Peut-on faire violence à la volonté? 446
Art. v. La violence rend-elle les actes involontaires? 447
Art. vi. La crainte produit-elle absolument l'involontaire? 449
Art. vii. La concupiscence produit-elle l'involontaire? 450
Art. viii. L'ignorance produit-elle l'involontaire? 452

QUESTION VII.

Des circonstances des actes humains. 453

Art. i. La circonstance est-elle un accident de l'acte humain? 453
Art. ii. Les théologiens doivent-ils considérer les circonstances des actes humains? 455
Art. iii. Aristote énumère-t-il convenablement les circonstances au troisième livre de sa morale? 456
Art. iv. Les principales circonstances sont-elles celles qui regardent la fin de l'acte et sa substance? 457

QUESTION VIII.

De la volonté et des choses qu'elle embrasse. 458

Art. i. La volonté n'a-t-elle que le bien pour objet? 459
Art. ii. La volonté n'a-t-elle pour objet que la fin ou si elle a encore pour objets les moyens qui s'y rapportent? 460
Art. iii. La volonté se porte-t-elle par un même acte vers la fin et les moyens? 461

QUESTION IX.

Du motif de la volonté. 462

Art. i. La volonté est-elle mue par l'intellect? 462
Art. ii. La volonté est-elle mue par l'appétit sensitif. 464
Art. iii. La volonté se meut-elle elle-même? 465
Art. iv. La volonté est-elle mue par un principe extérieur? 466
Art. v. Les corps célestes peuvent-ils mouvoir la volonté? 467
Art. vi. La volonté n'est-elle mue extérieurement que par Dieu? 469

QUESTION X.

De la manière dont la volonté est mue. 470

Art. i. La volonté se porte-t-elle naturellement vers quelque objet? 470
Art. ii. La volonté est-elle mue nécessairement par son objet? 472
Art. iii. La volonté est-elle mue nécessairement par l'appétit inférieur? 474
Art. iv. La volonté est-elle mue nécessairement par son moteur extérieur qui est Dieu? 475

QUESTION XI.

De la jouissance considérée comme l'acte de la volonté. 476

Art. i. — La jouissance est-elle un acte de la puissance appétitive? 476
Art. ii. La jouissance ne convient-elle qu'aux créatures raisonnables, à l'exclusion des animaux? 477
Art. iii. La jouissance ne provient-elle que de la fin dernière? 478

ART. IV. La jouissance n'a-t-elle pour objet que la fin qu'on possède? 480

QUESTION XII.

De l'intention. 481

ART. I. L'intention est-elle un acte de l'intellect ou de la volonté? 481
ART. II. L'intention n'a-t-elle pour objet que la fin dernière? 482
ART. III. L'intention peut-elle se porter vers deux objets à la fois? 483
ART. IV. Est-ce la même intention qui regarde la fin et les moyens qui s'y rapportent? 484
ART. V. L'intention existe-t-elle chez les animaux? 485

QUESTION XIII.

De l'élection des moyens. 486

ART. I. L'élection est-elle un acte de la volonté ou de la raison? 486
ART. II. L'élection existe-t-elle chez les animaux? 488
ART. III. L'élection n'a-t-elle pour objet que les moyens, ou bien si elle s'exerce quelquefois sur la fin elle-même? 489
ART. IV. L'élection ne porte-t-elle que sur les choses que nous faisons par nous-mêmes? 490
ART. V. L'élection n'a-t-elle pour objet que les choses possibles? 491
ART. VI. L'homme choisit-il nécessairement ou librement? 492

QUESTION XIV.

Du conseil qui précède l'élection. 494

ART. I. Le conseil est-il une recherche? 494
ART. II. Le conseil a-t-il pour objet la fin ou seulement les moyens? 495
ART. III. Le conseil ne porte-t-il que sur ce que nous faisons? 496
ART. IV. Le conseil a-t-il pour objet tout ce que nous faisons? 497
ART. V. Le conseil procède-t-il d'une manière résolutive? 498
ART. VI. Le conseil est-il indéfini dans ses recherches? 499

QUESTION XV.

Du consentement. 500

ART. I. Le consentement est-il un acte de la puissance appétitive ou de la puissance intellectuelle? 500
ART. II. Le consentement existe-il chez les animaux? 501
ART. III. Le consentement a-t-il pour objet la fin ou les moyens? 502
ART. IV. N'appartient-il qu'à la partie supérieure de l'âme de consentir à l'action? 503

QUESTION XVI.

De l'usage. 504

ART. I. L'usage est-il un acte de la volonté? 505
ART. II. L'usage existe-t-il dans les animaux? 506
ART. III. L'usage peut-il avoir pour objet la fin dernière? 506
ART. IV. L'usage précède-t-il l'élection? 507

QUESTION XVII.

Des actes commandés par la volonté. 509

ART. I. Le commandement est-il un acte de la raison ou de la volonté? 509
ART. II. Les animaux ont-ils l'empire sur leurs actions? 510
ART. III. L'usage précède-t-il le commandement? 511
ART. IV. Le commandement et l'acte commandé ne forment-ils qu'un seul et même acte ou forment-ils des actes différents? 512
ART. V. L'acte de la volonté est-il commandé? 513
ART. VI. L'acte de la raison est-il commandé? 514
ART. VII. L'acte de l'appétit sensitif est-il commandé? 515
ART. VIII. L'acte de l'âme végétative est-il commandé? 517
ART. IX. Les actes des membres extérieurs sont-ils commandés? 518

QUESTION XVIII.

De la bonté et de la malice des actes humains en général. 519

ART. I. Toutes les actions humaines sont-elles bonnes ou y en a-t-il de mauvaises? 520
ART. II. Les actions humaines tirent-elles leur bonté ou leur malice de leur objet? 521
ART. III. Les actions de l'homme sont-elles bonnes ou mauvaises d'après les circonstances? 523
ART. IV. Les actions humaines sont-elles bonnes ou mauvaises d'après leur fin? 524
ART. V. Y a-t-il des actions bonnes ou mauvaises dans leur espèce? 525
ART. VI. L'acte humain tire-t-il de sa

fin son espèce de bonté ou de malice? 526
Art. vii. L'espèce de bonté qui résulte de la fin est-elle comprise sous l'espèce qui résulte de l'objet comme sous son genre ou réciproquement? 527
Art. viii. Y a-t-il des actes humains indifférents dans leur espèce? 529
Art. ix. Y a-t-il des actes indifférents considérés dans l'individu? 530
Art. x. Les circonstances constituent-elles l'acte moral dans son espèce de bonté ou de malice? 532
Art. xi. Toute circonstance qui augmente la bonté ou la malice constitue-t-elle l'acte dans une nouvelle espèce de bien ou de mal? 533

QUESTION XIX.

De la bonté et de la malice de l'acte intérieur de la volonté. 535

Art. i. La bonté de la volonté dépend-elle de son objet? 535
Art. ii. La bonté de la volonté ne dépend-elle que de son objet? 536
Art. iii. La bonté de la volonté dépend-elle de la raison? 537
Art. iv. La bonté de la volonté dépend-elle de la loi éternelle? 538
Art. v. La volonté qui s'écarte de la raison quand celle-ci se trompe est-elle mauvaise? 539
Art. vi. La volonté conforme à la raison erronée est-elle bonne? 541
Art. vii. La bonté de la volonté à l'égard des moyens dépend-elle de la fin qu'elle se propose? 542
Art. viii. Le degré de bonté ou de malice qui est dans la volonté résulte-t-il du degré de bonté ou de malice qui est dans l'intention? 544
Art. ix. La bonté de la volonté dépend-elle de sa conformité avec la volonté divine? 545
Art. x. Pour que la volonté humaine soit bonne, est-il nécessaire qu'elle soit conforme à la volonté divine à l'égard de l'objet voulu? 546

QUESTION XX.

De la bonté et de la malice des actes extérieurs. 549

Art. i. La bonté ou la malice est-elle dans l'acte intérieur de la volonté avant d'être dans l'acte extérieur? 549
Art. ii. La bonté ou la malice de l'acte extérieur dépend-elle tout entière de la bonté et de la malice de la volonté? 550
Art. iii. La bonté et la malice de l'acte extérieur et de l'acte intérieur est-elle la même? 551
Art. iv. L'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose à la bonté ou à la malice de l'acte intérieur? 553
Art. v. L'événement qui suit ajoute-t-il à la bonté ou à la malice de l'acte extérieur? 554
Art. vi. Le même acte extérieur peut-il être bon et mauvais? 555

QUESTION XXI.

Des conséquences ou des effets des actes humains relativement à leur bonté ou à leur malice. 556

Art. i. L'acte humain est-il vertueux ou vicieux selon qu'il est bon ou mauvais? 556
Art. ii. L'acte humain, selon qu'il est bon ou mauvais, est-il louable ou blâmable? 558
Art. iii. L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire selon qu'il est bon ou mauvais? 559
Art. iv. L'acte humain est-il méritoire ou déméritoire aux yeux de Dieu, selon qu'il est bon ou mauvais? 561

QUESTION XXII.

Du sujet des passions de l'âme. 562

Art. i. Les passions résident-elles dans l'âme? 562
Art. ii. La passion existe-t-elle dans la partie appétitive plus que dans la partie cognitive? 563
Art. iii. La passion existe-t-elle plus dans l'appétit sensitif que dans l'appétit intelligentiel qu'on appelle la volonté? 565

QUESTION XXIII.

De la différence des passions entre elles. 566

Art. i. Les passions qui sont dans l'appétit concupiscible sont-elles différentes de celles qui sont dans l'irascible? 567
Art. ii. La contrariété des passions de l'irascible existe-t-elle toujours en raison de l'opposition du bien et du mal? 568
Art. iii. Y a-t-il une passion de l'âme qui n'ait pas son contraire? 570
Art. iv. Y a-t-il des passions de différente espèce qui résident dans la

même puissance sans être opposées entre elles? 571

QUESTION XXIV.

Du bien et du mal qui existent dans les passions de l'âme. 572

ART. I. Peut-on trouver dans les passions de l'âme un bien et un mal moral? 572

ART. II. Toute passion de l'âme est-elle moralement mauvaise? 573

ART. III. La passion augmente-t-elle ou diminue-t-elle la bonté ou la malice de l'acte? 575

ART. IV. Une passion est-elle bonne ou mauvaise de son espèce? 576

QUESTION XXV.

De l'ordre respectif des passions. 577

ART. I. Les passions de l'irascible sont-elles antérieures aux passions du concupiscible ou est-ce le contraire? 577

ART. II. L'amour est-il la première des passions du concupiscible? 579

ART. III. L'espérance est-elle la première des passions de l'irascible? 580

ART. IV. Y a-t-il quatre passions principales : la joie, la tristesse, l'espérance et la crainte? 582

QUESTION XXVI.

Des passions de l'âme en particulier et d'abord de l'amour. 583

ART. I. L'amour est-il dans l'appétit concupiscible? 583

ART. II. L'amour est-il une passion? 584

ART. III. L'amour est-il la même chose que la dilection? 586

ART. IV. Est-il convenable de distinguer dans l'amour l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence? 587

QUESTION XXVII.

De la cause de l'amour. 588

ART. I. Le bien est-il la seule cause de l'amour? 588

ART. II. La connaissance est-elle cause de l'amour? 589

ART. III. La ressemblance est-elle cause de l'amour? 590

ART. IV. Y a-t-il quelque autre passion de l'âme qui soit cause de l'amour? 592

QUESTION XXVIII.

Des effets de l'amour. 593

ART. I. L'union est-elle un effet de l'amour? 593

ART. II. L'attachement réciproque est-il l'effet de l'amour? 594

ART. III. L'extase est-elle l'effet de l'amour? 596

ART. IV. Le zèle est-il l'effet de l'amour? 597

ART. V. L'amour est-il une passion qui blesse celui qui en est le sujet? 598

ART. VI. L'amour est-il la cause de tout ce que fait celui qui aime? 599

QUESTION XXIX.

De la haine. 600

ART. I. Le mal est-il la cause et l'objet de la haine? 600

ART. II. La haine est-elle causée par l'amour? 601

ART. III. La haine est-elle plus forte que l'amour? 602

ART. IV. Peut-on se haïr soi-même? 603

ART. V. Peut-on haïr la vérité? 604

ART. VI. Peut-on haïr quelque chose en général? 605

QUESTION XXX.

De la concupiscence. 607

ART. I. La concupiscence n'est-elle que dans l'appétit sensitif? 607

ART. II. La concupiscence est-elle une passion spéciale? 608

ART. III. Y a-t-il des concupiscences naturelles et d'autres qui ne le sont pas? 609

ART. IV. La concupiscence est-elle infinie? 611

QUESTION XXXI.

De la délectation considérée en elle-même. 612

ART. I. La délectation est-elle une passion? 612

ART. II. La délectation existe-t-elle dans le temps? 614

ART. III. La délectation diffère-t-elle de la joie? 615

ART. IV. La délectation existe-t-elle dans l'appétit intelligentiel? 616

ART. V. Les délectations corporelles et sensibles sont-elles plus grandes que les délectations spirituelles et intelligibles? 617

ART. VI. Le plaisir qui résulte de l'attouchement est-il plus grand que celui qui résulte des autres sens? 619

ART. VII. Y a-t-il des délectations qui ne soient pas naturelles? 620

ART. VIII. Une délectation peut-elle être contraire à une autre? 621

QUESTION XXXII.

Des causes de la délectation. 622

ART. I. L'opération est-elle la propre cause de la délectation ? 623
ART. II. Le mouvement est-il cause de la délectation ? 624
ART. III. L'espérance et la mémoire sont-elles causes de la délectation ? 625
ART. IV. La tristesse est-elle cause de la délectation ? 626
ART. V. Les actions des autres sont-elles pour nous une cause de délectation ? 627
ART. VI. Les bienfaits sont-ils une cause de délectation ? 628
ART. VII. La ressemblance est-elle cause de la délectation ? 630
ART. VIII. L'admiration est-elle cause de la délectation ? 631

QUESTION XXXIII.

Des effets de la délectation. 632

ART. I. La délectation dilate-t-elle le cœur ? 632
ART. II. La délectation produit-elle la soif ou le désir d'elle-même ? 633
ART. III. La délectation empêche-t-elle l'usage de la raison ? 635
ART. IV. La délectation perfectionne-t-elle l'action ? 636

QUESTION XXXIV.

De la bonté et de la malice des délectations. 637

ART. I. Toute délectation est-elle mauvaise ? 637
ART. II. Toutes les délectations sont-elles bonnes ? 639
ART. III. Y a-t-il une délectation qui soit le bien suprême ? 640
ART. IV. La délectation est-elle la mesure ou la règle d'après laquelle on juge du bien ou du mal moral ? 642

QUESTION XXXV.

De la douleur ou de la tristesse considérée en elle-même. 643

ART. I. La douleur est-elle une passion de l'âme ? 643
ART. II. La tristesse est-elle la même chose que la douleur ? 645
ART. III. La douleur est-elle contraire à la délectation ? 646
ART. IV. Toute tristesse est-elle contraire à toute délectation ? 647
ART. V. Y a-t-il une tristesse qui soit contraire à la délectation de la contemplation ? 649
ART. VI. Doit-on fuir la tristesse plus qu'on ne doit rechercher la délectation ? 651
ART. VII. La douleur extérieure est-elle plus grande que la douleur intérieure ? 653
ART. VIII. N'y a-t-il que quatre espèces de tristesse ? 654

QUESTION XXXVI.

Des causes de la tristesse et de la douleur. 656

ART. I. La cause de la douleur est-elle le bien qu'on a perdu ou le mal qu'on éprouve ? 656
ART. II. La concupiscence est-elle cause de la douleur ? 657
ART. III. Le désir de l'unité est-il une cause de douleur ? 658
ART. IV. La puissance à laquelle on ne peut résister est-elle cause de la douleur ? 659

QUESTION XXXVII.

Des effets de la douleur ou de la tristesse. 660

ART. I. La douleur enlève-t-elle la faculté d'apprendre ? 661
ART. II. La pesanteur de l'esprit est-elle un effet de la tristesse ou de la douleur ? 662
ART. III. La tristesse ou la douleur affaiblit-elle toute opération ? 663
ART. IV. La tristesse nuit-elle plus au corps que les autres passions de l'âme ? 664

QUESTION XXXVIII.

Des remèdes de la tristesse ou de la douleur. 665

ART. I. La douleur ou la tristesse peut-elle être adoucie par une délectation quelconque ? 665
ART. II. La douleur ou la tristesse est-elle adoucie par les larmes ? 667
ART. III. La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par la commisération des amis ? 668
ART. IV. La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par la contemplation de la vérité ? 668
ART. V. La douleur et la tristesse sont-elles adoucies par le sommeil et les bains ? 669

QUESTION XXXIX.

De la bonté et de la malice de la tristesse ou de la douleur. 670

ART. I. Toute tristesse est-elle mauvaise? 670

ART. II. La tristesse peut-elle être un bien honnête? 671

ART. III. La tristesse peut-elle être un bien utile? 672

ART. IV. La douleur du corps est-elle un souverain mal? 673

FIN DE LA TABLE DU DEUXIÈME VOLUME.

sique
II # 1732

1732.